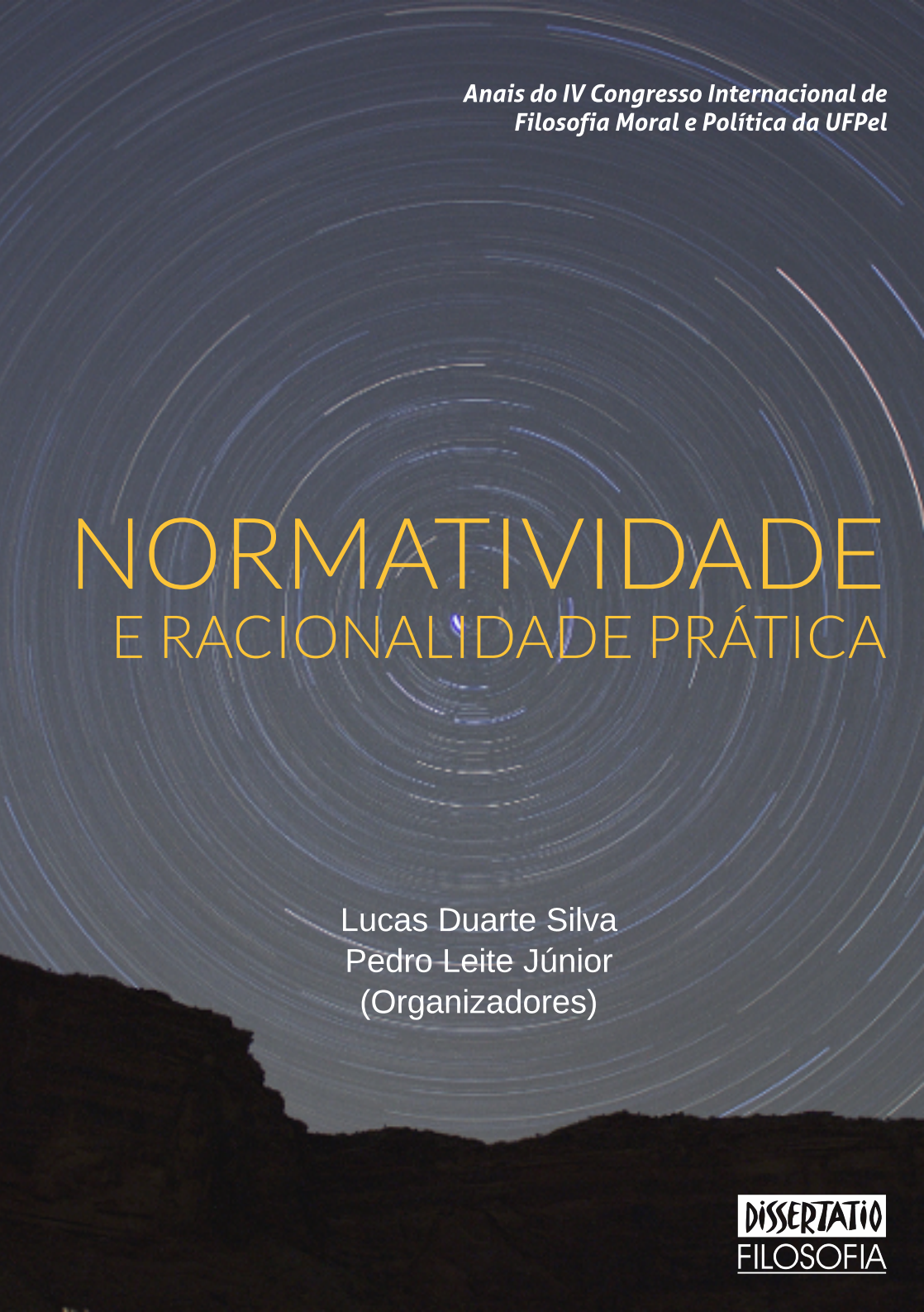


Anais do IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política da UFPel

NORMATIVIDADE
E RACIONALIDADE PRÁTICA

Lucas Duarte Silva
Pedro Leite Júnior
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

ANAIS DO IV CONGRESSO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA

NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA

SÉRIE DISSERTATIO DE FILOSOFIA

ANAIS DO IV CONGRESSO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA

NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA

Pedro Leite Junior
Lucas Duarte Silva
Organizadores

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, Brasil, 2014

SÉRIE DISSERTATIO DE FILOSOFIA

A Série **Dissertatio de Filosofia** é um repositório digital do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas que tem por objetivo precípuo a publicação de obras filosóficas de professores/pesquisadores cuja qualidade, o rigor e a excelência na argumentação filosófica seja publicamente reconhecida.

A Filosofia Política na Idade Média
Sérgio Ricardo Strefing

Ciência Empírica e Justifcação. Uma Leitura Epistemológica do Aufbau
Rejane Xavier

A Centralidade da Política Democrática; Ensaios sobre Habermas
Leno Danner

Sobre Responsabilidade
Edited by Denis Coitinho, João Hobuss

Naturalism: Contemporary Perspectives
Edited by Clademir Araldi, Juliano do Carmo and Flávia Chagas

Razão e Emoção em Kant
Maria de Lourdes Borges

O Paradoxo de Moore: Uma Análise de Diferentes Soluções
Eduardo Ferreira das Neves Filho

Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na Moral
Clademir Luíz Araldi

L'éthique du Tractatus: Non-sens, stoïcisme et le sens de la vie
Janyne Satler

Conhecimento e Justifcação: problemas de Epistemologia Contemporânea
Alexandre Meyer Luz

Religião em um Mundo Plural: Debates desde a Filosofa
Edited by Horacio Luján Martínez and Marciano Adilio Spica

Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze
Edited by Clademir Araldi and Kelin Valeirão

FICHA CATALOGRÁFICA

Catalogação na Publicação:

A123 Anais do IV Congresso de Filosofia Moral e Política : Normatividade e Racionalidade Prática [recurso eletrônico]
Organização: Pedro Leite Junior, Lucas Duarte Silva – Pelotas : NEPFIL Online, 2016.

709p. - (Série Disseratatio-Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br/index.php>
ISBN: 978-85-67332-43-7

1. IV Congresso. 2. Filosofia. 3. Moral e Política. I. Anais. II.
COD 162

APRESENTAÇÃO

É com imensa satisfação que o NEPFIl, em sua Coleção Dissertatio Studia, publica a obra: NORMATIVIDADE E RACIONALIDADE PRÁTICA — ANAIS DO IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA.

A IV edição do Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política ocorreu entre os dias 09 a 12 de novembro de 2015, na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. O evento bianual, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e com apoio da CAPES, manteve sua grandeza e diversidade de atividades nos quatro dias do encontro. Pesquisadores e alunos, de diversas Instituições de Ensino Superior e de vários países, participaram de conferências e mesas redondas, realizadas no Centro de Artes da Universidade Federal de Pelotas, e de comunicações e do minicurso realizados, por sua vez, no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política.

Este conjunto de atividades primou, uma vez mais, pela qualidade e excelência das apresentações e das discussões. Não obstante, o evento manteve a sua caracaterística de aproximar pesquisadores influentes de diversos países, sobretudo do Brasil e da América do Sul, bem como de outros continentes. Nesse sentido, desde a sua primeira edição é possível observar a presença constante de pesquisadores de diversas nacionalidades, como de países tais quais Uruguai, Holanda, França, Itália, Portugal, Alemanha, Chile, Argentina, Estados Unidos, Bélgica etc; como podemos ver em suas três edições anteriores: "Virtudes, Direito e Democracia" (2009), "Ação, Justificação e legitimidade" (2011) e "Sobre responsabilidade" (2013).

Em 2015 o tema central foi "Normatividade e Racionalidade Prática". Com este eixo-temático, que perpassa a História da Filosofia, os

participantes foram convidados a contribuir e tematizar sobre as teorias clássicas e recentes da Filosofia Moral e Política. Novamente, contando com a excelência das conferências proferidas por pesquisadores nacionais e internacionais, bem como com minicursos, mesas redondas e comunicações, o evento atingiu o seu objetivo: ser um espaço fecundo de interlocução de ideias e de questões cruciais e atuais no âmbito da Filosofia Moral e Política.

A presente obra reúne as comunicações apresentadas no decorrer do IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política da UFPel com expressivas contribuições de seus autores.

Por fim, em nome da comissão organizadora, não poderíamos nos furtar de agradecer a todos os participantes por suas contribuições. Um agradecimento especial à CAPES, à Direção do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, à Direção do Centro de Artes, à Coordenação do Departamento de Filosofia e a todos os professores e estudantes do Departamento que auxiliaram para o bom desenvolvimento do encontro.

Pelotas, 24 de março de 2016.

Pedro Leite Junior
Lucas Duarte Silva
Organizadores

SUMÁRIO

AÇÃO, DELIBERAÇÃO E AUTONOMIA: TENSÕES E RUPTURAS NA TRAGÉDIA GREGA 13

PLATÃO: UM DEMOCRATA DISSIMULADO: MALEABILIDADE E A LIBERDADE POLÍTICA DESCRITAS NAS LEIS 20

SERIA A ETHICA EUDEMIA QUASI-MATEMÁTICA? 31

ÉTICA NICOMAQUEIA X.7 E O CARÁTER INTRÍNSECO DAS AÇÕES MORALMENTE VIRTUOSAS 42

SOBRE O COMPATIBILISMO EM ARISTÓTELES 52

DISPOSIÇÃO E DETERMINISMO EM ARISTÓTELES 57

EPICURO CONTRA A RELIGIÃO ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE POLÍTICO 64

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA UTILIZAÇÃO DE ARGUMENTOS TÓPICOS NA CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA 75

O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO ESTADO SEGUNDO Sto. AGOSTINHO 87

A IGUALDADE E AS POTÊNCIAS DA JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO 101

O CONCEITO DE PAZ E O ESTADO LAICO EM MARSÍLIO DE PÁDUA 115

SOBRE A PRIMAZIA DA CIVITAS E ORDENAMENTO DAS PARTES DISTINTAS 127

A LIBERDADE EM OCKHAM: NOTAS INTRODUTÓRIAS 134

DE VOLTA AO ESTADO DE NATUREZA: UMA AVALIAÇÃO DA MORALIDADE NO LEVIATÃ 153

J.S.MILL E A ALEGADA INCONSISTÊNCIA INTERNA DO HEDONISMO QUALITATIVO: UMA (DIS)SOLUÇÃO 158

A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO PARA UM SISTEMA DA RAZÃO EM KANT 170

DIGNIDADE E RESPEITO: REFLEXÕES ACERCA DA SEGUNDA FORMULAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO 178

O HUMANO EM COMUM: UM PARALELO ENTRE A ÉTICA KANTIANA E A ÉTICA BUDISTA 189

HEGEL: O ESTADO E OS PODERES 207

MAQUIAVEL E A "RACIONALIDADE PRÁTICA" 222

A NORMATIVIDADE DO DIREITO A PARTIR DA NOVA ESCOLA DO DIREITO NATURAL 234

SUMMUM IUS, *SUMMA INIURA*: POR QUE O *IUS POSITUM* NÃO PODE SER FUNDAMENTO ÚLTIMO DOS MORES? 244

POR UMA NORMATIZAÇÃO DO CORPO: A HIGIENIZAÇÃO NO SISTEMA PRISIONAL 271

SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO OU NORMAÇÃO: RETOMADA FOUCAULTINA ACERCADO CONCEITO 280

SCHOPENHAUER E NIETZSCHE: A PASSAGEM DA VONTADE À VONTADE DE POTÊNCIA 289

A LINGUAGEM PERSPECTIVISTA COMO ALTERNATIVA FILOSÓFICA ANTAGÔNICA À NORMATIVIDADE: UM ENSAIO A PARTIR DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE 304

A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA PUNITIVA E LIVRE-ARBÍTRIO NA GENEALOGIA DA MORAL DE NIETZSCHE 324

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CARÁTER ANTIPOLÍTICO DE NIETZSCHE: A PRIMAZIA DA CULTURA EM OPOSIÇÃO A POLÍTICA MODERNA 332

POR UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE ARENDT E OS TEMAS DA FILOSOFIA DO DIREITO 349

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT 368

LETARGIA APOLÍTICA: PARALELO ENTRE A CRÍTICA ARENDTIANA À REPRESENTAÇÃO E O SISTEMA POLÍTICO BRASILEIRO 378

HANNAH ARENDT: O ORDENAMENTO JURÍDICO E A LIBERDADE POLÍTICA 391

HANNAH ARENDT E KANT: A DIGNIDADE HUMANA 401

NORMAS MORAIS E REALISMO MORAL METAFÍSICO 412

OBJETIVIDADE E VERDADE EM BERNARD WILLIAMS 429

MACKIE E O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE MORAL 442

O PROBLEMA EXPRESSIVISTA DO CÍRCULO EXPLICATIVO: É POSSÍVEL EXPLICAR A NORMATIVIDADE APELANDO FUNDAMENTALMENTE PARA A PRÓPRIA NORMATIVIDADE? 456

PODE A NORMATIVIDADE SER NATURALIZADA SEM SER REDUTÍVEL? 471

EXPRESSIVISMO DE NORMAS E O NÃO-COGNITIVISMO 486

A ÉTICA SOB A PERSPECTIVA DE BERTRAND RUSSELL EM RELAÇÃO À ÉTICA DA VIRTUDE 498

UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DOS CRITÉRIOS DE POSSIBILIDADES ALTERNATIVAS E RESPONSABILIDADE ÚLTIMA NA TEORIA INDETERMINISTA DE ROBERT KANE 514

A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL DE JAMES COLEMAN: ENTRE A SOCIOLOGIA E A FILOSOFIA 525

A DELAÇÃO PREMIADA PENSADA A PARTIR DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH 533

NORMATIVIDADE E DESCRITIVIDADE EM FILOSOFIA PRÁTICA: UMA ABORDAGEM JUSNATURALISTA 546

A FALÁCIA NATURALISTA: NEM UMA FALÁCIA, NEM SOBRE NATURALISMO 568

BREVES APONTAMENTOS SOBRE A NOÇÃO DE CORPO SUBJETIVO EM MICHEL HENRY 589

O SUJEITO COMO UM "ALGUÉM": UMA INTERPRETAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE SUJEITO MORAL NA TEORIA DA JUSTIÇA DE J. RAWLS 600

CONSIDERAÇÕES SOBRE A RACIONALIDADE COMUNICATIVA 615

COGNITIVISMO MORAL NATURALISTA E SEGUIR REGRAS 625

PAUL RICOEUR E A “SEGUNDA TENTAÇÃO” HEGELIANA 645

LIBERDADE E ÉTICA EM JEAN-PAUL SARTRE 665

O VAZIO ENQUANTO CATEGORIA NA TEORIA DO ACONTECIMENTO 685

OS CONCEITOS DE FACTICIDADE E VALIDADE EM HABERMAS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA RAZÃO COMUNICATIVA EM RELAÇÃO AO DIREITO 697

AÇÃO, DELIBERAÇÃO E AUTONOMIA:
TENSÕES E RUPTURAS NA TRAGÉDIA GREGA

Matheus Barros da Silva[1]

A presente comunicação visa estabelecer uma zona de reflexão acerca dos temas da ação, deliberação e autonomia na tragédia grega. Nosso texto procura ser de cunho ensaístico, em outras palavras, lançando questões e problematizando o tema escolhido, mais do que dando respostas fechadas.

A tragédia nasce no final do VI século, desenvolve-se no V século e morre nesta mesma centúria. Neste sentido o trágico vem à luz em meio ao nascente e efervescente universo da política (ROMILLY, 1999, p.18). Desta forma, nos deteremos por um breve momento em algumas considerações sobre a criação da política pelos gregos, a fim de contribuir para o esclarecimento da problemática principal da presente comunicação.

Já o dissemos, a política é criação grega. Mas o que significa tal afirmação? Pensamos poder descrever a política como uma atividade radical de julgar e escolher. São os gregos que primeiro empreendem este movimento. Cabe dizer que política aqui não é o mesmo que as intrigas de corte em um estado moderno, ou as querelas infindáveis entre facções e seus lobbys. Política é como afirma Cornelius Castoriadis, "*uma atividade coletiva cujo objetivo é a instituição da sociedade enquanto tal. É na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as*" (CASTORIADIS, 2004, p.299).

Ainda nesta via, o historiador do mundo antigo Moses Finley afirma que os gregos inventaram a política em um sentido muito preciso. Para o autor a políti-

1 Mestrando em História Antiga - UFPel/CAPES. E-mail para contato: matheusbarros.dasilva@gmail.com

ca constitui um movimento de deliberação pública sobre tudo quanto diga respeito à pólis, e uma vez assim, a aceitação destas decisões seria condição *sine qua non* para o desenvolvimento de uma vida civilizada (FINLEY, 1988, p.26-27).

A partir destas duas posições que fizemos uso, podemos dizer que a política para os gregos, e fundamentalmente em Atenas, constitui um espaço onde o humano ensaia sua autonomia no e em relação ao imenso outro que lhe cerca, chamado mundo. Em outras palavras, o homem descobre-se artífice de si.

Mas quais condições permitem a instauração disto que chamamos de política, entre os gregos. Não pretendemos esgotar o tema, e de fato não é possível, mas uma consideração cremos ser necessária. A política é possível, quando este espaço humano passa por um processo, como diz Marcel Detienne, de laicização (DETIENNE, 2013, p.13). Precisemos melhor, a partir do século VIII, com a instituição e consolidação da pólis os campos da ἀρχή e do κρατός são desacralizados, como a firma Jean-Pierre Vernant. A partir de uma imagem mental, são postos ao meio, na pólis. Doravante, estando ao meio é o mesmo que estar a uma mesma distância de todos aqueles que são considerados cidadão (VERNANT, 2013, p.50). Com efeito, a política é para os gregos o *locus* em que os cidadãos sob uma igualdade jurídica, exercem por processos deliberativos a vivência políade.

Neste universo, a realidade intelectual da pólis, nasce a tragédia. O trágico é expressão cultural daquele momento, expressa por uma linguagem simbólica o efervescente universo da cidade clássica. De fato, a tragédia é uma instituição da cidade de Atenas, faz parte do calendário cívico-religioso da pólis ática (VERNANT, 2011, p.10). O helenista alemão Christian Meier denomina a tragédia como arte política. O que o autor quer dizer em sua obra *De la tragédie grecque comme art politique* é que o texto trágico mimetiza o pensamento social e político da pólis. Aquele pensamento informado e conformado pela convivência isonômica na cidade de Atenas por volta do século VI e desenvolvida no século seguinte.

Como afirma o helenista Charles Segal, a tragédia pela linguagem distanciadora do mito articula problemáticas que dizem respeito e respondem à

cidade clássica democrática, em outras palavras, em cena vemos temas como poder, autoridade, limites da ação humana e sua responsabilidade serem problematizados (SEGAL, 1994, p.1994). Há sem dúvidas uma diferença entre a tragédia e tradição da poesia lírica coral arcaica. Nesta última, os heróis e suas ações são celebrados, aparecem como paradigmas de conduta. Por sua vez, na cena trágica encontramos algo radicalmente diferente, o herói e seus atos tornaram-se problemas para si e para todos, são incapazes de dar o desfecho da ação. Por fim, na tragédia os finais ficam por conta do triunfo dos valores da cidade isonômica.

Mas percebam colegas, foi dito que a ação, deliberação e autonomia são temas problematizados na tragédia. Assim, tais aspectos estão em uma zona de tensão e rupturas que operam na psicologia do homem grego do V século. Desta forma, podemos lançar a pergunta: quais são as condições históricas, sociais e também psicológicas que fazem com que temas como ação, deliberação e autonomia sejam visto como problemas, como espaços de tensão e trazendo rupturas na tragédia?

Para lançar alguma luz sobre tal questionamento lembremos que o século V, século da tragédia, é o momento em que na experiência humana abre-se um espaço que podemos chamar de autonomia relativa da ação humana. Podemos desenvolver a respeito deste senso de autonomia relativa em dois planos.

Primeiro. Lembremos que a instauração do convívio isonômico pelos gregos trouxe o problema da concatenação das diversas vozes e vontades que ecoam e circulam na pólis clássica. Em uma sociedade do face a face, como era a pólis, o que dizer e como falar, até onde ir, enfim, os limites do agir são sentidos como problema. A tragédia apresenta a um público de cidadãos estas questões. Por exemplo, vemos na *Antígone* de Sófocles, encenada por volta de 442, uma cena trágica onde se problematiza o agir humano. Vemos Creon, rei de Tebas, inflexível em suas posições de não permitir as honras fúnebres a Polínices e condenar à morte Antígone por fazê-lo. É seu filho Hêmon, que entra em cena reverberando aquilo que os cidadãos de Tebas pensam. O jovem diz ao pai Creon, que deve saber escutar outras vozes, que saber ponderar e mudar de ideia não des-

merece o sábio. Também afirma que se pensa ser o único detentor da razão, o governante deveria reinar no deserto, pois a pólis não pertence apenas a um.

Observem colegas, que a figura de Hêmon parece trazer à cena os valores da cidade clássica democrática. Há uma tensão, Creon nos lembra do *ethos* aristocrático, aquele que não conhece o convívio isonômico. Já seu filho, como dito, recorda a cidade democrática. Há uma tensão entre formas de conceber a ação e autonomia e mesmo convívio (FERREIRA, 1992, p.22-23). Sófocles parece mostrar aos cidadãos espectadores os limites da inflexibilidade, e toda ruína a que ela pode levar. O humano vê-se como artífice de seu espaço político, ou seja, de deliberação, e por isso mesmo esbate-se com a questão "até onde posso ir?"[2].

Segundo. A ação, bem como o senso de responsabilidade humana são trágicos na medida em que a tragédia também expressa aquela autonomia relativa em relação ao plano dos deuses. Entre o plano humano e o âmbito das deidades há uma diferenciação forte o suficiente para ser percebida, por um lado. Mas a distância que se instaura não é ainda profunda o suficiente para que entre aqueles dois polos haja uma ruptura total, fazendo assim com que o processo de autonomia humana seja sentido de forma dolorosa, por outro. Em outras palavras, o humano constrói de fato seu espaço de ação não mais ligado às tradições míticas arcaicas, mas este processo é tateante, e constantemente os atores sociais desbordam, saem dos limites impostos pelos deuses que tudo podem esmagar (VERNANT, 2011, p.8).

Na tragédia Aias, também de Sófocles, colocada em cena talvez em 445, vemos a deusa Atena sentenciar a proeminência divina. A filha de Zeus diz que a todos os feitos e realizações humanas bastaria apenas um dia para que os deuses derrubassem e novamente levantassem tudo novamente. O humano na criação periclitante de sua autonomia ainda não basta a si mesmo, assim, sente de forma indelével a tensão que as rupturas com a tradição mítico-religiosa traz[3].

2 Ver Antígone entre os versos 635-765.

3 Em Aias ver os versos 125-132.

Na tragédia *Filoctetes* de Sófocles, encenada no ano de 409, podemos observar a questão da deliberação em toda a problemática que é capaz de engendrar. Nesta tragédia vemos o personagem de Neoptólemo, um jovem, ser chamado a realizar uma escolha definitiva, mas sempre recolocada. Ele está no centro da ação, entre dois paradigmas diametralmente opostos. De um lado Odisseu, que quer iniciar o jovem no mundo das intrigas e mentiras, para o rei de Ítaca apenas o fim último importa. De outro, o próprio Filoctetes. Este possui os contornos da postura aristocrática mítica, se coloca como inflexível a toda tentativa de persuasão. Não admite vergar-se diante de nada chegando mesmo a ultrapassar os limites do que seria aceitável.

Mas tanto Filoctetes, como Odisseu não dão o desfecho desta tragédia. É na voz de Neoptólemo que acreditamos poder ouvir a voz da cidade, em outras palavras a voz do que chamamos de compromisso democrático da pólis clássica. As ações dos heróis, Odisseu e Filoctetes, são reprovadas pelo jovem. Diz não ao engodo de Odisseu, pois a palavra deve ser clara, honesta como aquela que deve circular na assembleia. Parece que nesta crítica reside o elogio à παρρησία, aquele falar com franqueza e ter consciência do peso dos argumentos no espaço coletivo. Em relação à Filoctetes, não pensa ser correto manter-se tácito e inflexível a toda e qualquer aproximação. Neste sentido as palavras de Neoptólemo parecem ecoar de alguma forma as mesmas de Hêmon na tragédia *Antígone*, ou seja, saber escutar outras vozes, não julgar-se como o diapasão solitário de toda conduta[4].

Com efeito, não estamos aqui afirmando que o poeta trágico, e o exemplo foi Sófocles, pensou em determinado aspecto da convivência dos cidadãos da pólis. Nossa intenção é perceber que entre poeta e público há um conjunto de ideias e valores que constituem como que um pano de fundo, um conjunto de referências comuns que podem permitir a inteligibilidade da ação que se coloca na cena trágica.

Desta forma, pensamos poder encerrar afirmando que a tragédia é arte em forma de poesia. Expressão abstrata singular que possui uma mensagem a ser decodificada ao especialista moderno. Pelos pontos que apresentamos vemos

4 Em Filoctetes ver os versos 910-1470.

que a temática e problemas apresentados pelos tragediógrafos estavam vinculados de forma orgânica aos acontecimentos próprios da cidade clássica, fundamentalmente Atenas do século V (CANDIDO; CORNELLI, 2009, p.47).

A tragédia em sua categoria de arte política teria a função de apresentar aos cidadãos o universo da cidade por uma outra perspectiva, pois enquanto nas reuniões da assembleia e na praça pública a questão da participação dos cidadãos na vida política era algo mesmo incentivado, o trágico traz à cena as tensões e rupturas que habitavam no espaço político. Mostra os riscos, os descaminhos em que podem incorrer os humanos neste mundo em que de forma nebulosa constrói o seu ensaio de autonomia relativa do agir.

Referências bibliográficas:

CANDIDO, Maria Regina; CORNELLI, Gabriel. "A arte e o ofício do poeta trágico". In: Fábio de Souza Lessa; Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (org). História e Trabalho: entre artes e ofícios. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. Encruzilhadas do Labirinto: domínios do homem. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia arcaica. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FERREIRA, José Ribeiro. A Grécia antiga. Lisboa: Edições 70, 1992.

FINLEY, Moses. Democracia antiga e moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MEIER, Christian. De la Tragédie Grecque comme Art Politique. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ROMILLY, Jacqueline de. A tragédia grega. Lisboa: Edições 70, 1999.

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. Jean-Pierre Vernant (org). Lisboa: Presença, 1994.

SOPHOCLE. Sophocle Tome III: Philoctète et OEdipe a Colone. Texte Établi par Alphonse Dain et Traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

SÓFOCLES. Antígone. Tradução e introdução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SÓFOCLES. Aias. Tradução e introdução Flavio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET. Mito e tragédia na Grécia antiga. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO: UM DEMOCRATA DISSIMULADO:
MALEABILIDADE E A LIBERDADE POLÍTICA DESCRITAS NAS LEIS

Lutecildo Fanticelli[5]

Dizer que Platão fora um democrata poderá soar como uma afirmação absurda. E, na verdade, os que ficam perplexos por causa disso, reagem de modo natural, uma vez que em Platão parece não haver mesmo qualquer espaço para esse tipo de afirmação. Noutros termos, é compreensível que ocorra esse tipo de reação, pois Platão, ao que parece, tem uma imagem irretocável. Aliás, é bem provável que mesmo que se prove que a crença geral sobre Platão seja equivocada, ela não poderá ser alterada na maior parte dos casos.

Para o público não especialista, Platão normalmente é lembrado como o grande apologeta da homossexualidade; um defensor da vida contemplativa em detrimento da vida prática; um pensador ultraconservador, ou seja, um defensor dos direitos da elite em detrimento da classe trabalhadora. Com efeito, alguns detalhes sobre esta ou sobre aquela filosofia, só são mesmo perceptíveis a um investigador especialista. Só mesmo um estudioso exclusivo da filosofia de Hegel é, por exemplo, quem tem um domínio mais completo da filosofia de Hegel e só o platonista é quem pode realmente versar mais completamente sobre a filosofia de Platão. É que, de fato, é humanamente impossível conhecer mais que um filósofo de maneira muito profunda, principalmente quando se trata de autores de muitas obras.

Assim sendo, é natural que a atitude mais prudente é agir com tolerância diante dos ajuizamentos falsos em relação ao filósofo que estudamos. É que qualquer um de nós está sujeito a cometer o mesmo tipo de erro. Muitas vezes,

5 Professor de Ética e Conhecimento na Universidade de Passo Fundo e professor de Filosofia Aplicada ao Direito na Faculdade João Paulo II. Doutorado em Filosofia pela UNISINOS e mestre em Filosofia pela PUCRS.

até mesmo sem pretender emitir alguma opinião errada, acabamos por emiti-la, pois se ouvimos uma informação de segunda ou de terceira mão, a propensão ao erro é enorme. Em síntese, é preciso que cada estudioso da filosofia parta de algum princípio de tolerância sempre que se confrontar com algum ajuizamento precipitado sobre o campo filosófico em que é conhecedor[6].

Existem duas as razões básicas que nos levam a pensar que Platão não poderia ser realmente um pensador que defendia o despotismo ou qualquer tipo de sistema político fechado. Uma dessas razões é bem óbvia e simples: afora o sistema democrático, a filosofia não subsiste. A outra pode ser verificada no próprio programa político descrito nas Leis.

Vejamos então a primeira. Ela é tão óbvia, pois basta-nos simplesmente observar que em toda a história da filosofia, ela só se produziu de modo profícuo em períodos nos quais vigeram a liberdade política. Observe-se que isso se deu exatamente no famigerado século de Péricles e na contemporaneidade mais tardia. Com isso não se pretende negar que em outras épocas não tenha havido produção filosófica, mas que somente nessas duas importantes épocas democráticas é que elas existiram com muita proficuidade.

Afinal, sem a liberdade de pensamento e sem a liberdade de expressão a filosofia simplesmente não subsiste. E, aliás, tanto na Grécia antiga quanto na nossa contemporaneidade tardia só se produziu filosofia de modo intenso, exatamente nas regiões democratizadas. Tanto na antiga Lacedemônia, quanto nas regiões controladas pelo bolchevismo durante o século XX, a filosofia se viu sufocada[7].

A outra razão que nos leva a crer que Platão era um democrata, isto é, o programa político descrito nas Leis, constitui uma prova mais propriamente filosófica, pois se trata de um recurso extraído do próprio texto platônico. Mas de antemão vale a pena salientar alguns pontos que em parte contribuíram para a construção da imagem de um Platão antidemocrático. São eles:

a) os próprios Diálogos platônicos atacam o regime político democrático;

6 Um famigerado crítico de Platão no século XX é ninguém mais que Karl Popper. Mas, ele é exímio em filosofia da ciência, não em filosofia política e muito menos em filosofia antiga. Ele próprio o admite, cf. POPPER, 1972, p.162. Parte de sua crítica é, por isso mesmo, bastante equivocada. Vale a pena, nesse caso, conferir o volume 2 do A sociedade aberta e seus inimigos.

7 E é óbvio que isso também se verificou nas regiões controladas pelo nazi-fascismo.

b) as *Leis,* (Diálogo que contém um programa político exequível e com fortes aparências democráticas) é muito desconhecido entre os estudiosos da filosofia política;

c) a *República* (Diálogo que contém um programa político inexequível e com fortes aparências antidemocráticas é, provavelmente de todos os Diálogos platônicos, o mais conhecido;

d) as *Leis*, além do mais, constituem, em parte, um Diálogo prolixo. E, afinal, trata-se do mais extenso de todos os Diálogos platônicos[8].

Com efeito, vale a pena contrapor as *Leis à República*, uma vez que as suas similaridades são menores que as suas discrepâncias. Em princípio, pode-se adiantar que as *Leis* tratam mais exclusivamente de filosofia política[9]. A República ao contrário, trata tanto de epistemologia, de metafísica, de psicologia, de educação, além da política propriamente dita. O símile da Linha Dividida e, sobretudo o símile da Caverna são, por exemplo, conteúdos exclusivos da República. E é até provável que o símile da Caverna seja não só o mais famoso símile da filosofia platônica, mas o mais famoso símile de toda a filosofia. Por outro lado, as Leis são lembradas quase que somente pela máxima teocentrista e pelo número 5.040, isto é, pelo número exato de lotes que a cidade deveria manter como controle da população[10].

A democracia enquanto sinônimo de liberdade política

Ao falar em democracia é preciso ter em mente um sistema político enquanto sinônimo de liberdade política, principalmente no que se refere à liberdade de pensamento e a liberdade de expressão de pensamento. Afinal, a filosofia é nada mais que o pensamento racional posto no papel, ou seja, é o pensamento difuso.

É por isso mesmo que embora os Diálogos sejam, eles próprios, denegridores da democracia, ainda assim é forçoso supor que Platão não era um

8 A ausência de reflexão ontológica e de lógica, por exemplo, fez com que o Diálogo fosse relegado para segundo plano. Cf. em: JAEGER, 1995, p.1296

9 De acordo com Brisson e Pradeau (2007, p.14), as Leis, ao que parece, podem ser consideradas o primeiro grande tratado de filosofia política de toda a tradição filosófica.

10 O símile das marionetes, o tratado sobre os banquetes e sobre as sissítias (refeições feitas em comum) também podem ser citados como outros destaques descritos nas Leis. E, talvez também possa estar inclusa a doutrinação teísta descrita no livro X.

antidemocrata. É óbvio que isso parece estranho, pois se o próprio Platão alega não ser democrata, então não teria sentido dizer que ele é um democrata. É que se a liberdade de expressão e a liberdade de publicar a expressão constituem sinônimo de democracia, então Platão sempre fora um democrata, pois ele teve liberdade de expressão e pôde publicá-la. É bem provável que o que ele recusava era o mero termo "democracia", mas não a liberdade política em si.

Após toda a sua reflexão em filosofia política, ele certamente não foi capaz de reformular a democracia grega. Ele não foi capaz de ser tão original de modo que pudesse se apresentar como pensador político de um sistema completamente original e substituto da democracia. Noutros termos, ele não fora capaz de formular uma nova teoria política com base na liberdade, típica dos povos helênicos, a qual poderia servir como alternativa à democracia. Afinal, não se pode esquecer que a democracia constitui-se numa conquista não de um só homem. Não foi um único filósofo nem mesmo um único estadista grego quem a inventou. Ela é não uma invenção, mas uma conquista histórica de uma enorme parcela do povo grego.

Sendo esse o caso, ao invés de definir o programa político descrito nas Leis com algum novo nome, parece-nos preferível caracteriza-lo também como uma democracia. Se, porventura todo sistema político com base na liberdade geral é uma democracia, então todo e qualquer sistema político que existe ou que venha a existir no futuro, que pressupõe a liberdade plena, terá de ser uma democracia. É exatamente sob este ponto de vista que aqui encaramos o sistema de Magnésia, isto é, a cidade platônica descrita nas Leis. Afinal, na contemporaneidade toda a intelectualidade está habituada a esse tipo de tratamento. Se porventura alguém propusesse um sistema político baseado na liberdade de expressão e na liberdade de ir e vir, mas não o definisse como democracia, correria o risco de criar algum mal estar entre muitos pensadores contemporâneos. Esse alguém poderia alegar que o termo "democracia" já está desgastado e precisa ser substituído. E parecia ser esse o caso de Platão, pois se apercebia que a liberdade de pensar e a liberdade de expressão eram imprescindíveis para a produção filosófica, mas relutava em aceitar que essas condições só eram possíveis em uma democracia. Aos seus olhos, a palavra "democracia" provavelmente estava associada ao caos.

Ao afirmarmos aqui que Platão sempre fora um democrata, em parte é vantajoso, pois acaba por mitigar um pouco o forte preconceito à sua filosofia. Parece-nos uma iniciativa salutar, pois talvez possa até mesmo estabelecer as pazes entre ele e muitos contemporâneos ressabiados.

Se levarmos em conta que no mundo existe uma infinidade de democracias[11] e uma infinidade de despotismos, estaremos ainda mais convencidos de que Platão não era um inimigo das sociedades abertas. Com efeito, nenhum sistema de governo é exatamente igualzinho a algum outro. Embora possam ter enormes semelhanças, nunca se pode falar em sistemas exatamente iguais. Até mesmo as ditaduras socialistas implantadas durante o século XX não eram todas iguais. O grau de liberdade, com certeza oscilava entre um país e outro. A ditadura socialista chinesa, como é notório, era bem distinta da ditadura bolchevique soviética. Nem toda ditadura é, por exemplo, necessariamente um totalitarismo.

Platão, com efeito, relutou até o último instante em aceitar que sua cidade imaginária descrita nas Leis fosse uma democracia. Por outro lado, muitos contemporâneos reivindicam o termo "democracia" para as formas de governo que lhe parecem convenientes. A antiga Alemanha Oriental, por exemplo, tinha como nome oficial *República Democrática Alemã*. A própria China chama-se *República Popular da China*. Nesse caso, o termo "popular" visa mostrar que se trata de uma república que este existe para o povo. Observe-se então, que até os próprios comunistas ou socialistas não pretendem de modo algum ser conhecidos como contrários à democracia. Mas este não é o caso de Platão, pois ele, ao contrário, não aceitava o termo. Ele realmente não estava preocupado em ser rotulado como um homem do mal, ou como um filósofo nefasto somente porque não se considerava um democrata. Ao contrário, parecia assaz convicto.

Muitos contemporâneos, no entanto, por uma questão de prudência ou mesmo por pura questão demagógica se consideram democratas. Isso é um fato. E se esse é o caso, então o mero fato de pretendermos dizer que Platão era um democrata, poderá também soar como uma falácia. É que assim como muitos pretendem convencer que algumas ditaduras impiedosas são democracias, nós também estaríamos falsamente tentando convencer que Platão era um democrata. Mas é improvável que essa possa ser uma boa réplica por parte dos que relutam em aceitar que Platão era um democrata.

Em princípio, o sistema político de Magnésia está muito mais para as sociais-democracias da Europa ocidental do que para qualquer ditadura contemporânea. Aliás, vale ressaltar que o estado de bem estar social atingido nas sociais-democracias europeias, em parte, é a concretização do programa

11 Vale a pena lembrar que nem mesmo a democracia ateniense fica imune às críticas dos estudiosos contemporâneos. É que, de fato, somente uma parcela muito pequena da população tinha o direito à cidadania. Talvez, uns meros dez por cento de uma população de trezentos mil, por volta do ano 430 a.C. Cf. em: LAUFFER apud PEREIRA, 1998, p.182.

político descrito nas Leis. E, de igual modo, é também incorreto estabelecer comparações entre o sistema político platônico com os sistemas despóticos orientais. Estes, em princípio, eram inaceitáveis até mesmo para qualquer cidadão ateniense do período clássico. Nas Leis o Ateniense salienta que a falta de liberdade e a intensificação do despotismo entre os persas contribuíram para a ruína do império[12].

Se Platão fora um democrata, então ele era um democrata ao estilo antigo, isto é, um democrata grego que viveu nos séculos V e IV a.C. Nesse caso, não é de se admirar que até mesmo nas Leis ele defendera a preservação da escravidão[13]. Mas ao mesmo tempo é de se admirar que embora ele vetasse o enriquecimento individual[14] também combatia veementemente qualquer indício de pobreza. É bem provável que o que ele tinha em vista era uma espécie de sociedade composta de pessoas bem sucedidas, mas que houvesse um patamar tanto para a riqueza quanto para a pobreza. Parece óbvio que o típico princípio helênico do meio termo em tudo estava presente na edificação de Magnésia. Nesse caso, nem o excesso de riqueza nem o excesso de pobreza. Poder-se-ia supor que se tratasse de uma medida política com fins a evitar a concentração de rendas em poucas mãos em detrimento de uma grande maioria empobrecida. Mas o objetivo de Platão era, na verdade, fazer com que toda a polis fosse feliz, ou seja, que a *polis* inteira fosse virtuosa[15]. A inexistência de concentração de riqueza nas mãos de uma reduzida elite seria então, uma consequência da distribuição da excelência por toda a cidade. A indigência era uma prática que deveria ser rigorosamente proibida[16]. Mas é óbvio que esse tipo de proibição pode ser implantado tendo em vista a mera ordem aparente. Sabe-se hoje que algumas sociedades fechadas, na verdade, muitas vezes ocultam a pobreza existente entre o próprio povo. Se esse é o caso, os sistemas ditatoriais acabam mesmo por intensificar o sofrimento das classes desfavorecidas. Contudo, qualquer pesquisador da filosofia política sabe que esses tipos de sistemas opressores não subsistem por muito tempo. Platão certamente também estava ciente desse fato, isto é, de que qualquer tirania que oprime o próprio povo não tem vida muito longa[17].

12 *Lg*. III 697c-d.

13 *Lg*. VI 777a-e.

14 *Lg*. IV 705a; V 741e-742a.

15 *Lg*. III 701d.

16 *Lg*. XI 936b-c.

17 *Lg*. III 694-699e.

É bem provável, aliás, que Platão preferia uma *polis,* na qual, todos os cidadãos fossem ricos, desde que todos fossem ao mesmo tempo virtuosíssimos. Aliás, isso é indiscutível, pois é óbvio que não apenas Platão, mas todo e qualquer filósofo da política defenderia a mesma coisa. Qualquer pessoa de bom senso estaria de acordo com isso. Em última instância, é bem provável então que o suprassumo da utopia política de Platão deveria ser um comunismo composto somente por cidadãos ricos[18]. Embora criticasse a riqueza, ele provavelmente a desejava, uma vez que ela não é um mal em si. Se fosse possível ser rico sem deixar de ser virtuoso, o próprio Sócrates certamente seria o primeiro a dizer que era preciso tornar-se muito rico. Afinal, o mal em si não pode, de modo algum, estar situado no bem. Se pensarmos, por exemplo, a riqueza enquanto sofisticação, longevidade e boa qualidade de vida, ela é indiscutivelmente algo bom.

Em princípio, a proibição da riqueza nada tem a ver com a aversão nutrida pelo comunismo contemporâneo de cunho marxista. Este alega o fator exploração de uma classe sobre a outra. E Platão, por sua vez, alega a alimentação do vício da ganância enquanto meio para atingir a riqueza[19]. Em sua opinião, a tendência de todos os que visam tornar-se ricos é abandonar a virtude. Nesse caso, é óbvio que a restrição estabelecida por Platão é semelhante à restrição estabelecida pela cristandade antes da ascensão da burguesia.

É provável então que o comunismo platônico em última instância deveria ser algo espontâneo, ou seja, teria de ser um sistema de governo construído por meio da entrega espontânea de um povo inteiro. Em última instância, a mais bela *polis* do mundo então, não poderia ser nem mesmo a *Kallípolis* descrita na *República*, mas uma outra cidade imaginária não descrita por Platão em Diálogo algum. É que o comunismo de *Kallípolis* estava, na verdade, prescrito apenas para a diminuta classe dos guardiões[20].

Embora não o professasse diretamente, nas Leis encontramos alguns trechos que, de alguma forma, podem ser considerados como provas plausíveis de que na senectude Platão já havia se rendido à democracia. Aliás, o fator liberdade em sua filosofia tem uma importância enorme. O fato de ser uma pessoa livre, como é notório, é algo fundamental na concepção política dos gregos antigos.

18 De qualquer modo, o comunismo era para Platão, caso fosse possível ser aplicado, a melhor de todas as constituições. Mas é óbvio que ele não fala em comunismo composto só por cidadãos ricos. Isso é algo que apenas pode ser deduzido da sua filosofia. Cf. Lg. V 739b-e; XII 965a.

19 *Lg*. V 743b-e.

20 *R*. IV 423a.

Em Platão o conceito de liberdade pressupõe, ao que parece, realmente uma enorme gama de outros fatores, por meio dos quais é possível pensar uma sociedade excelente e obviamente feliz. Quer a chamemos de democracia ou não, no seu imaginário utópico a polis perfeita é uma cidade composta só por cidadãos livres[21]. O fator escravidão, ou seja, o escravagismo, propriamente dito não parecia ser uma questão à parte e que merecia ser investigada a fundo. No entanto, o mero conceito de liberdade no pensamento platônico pressupõe uma série de informações importantes. Em princípio, o simples fato de ser ou de se tornar um escravo, tem a ver com a covardia. Vale a pena ter em mente que o deixar escravizar-se era para os gregos a última das possibilidades. Nesse caso, Platão enquanto homem grego e principalmente enquanto pensador político, com efeito, supunha ser a escravidão algo pior que a morte.

O escravo (ou talvez todo aquele que se deixa dominar) é escravo porque, em princípio, aceita a sua condição de escravo. Na antiguidade, todo homem na situação de escravo, veio a ser escravo por alguma razão. Entre elas: por nascimento ou por haver sido capturado numa guerra. Enfim, havia realmente diversas maneiras, por meio das quais uma pessoa pudesse se tornar escrava entre os gregos. Contudo, para Platão nenhum homem realmente dotado de excelência, isto é, de *aretê*, iria se submeter à escravidão.

Todavia, Platão também sabia muito bem que não era possível fazer com que a classe dominada se tornasse toda ela ilustrada e excelente. Poder-se-ia imaginar que se ele fosse um conselheiro de Lênin, ele iria prever a vida curta do bolchevismo. Ele certamente deveria ter pensado como o profeta Moisés, desejando que todos os hebreus fossem profetas,[22] mas estava ciente de que isso era impossível. O comunismo virtuoso é, portanto inexequível.

As leis promulgadas servem para fazer com que aqueles que nunca atingem a autonomia moral também possam viver na polis. À parcela da população que, de modo algum, atinge a autonomia política, restar-lhes-á agir de modo certo por meio da heteronomia. Nesse caso, uma heteronomia bem no sentido kantiano[23].

---

21 *Lg*. III 701a.

22 Nm. 11, 29.

23 Até o livro V, o Ateniense, isto é, o principal porta-voz de Platão, alega que tudo o que até ali fora dito não se tratava necessariamente de leis, mas de um proêmio às leis propriamente ditas que a partir de então seriam definidas. O proêmio é importante, pois facilita a aplicação da própria lei. Ele serve como dispositivo de persuasão, enquanto as leis propriamente ditas atuam como prescrição. Cf. em: Lg. IV 722e-723b.

Na cidade imaginária descrita nas Leis, os cidadãos tinham direito ao voto, aliás, todas as quatro classes sociais tinham esse direito. Em outros termos, todos eram convidados a participar[24]. Tanto eleitos quanto eleitores deveriam ser pessoas com certo preparo[25].

Platão enquanto mero filósofo de utopias

Platão, em princípio, se distingue completamente de Jean Jacques Rousseau e de Karl Marx. Respectivamente ele não parecia inconformado com as mazelas deste mundo real, nem pretendia promover nenhuma revolução mundial. Em parte, é possível compará-lo com Robert Owen[26]. É que na sua efêmera pretensão de ser um político e consequente decepção, certamente se apercebeu de que a filosofia não é algo que se concretiza de maneira imediata. Uma filosofia política ou um programa político-filosófico não pode ser confundido com um plano de governo a ser implementado por um estadista. O Platão idoso certamente amadurecera ao ponto de se aperceber também que a filosofia não é, por assim dizer, uma ciência exata. E essa apercepção já está presente na própria *República*[27]. Uma utopia dependendo do seu grau de dificuldade, poderá ser concretizável, mas não como muitas vezes pretendemos. Até mesmo a mais refinada das utopias tem alguma chance de se concretizar, mas é óbvio que o tem em menor proporção. É que um soberano poderá, por exemplo, ascender ao poder tanto por meio de eleição ou por meio do puro acaso[28].

Considerações finais

É muito improvável que em plena antiguidade pudesse existir uma filosofia libertária, completamente antiescravista ou simplesmente revolucionária no sentido contemporâneo. Isso acaba por contar em favor do mestre Platão. O seu

24 *Lg*. VI 764a-b

25 *Lg*. VI 752b-c

26 O galês Owen (1771-1858) pretendeu, enquanto empresário rico, implantar um tipo de administração patronal caracteristicamente humana, por meio da qual, os empregados seriam tratados com justiça. Cf. em: REALE; ANTISERI, 1990, p.312-313.

27 *R*. VI 499 b-d; 502 a-c.

28 *Lg*. IV 711e.

lugar na história é, na verdade, bem precisamente na história da filosofia. E a sua época é a antiguidade, na qual vigia com plena naturalidade tanto o escravismo quanto a pena de morte em praticamente todas as partes do mundo. Afinal, qualquer investigador contemporâneo compreende que não se pode exigir dos antigos como se eles vivessem em nossos dias. Em síntese, vale a pena enxergar a filosofia enquanto filosofia produzida em uma época. Embora tenha validade para todas as épocas, parte de seu conteúdo, precisa ser reavaliado pelos hodiernos. Esse é o caso do pensamento político de Platão.

Referências bibliográficas:

BÍBLIA. The living Bible paraphrased. Inglês. Wheaton: Tyndale House Publishers, 1971.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-Francois. As Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2012.

JAEGER, W. Paideia: a formação do homem grego. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

PEREIRA, M. H. R. Estudos de história da cultura clássica I. 8. ed. Lisboa: FCG, 1998.

PLATÃO. "Leis e Epínomes". In: NUNES, Benedito (Org.). Diálogos Platão. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973-1980, v.12 e 13. (Coleção Amazônica/Série Farias Brito).

POPPER, Karl R. A sociedade aberta e seus inimigos. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998, v.2. Tomo I.

POPPER, Karl R. Conjeturas e refutações. Brasília: UnB, 1972.

REALE, G. Antiseri, D. História da filosofia. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1990, v.3.

SERIA A ETHICA EUDEMIA QUASI-MATEMÁTICA?

Mariane Farias de Oliveira[29]

Introdução

Nosso objetivo neste trabalho é considerar a prescrição metodológica de I 6 e sua relação com a tese do método quasi-matemático de Allan, que visa aproximar Aristóteles de um modelo Euclidiano, e as objeções de Karbowisk a Allan, bem como sua tese de que é possível tratar o livro II de acordo com a prescrição de I 6, passando sempre das opiniões e definições mais vagas às mais precisas.

Vejamos agora como Aristóteles o capítulo 6 do livro I:

> Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, empregando como indícios [marturios] e modelos [paradeigmasi] o que nos aparece [phainomenois]. Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordem com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordem de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível

29 Bacharelanda em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisa a método na Ethica Eudemia sob orientação de J. Alexandre Durry Guerzoni. E-mail: mariane.oliveira@ufrgs.br.

> dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE I 6, 1216b26-35)[30].

Na primeira sentença, o filósofo pretende definir justamente como e por qual caminho se deve partir para chegar à verdade acerca dos assuntos morais, ou, pelo menos, a concepções mais claras. Empregar "indícios" é usar os *endoxa*, as opiniões reputadas, como pontos de partida, a fim de clarificá-los para chegar a premissas ou hipóteses utilizadas como "modelos" da investigação. Em seguida, sua segunda asserção parece justificar a primeira, pois "é melhor que todos concordem" no sentido de que será mais fácil estabelecer os *endoxa* como modelos, de maneira que o levantamento inicial das opiniões reputadas já poderá conformar um conjunto. Se isso não for o caso, Aristóteles prossegue: dado que todos os homens tendem à verdade – asserção que parece ser dada como justificativa final do argumento –, precisamos provar este "algo" com que cada um pode contribuir com a verdade, a saber: as opiniões reputadas. Só que, neste sentido, elas já serão indícios, mas não modelos, pois não estão clarificadas, de onde vem a necessidade, novamente, de percorrer as aporias para estabelecer um conjunto consistente e, finalmente, provar "o que esses homens têm de fato a contribuir com a verdade", que será conformar os indícios de que se partiu, os *endoxa* não clarificados, aos modelos ou paradigmas estabelecidos a partir da clarificação dos *endoxa*. É preciso observar e buscar padrões nos indícios para só assim poder confrontá-los e clarificar essas opiniões.

O livro II – a tese de Allan acerca do método "quasi-matemático"

Depois de termos endossado, como hipótese de trabalho, que o procedimento apresentado em I 6 é baseado no confrontamento e refinamento dos *endoxa*, e que Aristóteles teria prescrito o método para toda a *Ethica Eudemia*, temos de enfrentar um estranhamento já ao início do segundo livro do tratado.

30 Tradução de caráter provisório dos professores Inara Zanuzzi e Raphael Zillig, desenvolvida a partir deum seminário do PPG-Fil da UFRGS.

Em II 1, Aristóteles começa por dizer que o que será apresentado é advindo tanto das opiniões reputadas ("Pois sabedoria, virtude e prazer estão na alma, e alguns destes ou todos são considerados por todos como objetivos." 1218b35) quanto do que pode ser conhecido por indução ("Isto é claro por indução, pois nós consideramos as coisas dessa maneira em todos os casos" 1219a1-20). Contudo, as hipóteses introduzidas ao longo do capítulo assemelham-se a postulados, pois não há precedentes de uma análise prévia delas como *endoxa*, nem são introduzidas como a opinião de algum sábio ou da maioria. Além disso, Allan (1980, p.309) nota nesta passagem um uso do método Euclidiano no qual a "referência é feita às assumpções ou à vaga definição inicial". Em seguida o autor nos fornece um exemplo para sua afirmação a partir de uma breve reconstituição do percurso definicional da noção de *eudaimonia* – passando pela definição de *ergon* e *areté* (hipótese 2, 1218b37) –, depois de já ter sido identificada com o maior bem alcançável pelo homem no livro I. Aqui Allan apresenta apenas o que acredita ser introduzido como hipótese e sua consequência para a definição final de *eudaimonia*: o exercício da virtude completa em uma vida humana completa (II 1, 1219a40).

> Hipótese 1a. Bens são de dois tipos: bens externos e aqueles da alma; 1b. O último é o mais desejável que o primeiro. (Baseado no raciocínio exotérico).
>
> 2a. Excelência tem um sentido no qual, e apenas neste sentido, o sujeito tem um função ou uso; 2b. Por excelência é compreendido: disposição idealmente adaptada para o desempenho de uma função.
>
> 3a. Suponha que a melhor função é a que pertence à melhor disposição; 3-B. Que seja certo que, da mesma maneira que as disposições estão em uma relação uma para a outra, assim estão suas funções.
>
> 4. Suponha que o fim seja equivalente à função, e suponha que a sua definição seja: o mais alto ou último bem, pelo qual todo o restante é feito.

> 5. Que a alma tem uma função já foi acordado; suponha então agora que esta função é a manutenção da vida.
>
> 6. Consequentemente (de acordo com proposição assegurada em [5]), a função própria da excelência da alma humana é uma boa vida: e (de acordo com a proposição assegurada em [4]) essa vida é o maior bem alcançável pelo homem (ALLAN, 1980, p.309-10).

De acordo com o método Euclidiano, ou dedutivo, cada proposição fornece razões – assegura – a proposição seguinte, de maneira que podemos deduzir, a partir da introdução de hipóteses, como visto, uma definição. Allan também encontra o mesmo modelo ao longo de todo o livro II nas definições de *kûrios* (II 6, 1222b21), *eph'autōi* (II 6, 1223a4), *phrohairesis* (II 10, 1226b 16-21) e *areté etiké* (1227b5-10). Diante dessa constatação, o autor defende não apenas que a chegada às definições se dê pelo método Euclidiano, mas que pelo menos todo o segundo livro avance de forma que uma definição assegura a precedente, estando conectadas da mesma forma dedutiva que fora apresentada antes: "[...] a versão da *Eudêmia*, realizando seu declarado princípio de avanço constante do mais vago ao mais preciso, chega a uma série de definições conectadas." (ALLAN, 1980, p.317).

Além de aproximar a estratégia argumentativa de Aristóteles ao método Euclidiano, Allan encontra também semelhanças nos termos utilizados pelo filósofo para introdução das hipóteses e derivação das definições, como *hupokeisthō* e *estō*[31] , que presume serem advindas da matemática. A proximidade dos termos utilizados por Aristóteles com os termos matemáticos, contudo, não é conclusiva. Karbowisk utiliza o fator não conclusivo para contestar que eram termos usados por muitos filósofos contemporâneos e predecessores de Aristóteles (2014, p.2) e mesmo em outros tratados aristotélicos. Ainda assim, o fato de ser usado por muitos com sentido matemático ou sem ele não aniquila a hipótese de que Aristóteles tenha usado

31 Hupokeisthō: EE 11.11218b37; hupekeito: EE II.11219a10; hupokeimenon: EE II.11219a29; echeto: EE II.11219a8; estō: EE II.11219a6, a24; legomen: EE II.7 1217a30; theteon: EE II.7 1217a40.

de maneira técnica em seus escritos, e que, como estratégia metodológica, tenha formulado uma estrutura dedutiva com os termos que mais se aproximam dela, a saber: os termos matemáticos.

A Crítica de Karbowisk a Allan

Karbowisk não vê a passagem que Allan reconstrói como alheia ao método que I 6 prescreve (portanto, subsidiada pela tese de Barnes do compatibilismo entre os *endoxa*). O autor reconstrói a passagem quase imediatamente posterior a 1218b31-1219a18, em 1219a29-35, muito semelhante a que Allan reconstrói, com vistas a mostrar que trata-se de derivar uma definição que é mais cognoscível em si (por natureza) de premissas mais cognoscíveis para nós, que estão mais próximas do que conhecemos no domínio moral (KARBOWISK, 2014, p.3):

1. Felicidade é o melhor bem humano e um fim alcançável pela ação.
2. Bens/fins na alma são os melhores dentre os bens humanos.
3. Portanto, felicidade deve ser um bem (o melhor bem) da alma.
4. Bens da alma são tanto estados quanto atividades.
5. Atividades são melhores que estados, e a melhor atividade é correlacionada ao melhor estado.
6. Portanto, felicidade deve ser a melhor atividade da alma, aquela correlacionada com o melhor estado.
7. O melhor estado da alma é sua excelência.
8. Portanto, felicidade é a atividade da alma excelente[32].

Sua reconstrução apresenta a primeira premissa advinda de uma clarificação do que geralmente é aceito como felicidade (EE I.7-8); a segunda premissa advinda da opinião geral, ou seja, endoxa; a quarta premissa, de teses que

32 KARBOWISK, 2014, p.3-4.

Aristóteles julga irrevogáveis (EE II 1 1218b6-7) – e aqui, sim, Allan poderia dizer que há uma hipótese sem mais –; a quinta premissa advinda da conexão entre as noções de telos e ergon (EE II 1 1219a6-11); e, por fim, a sétima premissa advém da indução (épagogé, EE II 1 1218b37-1219a5). Podemos ver que quase todas as premissas surgem antes no texto, e delas derivam-se noções mais refinadas, que não estavam antes no texto, até a chegada à conclusão que será a definição visada. Fica pouco provável, neste cenário, ver o argumento como hipóteses construídas visando a dedução a partir do método Euclidiano.

Ainda dentro das objeções que podemos fazer a Allan, Karbowisk apresenta uma outra estrutura argumentativa como contrapartida à derivação que Allan apresenta sobre a felicidade, visando mostrar que EE II possui outras estratégias de argumentação diferentes da que vimos aqui. O autor apresenta uma outra versão de leitura das passagens de EE II, que, ao modo de EE I 6, mostra que Aristóteles passa do que é mais vago e mais "cognoscível para nós" ao que é mais preciso e "cognoscível em si mesmo" ao derivar uma definição clara de virtude de uma definição com menos clareza ("unclear") da virtude. Vejamos como o autor reconstrói a passagem sobre a virtude de caráter (EE II 5, 1222a6-12[33]:

1. Virtude é um estado que habilita alguém agir de acordo com o que é melhor e orienta alguém ao que seja melhor.

2. O que é melhor e excelente em um determinado domínio é o que está de acordo com o correto raciocínio sobre este domínio.

3. O correto raciocínio sobre qualquer domínio busca (e alcança) o meio relativo a nós entre excesso e deficiência no domínio relevante.

4. Virtude de caráter concerne aos prazeres e sofrimentos.

33 Virtue is set down (hupokeitm) to be the sort of state that enables people to perform the best actions and which best orients them towards what Is best; and the best and most excellent Is what accords with correct reasoning. And this Is the mean relative to us between excess and deficiency. lt is necessary, then, that virtue of character ln each case in a mean point and has to do with certain means ln pleasures and pains and in pleasant and painfu1 things. (EE 11.5 1222a6-U, tr. Inwood and Woolf).

5. Portanto, virtude de caráter é um estado de mediania [mean state] e concerne ao que é mediano (relativo a nós) nos prazeres e sofrimentos.

Karbowisk defende que tal reconstrução apresenta os seguintes passos metodológicos, todos pertinentes à prescrição de I 6 e cujas premissas, com exceção da segunda, podem ser encontradas em discussões anteriores no texto: Aristóteles introduz a primeira premissa por indução de exemplos já dados (EE II.1, 1220a29-34). Depois, a segunda premissa não é retirada das opiniões reputadas nem derivada da primeira, mas introduzida sem mais e assegurada pela terceira premissa, que "apela tanto à indução quanto ao argumento racional" (KARBOWISK, 2014, p.4; EE II.3 1220b30-6). A quarta premissa é estabelecida pelo apelo à divisão da alma e suas virtudes associadas (cf. EE II.4 1221b27-1222a5). O ponto de Karbowisk é defender que, ao contrário do que sugere Allan, as premissas são resultados de discussões anteriores do texto que são inseridas no argumento. Para Allan, trata-se de hipóteses introduzidas sem mais. Mas, ao olhar para a reconstrução de Karbowisk, vemos que, além de serem parte da discussão, são também premissas introduzidas por ordem daquilo que é menos esclarecido e mais óbvio ao público para chegar à definição que seja mais clarificada e menos óbvia, respeitando assim a prescrição de I 6.

Considerações finais: uma tentativa de reestruturação da tese de Allan

Apesar de não vê-los na EE, Karbowisk admite o conhecimento e uso deliberado de elementos matemáticos por Aristóteles. O autor utiliza-se de um exemplo de um dos livros comuns da EE (IV) e EN (V):

> O justo é, pois, uma espécie de proporção (sendo a proporção uma propriedade não só da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número em geral). Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve quatro termos pelo menos (que a proporção descontínua envolve quatro termos é evidente, mas o mesmo sucede com a contínua, pois ela usa um termo em duas posições e o menciona duas vezes; por exemplo "a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C": a linha B, pois, foi mencionada duas vezes e, sendo ela usada

> em duas posições, os termos proporcionais são quatro). O justo também envolve pelo menos quatro termos, e a razão entre dois deles é a mesma que entre os outros dois, porquanto há uma distinção semelhante entre as pessoas e entre as coisas. Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Logo, também o todo guarda a mesma relação com o todo; e esse acoplamento é efetuado pela distribuição e, sendo combinados os termos da forma que indicamos, efetuado justamente. Donde se segue que a conjunção do termo A com C e de B com D é o que é justo na distribuição; e esta espécie de justo é intermediária, e o justo é proporcional. (Os matemáticos chamam "geométrica" a esta espécie de proporção, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.) (EN V.3 =EE IV. 3 1131a29-b15, tr. L. Valandro e G. Borheim.)

Essa passagem é uma das mais difíceis do tratado e nos limitamos aqui a dizer que trata da justiça distributiva. Em resumo, a ideia é de que uma justa distribuição de bens é proporcional aos respectivos méritos de cada um. Karbowisk faz três apontamentos sobre essa passagem no que diz respeito ao uso de elementos matemáticos na ética: (1) Aristóteles deliberadamente defende a extensão da concepção de proporção (*analogia*) no domínio da ética: isso significa que não é meramente aplicado ao domínio dos números e objetos abstratos (incluindo magnitudes concretas e bens politicos). (2) Em 1131b6-7 Aristóteles usa o termo '*alternando*', que significa que se quatro magnitudes são proporcionais (A está para B como C está para D), então eles são também alternadamente proporcionais. (3) Aristóteles faz uma explícita referência aos matemáticos em 1131b12-3 e aplica o termo, pensado como dos matemáticos, "geométrico" para a proporção em questão (cf. KARBOWISK, 2014, p.10).

A conclusão de Karbowisk é que, apesar de Allan não estar correto em ter certeza de que Aristóteles emprega conscientemente um "padrão matemático de dedução" na EE, o Estagirita certamente havia pensado em padrões matemáticos em outros contextos. Karbowisk sugere que o que podemos aprender com as passagens em que Aristóteles emprega termos matemáticos é antes o método analítico que o dedutivo, que é usado para descobrir os elementos de uma prova (KARBOWISK, 2014, p.8). A análise pode ser descrita

como o método que começa com o que alguém visa encontrar (to zetoumenon) em t1; tendo isso estabelecido em t2, é adicionado à investigação, enquanto esse alguém volta-se ao que já foi conhecido em t1 e que pode ser eventualmente derivado.

Contudo, há pouca evidência textual para corroborar o que Karbowisk vislumbra, como o próprio autor admite. Reconsiderar o método quasi-matemático consiste essencialmente no fato de que seria mais correto Allan clamar não que a *Ethica Eudemia* seja deliberadamente modelada pelo emprego das expressões matemáticas e os supostos postulados, mas que seja quasi-matemática no sentido de seus argumentos de fato carregarem semelhanças às provas matemáticas (KARBOWISK, 2014, p.11). Para isso, Karbowisk apresenta diversos contextos em que postulados são usados, mostrando que havia um uso geral do termo para áreas como medicina, retórica, política etc. e para haver um sentido em que dizemos que o método da EE é quasi-matemático teríamos de mostrar como a aplicação de postulados na EE é semelhante à da matemática. Isso revela-se uma tarefa mal-sucedida, uma vez que o método Euclidiano e Aristóteles usam postulados em direções opostas: o primeiro postula suas definições para construir suas premissas adicionais e Aristóteles usa premissas preliminares (não-cognoscíveis por natureza e mais familiares para nós) para chegar às definições substantivas (cognoscíveis por natureza).

À guisa de conclusão, não tentamos aqui coibir o uso do termo quasi-matemático na Ethica Eudemia, mas mostrar que a interpretação de Allan olha para apenas uma direção e corre o risco de não abordar aspectos importantes do método, como a prescrição de I 6 e sua ideia de passar do mais vago ao mais preciso nas definições. Aristóteles usa postulados, mas, dado que os termos matemáticos possuíam tantos sentidos como *archai* ou *logos* no contexto grego, é preciso delimitar o sentido de seu uso. Karbowisk defende que este uso estava associado à necessidade de uma dissociação entre os postulados e os primeiros princípios do domínio moral, além de seguir os critérios da prescrição de um I 6 de ter argumentos válidos (1217a14-6) e premissas verdadeiras (1217a16-7).

Referências bibliográficas:

ALLAN, Jonathan. "Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics". In: MANSION. Aristote et les problèmes de méthode, 1980, p.304-318.

ARISTOTE. Éthique à Eudème. Introduction, text grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2013.

ARISTOTELIS. Ethica Eudemia. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.

ARISTOTLE. Eudemian Ethics – Books I, II, and VIII. Translated with a commentary by MichaelWoods. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ARISTOTLE. Eudemian Ethics. Translated and edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ARISTOTLE. The Nicomachean Ethics. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KARBOWISK, Joseph. "Is Aristotle Eudemian Ethics Quasi-matematical?" In: Apeiron, v.1, 2014, p.1-19.

ÉTICA NICOMAQUEIA X.7 E O CARÁTER INTRÍNSECO DAS AÇÕES MORALMENTE VIRTUOSAS

Mariano Bay de Araújo[34]

É bem conhecida a discussão a respeito de qual seria a concepção de felicidade (*eudaimonia*) sustentada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (EN). Principalmente no livro I e X são feitas afirmações ambíguas que podem ser interpretadas de modo a sustentar uma ou outra concepção de *eudaimonia*. De um modo geral, as concepções rivais são as seguintes: ou a *eudaimonia* é uma única atividade em vista da qual todas as demais são feitas – a contemplação –, ou ela é um conjunto de bens com valor intrínseco – que deve ser composto por, pelo menos, a atividade contemplativa e as atividades moralmente virtuosas. A favor da primeira alternativa, em que a *eudaimonia* é identificada com a atividade contemplativa, parece haver uma forte evidência textual em X.7.

Em EN X.7, quando Aristóteles retoma a investigação sobre a eudaimonia, iniciada no livro I, ele afirma que a t*eleia eudaimonia*[35] é a atividade contemplativa. Para justificar essa identificação, Aristóteles enumera seis características atribuídas à *eudaimonia* e que estão presentes na contemplação. Entre essas características está o seu caráter intrínseco, a propriedade de ser escolhida por si mesma. No entanto, a forma pela qual Aristóteles atribui essa propriedade à contemplação levanta algumas dificuldades.

34 Mestrando em Filosofia pela UFRGS. E-mail para contato: marianobda@gmail.com

35 Prefiro deixar a expressão provisoriamente sem tradução, pois ao atribuirmos um dos três sentidos de teleia (perfeita, completa ou final) poderíamos estar sugerindo uma ou outra compreensão de eudaimonia.

Aristóteles afirma o seguinte:

> apenas a contemplação parece ser desejada por si mesma, uma vez que nada resulta dela além do fato de que se contemplou, enquanto das virtudes práticas, em maior ou menor medida, ganhamos algo para além da ação (1177b1-2)[36].

Aqui Aristóteles afirma duas coisas que estão conectadas e que parecem problemáticas: (1) apenas a contemplação é desejada por si mesma; (2) ganhamos algo, em maior ou menor medida, com as ações de acordo com as virtudes. No argumento de Aristóteles, a razão para (1) é o fato de que nada resulta da atividade contemplativa, além da afirmação (2) também contribuir para (1); e (2) parece ser razão para afirmar que as ações moralmente virtuosas não são desejadas por si mesmas, mas por seus resultados – já que o fato de nada resultar da contemplação é o que faz dela ser desejada por si mesma – ainda que isso não seja explícito no argumento. Dessa forma, parece que está pressuposto no argumento de Aristóteles que como as ações moralmente virtuosas têm algum resultado diferente da atividade, elas são feitas em vista desse resultado; e, sendo feita em vista do resultado, ela não pode ser desejada por si mesma – afinal é desejada em vista daquilo que resulta dela.

Podemos supor que a afirmação de que apenas a contemplação é buscada por si mesma, na realidade, significa que apenas a contemplação é desejada apenas por si mesma e nunca em vista de outra coisa. Isso porque Aristóteles já afirmou que outras coisas são desejadas por si mesmas, inclusive as ações de acordo com as virtudes morais. Desse modo, não faria sentido ele afirmar agora que nenhum outro bem além da contemplação é buscado por si mesmo.

A expressão "desejada por si mesma" nos lembra de imediato a distinção feita em I.7 entre os tipos de fins. Lá Aristóteles afirma que (1) aquilo que é digno de busca por si mesmo é mais final (t*eleioteron*) do que aquilo que é digno

36 As citações da EN são versões minhas da tradução de Roger Crisp, Nicomachean Ethics, Cambridge University Press, 2007. Também foram consultadas as seguintes edições: Nicomachean Etics. Tr. Ross; rev. Lesley Brown. Oxford Univesity Press, 2009; Nicomachean Etics. Tr. H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, Harvard University Press; William Heinemann, 1934.

de busca apenas em vista de outra coisa; e (2) aquilo que nunca é digno de escolha em vista de outra coisa é mais completo (*teleioteron*) do que aquilo que é digno de escolha tanto em si mesmo quanto em vista desse fim. Assim, temos três tipos de fins: aqueles que são buscados em vista de outros fins, aqueles que são buscados por eles mesmos e também em vista de outro fim, e o fim que é buscado penas por ele mesmo e nunca em vista de outro fim. Esse último é a *eudaimonia*, o fim mais final (*teleiotaton*) ou final sem qualificação (*haplos*).

A conexão entre essa passagem e a passagem de X.7, lida da forma como sugeri acima, nos leva a identificar a contemplação com a *eudaimonia*, o fim que é digno de busca apenas por si mesmo e nunca em vista de outra coisa. Além disso, as ações de acordo com as virtudes de caráter seriam feitas em vista da contemplação, já que, de fato, Aristóteles afirma que a virtude, assim como a honra, o prazer e o intelecto, é escolhida por si mesma e em vista da *eudaimonia* (1097b3-5). Esse é um passo importante para uma interpretação da *eudaimonia* como um único bem em vista do qual tudo o mais é feito. Assim, as ações moralmente virtuosas seriam feitas na medida em que contribuem para a contemplação[37].

Pretendo mostrar que não precisamos aceitar essa interpretação da *eudaimonia* como consequência da afirmação feita em X.7. Para isso irei propor uma outra leitura para essa passagem. Mas antes disso, tentarei resolver uma aparente contradição a respeito do caráter intrínseco das ações moralmente virtuosas.

Em II.4, Aristóteles afirma que umas das condições da ação virtuosa é que ela seja escolhida por si mesma:

> ações feitas de acordo com as virtudes são feitas de um modo justo ou temperante não apenas por terem uma qualidade delas mesmas, mas antes se o agente age em um certo estado, a saber, primeiro, com conhecimento, segundo, a partir de uma escolha

37 Essa é a interpretação de Kraut em Aristotle on the human good, Princeton University Press, 1989. Sua interpretação requer, é claro, uma determinada leitura de outras passagens, mas esse é o ponto principal.

> racional, e escolha racional da ação por si mesma, e, terceiro, a partir de um caráter firme e imutável (1105a29-34).

Ou seja, para uma ação ser virtuosa, é necessário que ela satisfaça três condições: (1) o agente deve saber o que está fazendo, (2) a ação deve ser racionalmente escolhida por si mesma e (3) o agente deve ter uma tendência a agir sempre desse modo[38]. Se alguma dessas condições não for satisfeita, a ação não é virtuosa: se o sujeito não tem conhecimento, ele age por ignorância; se não for racionalmente escolhida por si mesma, é apenas um meio para alcançar um fim, não tem valor intrínseco; e se não for resultado de um caráter firme e inabalável, a ação não é um hábito do sujeito, não se tornou sua segunda natureza.

Além disso, uma das principais distinções entre produção e ação é justamente em relação à finalidade da atividade. Em VI.2, Aristóteles afirma que

> todos aqueles que produzem visam uma finalidade, e o produto não é uma finalidade sem qualificação, mas apenas relativo a algo, e instrumental para algo; pois a finalidade sem qualificação é o que é feito, pois agir bem é a finalidade e o objeto de desejo (1139b1-4).

E em VI.5, ele afirma que "enquanto a produção tem um fim distinto de si mesma, isso não pode ser assim com a ação, já que o fim aqui é o agir bem em si mesmo (1140b6)". Ou seja, a ação não visa algo diferente da própria ação, ela tem seu fim em si mesma. A atividade que visa algo diferente de si mesma é a

38 É necessário um breve esclarecimento sobre a primeira e a terceira condições. Que conhecimento é requerido pela primeira condição? Logo pensamos no conhecimento das circunstâncias, que são especificadas ao longo de II: o que, quando, de que maneira, com referência a que, com quem, com que finalidade e quanto (1104b23; 1106b20; 1109a27) Além do conhecimento das circunstâncias, também fazem parte da primeira condição outros três tipos de conhecimentos: de que o ato é virtuoso, das regras morais que estão em jogo e da técnica envolvida na ação. Também é uma condição para que o ato seja considerado virtuoso o caráter firme e inabalável do sujeito, pois é preciso que ele tenha adquirido uma tendência a agir de modo virtuoso, tendo suas emoções educadas e em consonância com sua razão. Cf. SPINELLI, "Revisitando as três condições do ato propriamente virtuoso em Ética Nicomaqueia II. 4". In: doispontos, vol.10, n.2, outubro, 2013, p.343-356.

produção. E o objeto produzido também não é um fim em si mesmo, mas é produzido em vista de outra coisa.

Por um lado, então, a ação virtuosa é escolhida por si mesma, por outro lado ela é escolhida em vista de outra coisa[39]. E por um lado ela não tem um produto como resultado, por outro, ganhamos algo para além dela. Como compreender essas duas aparentes oposições?

Podemos entender as ações do seguinte modo. Uma determinada ação X é ao mesmo tempo descrita como (1) a ação justa e (2) o pagamento de uma dívida. Temos uma descrição que enfatiza o motivo – a ação é escolhida porque é a ação justa – e outra que enfatiza a realização concreta da ação. A ação X, enquanto ação justa, é escolhida por si mesma, mas o que é precisamente a ação justa? Nesse caso, é o pagamento de uma dívida, ou a devolução da quantia emprestada à pessoa que emprestou. Esse é o resultado da ação, além de ser o modo adequado de descrevê-la, pois o importante na ação não é ir ao banco, apertar os botões ou qualquer outro passo que seja preciso para realizá-la, mas o pagamento da dívida. E é isso que realiza concretamente no mundo a ação justa. E o sujeito virtuoso escolhe, digamos assim, pagar a dívida por ser a ação justa a ser feita.

No nosso exemplo, o que o sujeito deseja é o pagamento da dívida. Essa é a finalidade da ação que ele ira realizar e descreve, nesse caso particular, o que é a ação justa. Mas o que é desejado por si mesmo, no caso de a ação ser virtuosa? Certamente não é o movimento de ir até o banco ou de apertar os botões da máquina nem qualquer outro meio para realizar a ação. Os meios são desejados em vista do fim que é o pagamento da dívida. Em certo sentido é o pagamento da dívida que é desejado por si mesmo, mas apenas enquanto especificação da ação justa. Isso porque ao realizar a ação virtuosa, o sujeito não está agindo em vista de outros bens que ele pode obter, como manter seu crédito para pedir mais dinheiro emprestado, ou não ser executado judicialmente por não ter pagado, por exemplo. É claro que esses resultados são desejados pelo sujeito virtuoso, mas não é em vista disso que ele age. Se agir em vista disso, sua ação

39 Isso também é afirmado em III.3, 1112b34.

não é escolhida como um fim em si mesma, portanto não será uma ação virtuosa.

É importante notar que as ações virtuosas operam com bens[40]. Para realizar a ação justa X, eu preciso de dinheiro, e pessoa para quem eu devia é restituída de seu dinheiro. Além disso, ao pagar a dívida, eu mantenho meu crédito, sou reconhecido como confiável e não sofro penalidades por não ter pago. É nesse sentido que se ganha algo em alguma medida para além da ação moralmente virtuosa.

Pelo fato de que são necessários bens, como dinheiro, equipamentos e também outras pessoas para realizar uma ação moralmente virtuosa, há algo de concreto no mundo quando a ação é realizada. E a realização da ação virtuosa – assim como de qualquer outra ação – é a realização de algo concreto no mundo. Mas é preciso notar outra coisa aqui. Um sujeito que não é virtuoso pode realizar uma ação que, sob uma descrição, é a mesma ação que o virtuoso realiza. Um sujeito que paga sua dívida apenas para não sofrer penalidades vai ao banco e aperta os botões da máquina com a finalidade de pagar a dívida, isto é, emprega os mesmos meios para realizar o mesmo fim que o sujeito virtuoso, apesar de ter um outro fim em vista. Assim, em determinada circunstância, um sujeito não virtuoso pode ter a mesma finalidade que o sujeito virtuoso e ainda assim não realizar uma ação virtuosa[41]. Isso significa que ter um resultado não é importante para caracterizar a ação virtuosa, uma vez que o resultado pode ser obtido ao realizar a mesma ação, mas sem virtude – a finalidade de qualquer ação, aliás, deve ser buscada por qualquer pessoa que a realiza[42]. É por isso que,

40 1177a29-31, 1178a29-b2, p.ex.

41 Ambos os sujeitos têm a mesma finalidade imediata: ressarcir o credor. No entanto, o virtuoso a realiza por entender que essa é a ação justa, enquanto o não virtuoso a realiza tendo em vista, por exemplo, não se incomodar. O não virtuoso a realiza como um meio para um outro fim, enquanto o virtuoso a realiza como um fim em si mesma.

42 O resultado é importante para o gênero atividade, dado que tudo o que é feito visa alguma finalidade. Se a finalidade não for alcançada, a atividade não foi bem-sucedida. Isso vale para a ação virtuosa na medida em que faz parte do gênero das atividades, mas ao considerar a ação virtuosa, enquanto uma espécie de atividade, o que é relevante deve ser outra coisa: o que a distingue das demais ações, que são as três condições da ação virtuosa.

para caracterizar a ação virtuosa, o motivo pelo qual a ação é feita é mais importante do que o *que* é feito.

Isto é, não é preciso que um sujeito seja virtuoso para obter o mesmo resultado que o sujeito virtuoso em uma ação. No entanto, o sujeito virtuoso reconhece o valor intrínseco de sua ação; se questionado sobre o a razão para realizar determinada ação, ele responderá que realiza essa ação porque é a ação justa, ou corajosa – e isso é escolher por si mesmo. Por outro lado, aquele que não é virtuoso tem apenas um motivo externo para realizar a ação e não reconhece o bem na realização da ação.

Para esclarecer melhor o ponto é importante explorar outro caso aqui: as ações mal sucedidas. Quando um sujeito vai ao banco para pagar sua dívida – seja ele virtuoso ou não – e o banco está fechado, ou o sistema está fora do ar, ele não consegue pagar a dívida. Nesse caso o sujeito é impedido de realizar a ação que pretendia realizar. O mesmo vale para o caso de, por exemplo, o sistema do banco estar com erro e o dinheiro parar na conta de outra pessoa. Para o sujeito que foi ao banco, pode parecer que a ação foi bem realizada – se ele não souber do verdadeiro destino do seu dinheiro –, mas ela não foi, pois o credor não foi restituído. Em todos esses casos a ação é mal sucedida, o sujeito não consegue pagar a dívida apesar de ter feito tudo o que estava ao seu alcance fazer. E no caso do sujeito virtuoso, que paga a dívida por ser o ato justo, não é diferente. Ele pode satisfazer as três condições do ato virtuoso, mas se acontecer algo que foge de seu controle e o impede de realizar a ação, não há aquela ação virtuosa que ele pretendia realizar[43]. Assim, de alguma forma, o resultado é parte da ação, é aquilo que especifica a finalidade geral da boa ação. Se a ação for mal sucedida, então, aquilo que era desejado por si mesmo não foi realizado. Ou seja, mesmo para o sujeito virtuoso, se sua ação não tem resultado, ela não é uma ação virtuosa[44].

43 É preciso distinguir as diferentes situações que impedem a realização da ação. Se o sujeito foi a um banco sem autoatendimento em um feriado, por exemplo, ele pode até ser um sujeito bem-intencionado, mas certamente não é virtuoso, pois lhe falta sabedoria prática. O caso é diferente se, por exemplo, o sujeito é assaltado no caminho.

44 Isso é diferente de dizer que o sujeito não é virtuoso. O sujeito virtuoso realiza sistematicamente ações virtuosas, mas uma ou outra ação que seja frustrada por algo que era impossível de prever, não faz com que ele deixe de ser virtuoso. Além disso,

Dessa forma, penso que podemos interpretar a determinação do fim concreto que realiza a ação virtuosa como um caso de deliberação não instrumental[45]. Para o sujeito virtuoso, agir de modo justo, corajoso, temperante, ou agir bem em geral é um fim. É algo que é visto por ele como um bem, um objeto de desejo e busca. Mas agir bem é uma descrição vaga de um fim. O sujeito virtuoso por meio da razão prática precisa determinar o que melhor especifica seu fim, já que agir bem descreve em termos vagos o seu fim e a boa ação muda em cada circunstância. Assim, pagar a dívida não é um meio para alcançar o fim da ação virtuosa, mas é a melhor especificação daquilo que o sujeito visa como fim. E, nas circunstâncias concretas de boas ações, é preciso bens materiais para realizar a ação.

Ao afirmar que se ganha algo para além das ações virtuosas, o que Aristóteles deve estar salientando é que algo de concreto no mundo é realizado. Isso difere as ações virtuosas da atividade contemplativa, da qual nada resulta, pois ela não opera com bens. Se fosse o caso de estabelecer o caráter instrumental das ações em vista da contemplação, por que Aristóteles afirma que se ganha algo em alguma medida com as ações enquanto da contemplação nada resulta, em vez de dizer precisamente que aquelas são feitas em vista dessa, que não é em vista de mais nada? Não é claro, na passagem discutida de X. 7, que o resultado referido seja a contemplação. Além disso, afirmar que a ação tem algum resultado não implica que ela seja instrumental em relação ao resultado, pois como já é dito em I. 7, escolheríamos os bens intrínsecos (honra, prazer, intelecto e virtude) mesmo que não tivessem resultados (1097b3-5). Isso mostra que o resultado não está necessariamente ligado à razão para escolher um determinado fim.

O que a passagem salienta, então, é que, diferentemente das ações moralmente virtuosas, a contemplação não opera com objetos materiais, portanto não pode haver nada como resultado da contemplação. Além disso, a realização da contemplação não depende de algo que acontece no mundo com a

certamente é melhor tentar realizar a ação virtuosa e ser frustrado por algo que não havia como prever ou impedir do que nem tentar realizá-la.

45 Como desenvolvido por Wiggins em "Deliberação e razão prática", In: Zingano. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p.126-154.

sua atividade – como o ressarcimento do credor, no caso da ação justa – e que é o objetivo do sujeito que age. A atividade contemplativa satisfaz nossa natureza humana enquanto ser cognoscente[46] e seus objetos são eternos e imutáveis, enquanto a ação moralmente virtuosa opera com objetos corruptíveis e que podem ser de outro modo. Esse é um aspecto em que a contemplação é melhor do que a ação moral – e é isso que Aristóteles está querendo mostrar –, mas isso não significa que, em uma sequência de atividades, a ação moral deva ser realizada em vista da contemplação.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: EDIPRO, 2015.

ARISTOTLE. Nicomachean Etics. Tr. H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, Harvard University Press; William Heinemann, 1934.

ARISTOTLE. Nicomachean Etics. Tr. Ross; rev. Lesley Brown. Oxford Univesity Press, 2009;

CRISP, Roger. Nicomachean Ethics, Cambridge University Press, 2007.

KRAUT, Richard. Aristotle on the human good, Princeton University Press, 1989.

SPINELLI, Priscilla Tesch. "Revisitando as três condições do ato propriamente virtuoso em Ética Nicomaqueia II.4", In: doispontos, vol.10, n.2, outubro, 2013, p.343-356.

WIGGINS em "Deliberação e razão prática", In: Zingano. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p.126-154.

46 Como afirma Aristóteles, na frase de abertura da Metafísica: "Todo homem por natureza deseja conhecer" (980a22).

SOBRE O COMPATIBILISMO EM ARISTÓTELES

Vinícius Cezar Bianchi[47]

Para que se compreendam as questões atuais, sobre um problema tão antigo quanto a própria filosofia, que são as questões que envolvem o problema da vontade livre (ou livre-arbítrio), sendo a vontade livre entendida aqui como a capacidade de um agente deliberar sobre agir de modo x ou ~x; por exemplo, se este agente pode escolher entre cursos de ação diferentes, isto é, se tem possibilidades alternativas no momento de decidir ou não. Porém, se sob hipótese afirmo que um assaltante exige que um indivíduo escolha entre lhe entregar o dinheiro ou perder a vida, defender que o agente esteja sendo livre da mesma maneira que o agente que delibera sobre x ou ~x do primeiro exemplo se torna mais difícil, pois, parece ser o caso de que alguém está a determinar a ação do agente, e o princípio de sua escolha não reside em si mesmo, mas, em algo externo à ele, pois está sob a coerção de uma arma. Portanto, teses compatibilistas e incompatibilistas intentam em estabelecer sob quais condições possíveis um agente delibera de modo determinado ou não determinado, ou de ambas as formas.

Ao elucidar as definições de *incompatibilismo* e *compatibilismo*, deve-se ter em mente basicamente que uma tese *compatibilista* defende que é possível que *liberdade* e *determinismo* são compatíveis entre si; e que nas teses *incompatibilistas*, defende-se o oposto, assim, liberdade e *determinismo* seriam auto excludentes e incompatíveis. As teses *compatibilistas* e *incompatibilistas* podem ser tratadas enquanto termos lógicos de verdade ou falsidade. Nas teses compatibilistas o determinismo e vontade livre são ambas verdadeiras, mesmo

47 Graduando do 6° semestre da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: bianchi.filosofia@gmail.com

que hipotética ou condicionalmente (*soft determism/ determinismo moderado*) e, portanto, compatíveis entre si. De modo contrário, defende-se em teses incompatibilistas que se o determinismo for verdadeiro, necessariamente a vontade livre é falsa, (*hard determinism/ determinismo radical*), ou, se a vontade livre é verdadeira, necessariamente o determinismo deve ser falso (*libertarista*), tornando assim de qualquer modo, determinismo e vontade livre incompatíveis entre si. Os argumentos sustentados em teses deterministas fortes, assumem que o agente está sob influência de causas externas a ele, e que estas orientam sua ação, condicionando-o. Tais condicionantes podem ser históricas, sociais, culturais, como por exemplo, de que os brasileiros por serem colonizados por portugueses, estão determinados a terem como língua oficial o português e não outra. Nascer em determinada classe social, condiciona o agente a possuir os atributos desta determinada classe, e não de outra, ou, nascer submetido a princípios ideológicos ou costumes oriundos de uma comunidade política ou religiosa. Entre outras formas de condicionantes sustentados por *determinista*s radicais estão, por exemplo, as condições biológicas de um indivíduo, como a sua altura, peso, uma intolerância a determinado alimento, doença congênita e até mesmo questões como fome, sede, predisposição genética etc. De todas estas formas de determinismo, o radical simplesmente exclue a possibilidade de haver condições de liberdade para a deliberação de um agente, todos os condicionantes estão relacionados a situações que o agente moral não escolheu, e que se impõem sobre sua realidade, limitando suas deliberações àquilo que o determina.

No que diz respeito aos libertaristas, nenhuma destas formas de condicionantes podem ser aceitas enquanto empecilho para que um agente moral seja capaz de ter em si o princípio da deliberação sob seu poder. Logo, é no agente que reside o princípio da deliberação para, mudar suas crenças ideológicas, políticas, religiosas, ou fazer uma dieta de acordo com as suas restrições fisiológicas, escolher diminuir seu peso, enfim, dito de outro modo, ele sempre será livre para deliberar sob aquilo em que está em seu poder de escolha, do que depende dele, e nisto consiste a vontade livre. Em relação à tese determinista moderada (*soft determinism*), o agente moral não é concebido como detentor pleno do princípio de deliberação de um agente, sem um objeto

causal externo e condicionante como propõem os libertaristas, nem que o princípio de deliberação está sempre externo ao agente moral e portanto t*otalmente determinado* como querem os deterministas radicais (*hard determinism*); entretanto, para os deterministas moderados, a conexão causal de uma tomada de decisão pode estar condicionada a objetos externos do sujeito moral, porém, o princípio da deliberação da ação, ainda sim , depende do agente, na medida em que nada o impede, ou seja, pressupõe uma ausência de coação ou coerção. Ele poderia agir diferentemente, hipotética ou condicionalmente, se suas crenças fossem diferentes, se seu passado tivesse sido distinto. Utilizando-se das distinções supramencionadas, cabe, agora, investigar suas possíveil aplicaçaões em passagens da *Ética a Nicômaco* (EN), abordando especificamente o que concerne à possibilidade do caráter ser um tipo de fator determinante ou condicionante da ação do agente moral, impossibilitando-o de agir de modo livre.

Aristóteles, na EN, parece propor o agente moral em uma perspectiva libertarista, onde aparentemente indica que o princípio de sua ação reside no agente, e, portanto, este é moralmente responsável por suas deliberações. Vejamos a seguinte passagem:

> Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. Assim, por certa virtude está em nosso poder, bem como o vício.Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus (1113b2-b14).

Como visto, parece ser o caso, que ao agente moral é concedida a possibilidade de deliberar e decidir sobre o sim e o não, sobre o agir e o não agir; visto que os fins são objetos do desejo, e os meios objetos da deliberação, cabe ao agente deliberar sobre os meios para atingir os seus fins, e portanto o princípio da ação residiria então no próprio agente, ao menos para aquilo que está em seu poder, possuindo a capacidade de agir diferentemente.

Essas ações, no entanto, com a prática reiterada de uma ação virtuosa ou viciosa, tornam-se hábitos, e os hábitos formam uma disposição de caráter. Assim, aquele que age de modo vicioso/virtuoso por diversas vezes adquire uma disposição que levaria sujeito moral a agir de modo determinado. Logo, seria impraticável agir diferentemente. É isto o que nos mostra, em um primeiro momento, a passagem abaixo:

> O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, não lhe é mais possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, não lhes é mais possível não o serem (1114a10-22).

Como observado, parece ser o caso que o agente moral na passagem (1113b2-b14), está responsável de um modo diferente do da passagem (1114a10-22), pois, no primeiro caso, a responsabilidade de agir deste agente aparenta não estar de modo algum determinado, e, portanto, livre; ao passo que, o agente moral da segunda passagem está condicionado à sua disposição de caráter

adquirida. Vejamos, se um agente moral não pode agir de um modo diferente – ao menos para o injusto e o intemperante- , quando quiser, isso necessariamente não exclui a possibilidade de ele ter sido responsável por deliberar voluntariamente a sua condição intemperante/injusta. Ora, se um agente moral opta por agir de determinado modo que seu caráter seja equivalente a disposição adquirida pelo hábito, ainda sim, o princípio de deliberação residiu em primeiro momento no próprio agente, e, mesmo que o caráter intemperante/injusto tenha uma força similar a natureza, e, portanto, irreversível, este caráter adquirido pelo hábito foi deliberado tal qual tantas vezes foram necessárias para que a disposição se tornasse um fator determinante de sua ação. Neste caso, a responsabilidade moral de um agente não pode deixar de ser imputada por seu caráter estar condicionado pelo hábito que ele mesmo deliberou; mesmo que em um momento posterior já não seja mais apto a ter sua liberdade de deliberação. De modo análogo, o próprio autor menciona que aquele que lança uma pedra, *já não é mais possível recupera-la*, mas que o agente ainda sim deliberou voluntariamente lança-la. A posição compatibilista neste caso, determinismo moderado (*soft determinism*), aparenta ser a mais cabível, pois como acordado anteriormente liberdade e vontade livre são ambas verdadeiras: livres no princípio, e necessárias para a aquisição do caráter, e condicionadas - e, portanto, não livres-posteriormente e, ainda passíveis de irreversibilidade no caso do intemperante/injusto, ou seja, condicionados.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. Ética Nicomáquea. Madri: Editoral Gredos, 1998.4V.

DISPOSIÇÃO E DETERMINISMO EM ARISTÓTELES

Humberto Amaral[48]

A investigação filosófica deste trabalho consiste em pesquisar se a disposição de caráter em Aristóteles pressupõe um determinismo moral e disso fazer com que seja fixado uma impossibilidade de agir diferentemente em nossas escolhas deliberadas. A virtude moral em Aristóteles origina-se dos hábitos que adquirimos durante a formação da nossa educação. A formação do carater moral acontece a partir dos hábitos que possuimos e não pelo ensino como acontece com as virtudes intelectuais. No livro II-2, da *Ética Nicomachea*, fica claro que os hábitos não ocorrem de maneira natural, podem sim acontecer de forma diversa.

> Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, nos aperfeiçoamos pelo hábito (ZINGANO, 2008, 1103ª18-26).

Se não nascemos com nenhum hábito moral, então como aprendemos os critérios de justiça, coragem, ou temperança? Para Aristóteles, obtemos os parâmetros com os outros agentes que conhecemos, ou seja, temos como

48 Aluno do curso de graduação de Filosofia Bacharelado na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail para contato: humberto_amaral@yahoo.com.br

critério as pessoas justas, corajosas e/ou temperantes. Pois como não tem ninguém que nos ensine a ser justos nós sabemos o que é um ato justo a partir das outras pessoas que praticam atos de justiça. Não podemos intuir um ato de justiça, não existe um ideal da ideia de coragem. Sabemos o que é um ato justo quando vemos este acontecendo e criamos um hábito de justiça escolhendo a cada ação de nossos atos, as ações ao longo do tempo criam disposições a partir dos nossos hábitos. Uma disposição é criada conforme as "atividades similares", como é exposto no próximo trecho que será citado, por agirmos sempre de uma certa maneira, acontece como se nos acostumássemos a agir desta mesma maneira. Essa disposição é obtida das "diferenças das atividades", pois as nossas ações são referentes ao que pode sempre ser escolhido entre o sim, ou o não. Mas sobre as escolhas deliberadas será esclarecido logo mais a frente.

Os hábitos são formados a partir de atividades similares,

> Assim também se passa com as virtudes: agindo nas transações entre os homens, tornan-se uns justos; outros, injustos; agindo nas situações de perigo e habituando-se a temer ou a ter confiança, tornan-se uns corajosos; outros, covardes. O mesmo ocorre nos caso dos apetites, assim como no das iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros, intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito. Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades exprimam certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor; de toda importância (ZINGANO, 2008,1103b12-25).

A crítica determinista usa como argumento a passagem acima citada, visto que a educação é um dos fatores mais importantes na nossa formação de caráter. Para Aristóteles quando um hábito gera certa disposição, seja de vícios ou virtudes, o agente moral agirá sempre de acordo com a dada disposição. Se o hábito é assim de "toda importância" e as "disposições seguem as diferenças das atividades", quando obtemos em nossa educação um hábito vicioso, teremos as ações determinadas pela disposição existente, viciosa. Pois as diferenças que

havia nas ações escolhidas será o que acontecerá nas próximas que ocorreriam nas mesmas condições. É completamente concebível e aceitável pensarmos que se agirmos escolhendo "sim" para uma dada atividade, todas as próximas vezes que tivermos a chance de escolher uma ação de natureza comparável às outras passadas acontecerá da mesma maneira, como se criássemos um caráter. Principalmente um caráter moral, já que estamos falando das virtudes morais e que nos habituarmos a agir de certa maneira é determinante para o futuro. Nessa impossibilidade de acontecer de maneira diferente em que são pautadas as explicações deterministas para o agente moral. Pois se agirmos sempre de certa forma perante uma situação, podemos aceitar que agiríamos sempre da mesma maneira dentro das mesmas condições. Mais um argumento determinista é a passagem que Aristóteles compara o acrático, o injusto e o intemperante. Esses agentes morais depois de terem escolhido suas ações até certo ponto da vida de uma dada maneira, pra eles já não lhes é mais possível agir de maneira contrária, pois como será visto na próxima citação, após estarmos doentes não é simplesmente desejando estarmos melhor que a saúde surgirá como em um passe de mágica. Pois anteriormente, quando a saúde ainda não estava debilitada é que tínhamos a chance de ter escolhas que tivessem um seguimento diferente do da doença, do vício. Podíamos ter hábitos saudáveis e dessa maneira ser de acordo com a saúde a disposição criada no caráter moral do agente aristotélico e não de forma contrária. Segue a citação,

> O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, não lhe é mais possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o

> princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem. (ZINGANO, 2008,1114ª9-21)

A possibilidade do agir diferentemente

As escolhas deliberadas são ações voluntárias, isto é, quando temos total conhecimento das circunstâncias que circundam uma ação moral em específico. Para isso é necessário explicar que em Aristóteles, uma escolha deliberada refere-se ao princípio das ações, ou seja, quando o poder de escolher está no agente. O problema filosófico deste artigo esta baseado justamente neste ponto da escolha do agente moral aristotélico que é quando podemos escolher sobre o fazer ou não fazer alguma ação. Pois o que pode impossibilitar o agente moral de agir de maneira diferente em ocasiões da mesma natureza, seria a disposição criada a partir das ações passadas. Essa disposição em Aristóteles age como que um obstáculo na escolha deliberada, pois esta mesma disposição é o que corresponde à determinação das ações. É a disposição do caráter que tem essa característica de incutir uma ideia de "costume", de que se foi sempre de "uma" forma somente, as próximas ocasiões que forem em âmbitos idênticos ou parecidos terão o mesmo caráter que este "costume" têm.

Como foi visto na introdução deste texto, nós criamos uma disposição ao ter uma formação dos hábitos. Pois para podermos agir com a devida razão e termos noção da mediedade relativa a nós, devemos conhecer a situação a qual estamos submetidos a escolher entre agir ou não agir. Se estas escolhas deliberadas são as escolhas que estão com o principio no próprio agente, em que o agente é que é o principio da ação esta escolha deliberada é sim, voluntária, mas menos abrangente que um ato simplesmente voluntário, pois ela(escolha deliberada) se refere ao momento em que quem toma a decisão possui conhecimento das circunstâncias no exato momento da decisão, dessa forma ao escolher ele(agente) o faz de maneira que use a razão para encontrar a mediade, e com isso deliberar sobre o sim e o não, o fazer ou o não fazer da ação moral.

Um ato pode ser voluntário mas não necessariamente uma escolha deliberada. Como uma criança que pode ter uma ação voluntária, mas dificilmente teria uma escolha deliberada.

> Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus (ZINGANO, 2008,1113ª7-14).

Uma comparação da disposição que é voluntária com o principio da ação que é o agente estabele-se com o início da disposição, mas não é mais objeto de escolha do agente depois que esta(disposição) já foi estabelecida. Porque o que está sob o controle do agente é estritamente a escolha deliberada, é sobre esta escolha que discutimos em relação ao agir, ou não agir. Já que mesmo depois de ter criada certa disposição, as próximas escolhas deliberadas por mais que sofram a influência da disposição obtida, elas(escolhas deliberadas) serão sempre questões que abrangem o que pode ser sempre de maneira contrária, decidir entre agir, ou não agir perante uma ação moral. Estas disposições então acontecem determinantemente, mas o seu início sempre será o que está em poder da escolha deliberada do agente e por isso é(a disposição) mais abrangente, que a escolha deliberada que não será nunca determinada pois ocorre sempre pelo que pode ser de maneira contrária. Met. 1046b5: "cada uma das coisas as quais são acompanhadas de razão são igualmente capazes de efeitos contrários". Neste trecho percebe-se que quando usamos a razão para escolher as ações elas se dão sempre no âmbito do que acontece pelo sim ou pelo não, são estes os contrários citados. "o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde" (ZINGANO, 2008,1104ª4-5). Para reafirmar a ideia de que o concernente às ações deliberadas é o que acontece sempre de maneira a possibilitar um agir

diferentemente uso essa outra passagem aristotélica citada por último, em que existe a afirmação de que as ações que nós escolhemos entre agir e não, não ocorre nunca de maneira fixa e é nesse argumento que fortaleço a ideia libertarista do caráter moral. De que as ações que dizem respeito ao escolher entre agir e não agir, não serão determinadas como é comparado pelo próprio filosofo grego quando ele coloca em cotejo o acrático e o injusto. Visto que o acrático poderá curar-se ao longo do tempo. Essa próxima citação de Aristóteles refere-se ao fato de que nas decisões que utilizamos da parte racional para escolher, podemos sempre sermos convencidos a mudar de ideia e com isso posso compreender que uma ação moral nunca será limitada simplismente ao hábito existente. Pois se formos convencidos a agir diferentemente, podemos mudar nossos próprios hábitos. Segue a passagem aristotélica da obra "Muitas vezes os homens, com efeitos são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor" (ARISTÓTELES, Política, 1332b5-7).

Dessa forma, posso concluir que as ações deliberadas de um agente moral não são assim engolidas pela determinação das disposições de caráter. Uma vez que as ações deliberadas são também voluntárias igualmente às disposições, mas estas últimas ocorrem de maneira mais vasta, pois estava no princípio o papel de mudá-las e será sempre o início das disposições alvo de escolha deliberada sobre o agir ou não agir. Então a escolha deliberada não possui o caráter de fixidez, ou de determinante da mesma maneira que possui uma disposição do hábito moral em Aristóteles. Cito uma última passagem para fechar a conclusão deste trabalho, com vistas da ideia de um caráter moral aristotélico que não possui a determinação das nossas ações morais, mesmo que tenhamos criado hábitos virtuosos ou viciosos, da mesma maneira que a nossa saúde, podemos adoecer e por ações "melhor" escolhidas podemos voltar a ficar saudáveis novamente. Fixo então o argumento de que o caráter moral na filosofia grega aristotélica é sempre passível de uma reforma, não será uma coisa fixa mesmo que exista um hábito que nos faça desconfiar da ideia de poder agir diferentemente.

> Porém, as ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, estava em nosso poder nos servir assim ou não assim, por esta razão são voluntárias (ZINGANO, 2008, 1114b30-1115ª3).

Referências bibliográficas:

ZINGANO, Marco; Aristóteles: tratado da virtude moral. ETHICA NICOMACHEA I 13 – III 8/ Marco Zingano- São Paulo: Odysseys Editora, 2008.

EPICURO CONTRA A RELIGIÃO ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE POLÍTICO

Rogério Lopes dos Santos[49]

Introdução

Segundo Epicuro (340 a.C. 270 a.C.), a felicidade (eudaimonía) corresponderia à ausência de turbações (de desassossego) físicas e mentais. Esse almejado estado de imperturbabilidade surge no epicurismo sob os termos da ataraxia – conceito presente também entre os céticos e os estóicos. Dentre as turbações que impediriam a conquista da felicidade, Epicuro elencou a crença popular na existência de deuses que interferiam na vida humana com o intuito de puni-la. Nesse sentido, ele seguiu na contramão daquilo que fomentava, não apenas a tradição religiosa (a qual remonta aos tempos de Homero e Hesíodo), mas também o próprio sistema político vigente na pólis, uma vez que a religião se encontrava incorporada à vida política enquanto instrumento de controle baseado no medo dos castigos divinos. O objetivo do presente trabalho é justamente apresentar a postura filosófica de Epicuro contrária à religião a serviço da política. Para tanto, nos serviremos quer dos seus textos, quer do poema *De Rerum Natura* cujo autor foi o célebre epicurista romano Tito Lucrécio (97 a.C. – 54 a.C.), assim como de alguns comentadores.

49 Aluno em nível de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail para contato: rogeriolopes06@hotmail.com

1- A religião a serviço da *pólis*

Epicuro justifica a recusa da vida política, bem como o afastamento da religião a serviço da *pólis*, com base no seguinte argumento: ambas são condições de perturbação humana e, consequentemente, caminhos pelos quais a felicidade é impossível. Entretanto, Miguel Spinelli (2009) chama a atenção para a ideia de que o distanciamento da vida política proposto por Epicuro não era total. Na verdade, o que ele rejeitava era a participação em cargos públicos e não o afastamento por completo da vida cívica. A partir da divisão das ocupações dos homens apresentada por Epicuro, a saber, as corriqueiras e as políticas, Spinelli afirma que essas duas ocupações se constituem em uma espécie de (*demôtêríon*).

> Daí por que põe em questão a pólis, sobretudo as estratégias de governo que usufruem a ignorância do povo, a fim de insuflar e manter os temores, quer em nome da lei (da ordem estabelecida como justa), quer em nome da crença (da suposta ordem edificada pelos deuses) (SPINELLI, 2009, p.171).

Pensando pelo viés da religião, o distanciamento da política seria devido ao fato da *pólis* usar como artifício de manipulação os terrores que o desconhecimento sobre os deuses causava nos ignorantes. O Estado apontava para a existência de deuses 'intocáveis', inquestionáveis, e zelava para que não houvesse quem os colocasse à prova. Este é o motivo, segundo Spinelli, que levou Epicuro a se contrapor à política e, consequentemente, à religião tal como estava disposta. Contudo, há quem não concorde com interpretações que sigam tal raciocínio, como é o caso de Luciano Canfora (2003).

Frente à interpretação de Spinelli, segundo a qual, a existência de um Estado que fazia uso da religião como instrumento de controle era algo fortemente repudiado por Epicuro, salta aos olhos a afirmação de Canfora que, de certa forma, acaba por justificar a presente análise. Ao realizar uma espécie de distinção entre a crítica à religião feita por Epicuro da crítica feita pelo epicurista romano Lucrécio, Canfora afirma que:

> Lucrécio não manifesta, com referência ao "vulgar" culto dos deuses, aquela submissão indulgente própria de Epicuro, o qual (e Hermarco, seu herdeiro, mais claramente) até mesmo admitia, ou sustentava como aceitável, a sanção religiosa enquanto instrumento de controle (CANFORA, 2003, p.151, grifo nosso)[50].

A afirmação de Canfora tem como base as críticas feitas pelos adversários de Epicuro, os quais, como assinala John Rist (1994), desde a Antiguidade consideraram sua conduta religiosa, ou como incoerente com suas ideias, ou como uma "hipócrita precaução de segurança destinada a proteger os epicureus da impopularidade e do possível perigo causado por sua suposta irreligião" (apud GUAL, 2002, p.179-180). Quanto a essa segunda acusação, tanto Rist quanto Carlos García Gual (2002) não deixam de fazer suas devidas restrições. Para ambos os comentadores essa "submissão" aos costumes locais, para além de um gesto útil para se evitar perseguições e processos de impiedade, ou seja, para além de um "conformismo hipócrita", e enquanto mero formalismo exigido pela lei, não era motivo suficiente para Epicuro proibir aos seus discípulos o culto religioso. Nesse sentido, Gual afirma: "Visto que o importante é a piedade interior, a disposição anímica, provavelmente Epicuro considerava que as manifestações do culto eram atos secundários dotados de um valor simbólico" (GUAL, 2002, p.180).

Gual busca ser preciso ao demarcar os limites entre aquilo que André-Jean Festugière (1997) vai chamar de "religião cívica e religião individual". Enquanto mero formalismo, não haveria impedimento algum no ato de celebrar a divindade local segundo seus ritos, mesmo porque, como afirma Festugière, religião e cidade estavam de tal modo ligadas que o culto rendido aos deuses "envolvia toda a vida do cidadão, do nascimento à morte" (FESTUGIÈRE, 1997, p.3). Contudo, afirma Gual, ao contrário dos demais, o sábio epicureu cultuaria os deuses sem esperar deles outra coisa senão a satisfação pessoal (subjetiva) de tais celebrações (GUAL, 2002, p.180), uma vez que sua "religião individual", por assim

50 É realmente curioso o modo como Lucrécio expressa sua aversão à religião, uma vez que nem mesmo entre as considerações de Epicuro sobre esse assunto são tão firmes e duras. Sobre a denúncia de Lucrécio acerca da retórica perversa e da legitimação de crimes que a religião seria capaz de promover: Cf. LUCRÉCIO, Tito Caro. Da Natureza, 1, vv. 80-100. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

dizer, não estaria baseada em uma mera relação de troca de favores. Sobre esse ponto, encontramos também em James Warren (2009) a tese de que a participação dos epicureus em rituais religiosos não era uma ação hipócrita ou contraditória, como pretendiam seus adversários. Pelo contrário. Ao tomarem parte dos rituais religiosos, os epicuristas tinham por finalidade reforçar a tese de uma visão verdadeira e benéfica da divindade, a qual, não apenas seria livre da ansiedade que induz aos aspectos da concepção comum, mas também que ofereceria uma imagem clara de uma boa vida para a qual todo epicurista poderia aspirar (WARREN, 2009, p.241)[51].

Assim como Spinelli, Benjamin Farrington (1968) parte da discordância de Epicuro em relação à política para fazer o seguinte apontamento: o motivo pelo qual Epicuro rejeitava a participação de seus discípulos nos assuntos do Estado era o de que essa participação impedia que os homens atingissem o estado de ataraxia, finalidade (télos) do homem. Grosso modo, a ataraxia é a ausência de qualquer perturbação, correspondendo, dessa forma, à felicidade. Ao propor que o ensinamento no qual Epicuro dispensava seus discípulos dos assuntos políticos tinha como intenção a ataraxia, Farrington acredita desfazer um engano cultivado ao longo dos tempos por comentadores e adversários da escola epicurista, a saber: a perda de interesse pela política devido à sujeição das cidades gregas ao domínio macedônio. Segundo Farrington, essa "generalização" mal se adapta ao pensamento de Epicuro, pois sugere que, "se Atenas tivesse permanecido livre, ele [Epicuro] poderia ter se tornado um político" (FARRINGTON, 1968, p.17). Uma das chamadas Sentenças Vaticanas legitima a interpretação de Farrington. Lemos na sentença cinquenta e oito: "Liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos" (Epicur. Sent. Vat. 58), pois, do contrário, o cuidado de si acaba por cair para segundo plano impedindo, dessa forma, o alcance da *ataraxia*[52].

51 Giovanni Reale é outro comentador que contribui para essa interpretação segundo a qual Epicuro não foi um hipócrita ao consentir o culto aos deuses. Segundo Reale: "A honra aos Deuses significava, em última análise, honrar o ideal de vida que, no Jardim, ele pregava aos homens e que constituía a marca da sua própria existência". REALE, Giovanni. Filosofias Helenísticas e Epicurismo, p.202. Trad. Marcelo Perine. vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011.

Tal posição negativa de Epicuro frente o campo político em muito se assemelha à crítica platônica presente na *Apologia de Sócrates*. Nessa obra, podemos ler Sócrates afirmando que se tivesse se dedicado à política antes, há muito estaria morto, visto que esse é o fim para todo aquele que se opõe à Assembleia no intuito de impedir que aconteçam coisas injustas e ilícitas na cidade (Pl. Apologia. 19). Assim, Epicuro encontrara já na Academia as bases para sua crítica à política. Entretanto, como bem assinala Farrington, Epicuro diverge de Platão na medida em que busca uma reforma na religião, de modo que proíbe seus adeptos de participarem da política. Dentro do movimento epicurista, a diferença entre Estado e religião já era um fato consumado. "Todos sabiam que eles professavam uma crença nos deuses. A acusação era de que não acreditavam nos *deuses do Estado.* Nessa revolta estava o seu papel histórico", afirma Farrington (FARRINGTON, 1968, p.74).

2- Breve análise sobre a crença de Epicuro nos deuses

A discussão promovida acima inevitavelmente nos leva a uma questão muito polêmica e, portanto, sempre presente no estudo do epicurismo, qual seja: Epicuro acreditava nos deuses? Adversários do movimento epicurista se esforçaram em demonstrar qualquer tipo de 'ateísmo' nessa corrente filosófica. No entanto, como podemos observar até o presente momento, Epicuro não chega a negar o divino, visto que seu problema não parece ser de fato a religião em si, mas sim o modo como os homens a manipulavam. A crítica de Epicuro à religião se restringe à sua deturpação, que ocorre na medida em que os homens apresentam a religião: (a) na forma de mitos, como divulgavam primeiramente aedos e *rapsodos*[53]; (b) enquanto instrumento político; (c) como concepção filosófica incapaz

52 Devemos ter claro, como bem apontou Spinelli, que a proposta de Epicuro a partir de tal sentença não era, de modo algum, excluir a política da vida do indivíduo, mas sim, de "nós mesmos", ou seja, daqueles que buscam uma vida boa nos moldes do que pressupõe o movimento epicurista. SPINELLI, Miguel. Os caminhos de Epicuro, p.170. São Paulo: Loyola, 2009.

53 Os aedos eram compositores que também cantavam seus poemas de cidade em cidade. Muito semelhantes eram os rapsodos, com a exceção de não serem compositores, mas apenas recitadores de epopeias.

de garantir a tranquilidade e felicidade aos homens. O próprio Epicuro em sua Carta a Meneceu afirma que os deuses de fato existem (D.L. X. 123), de modo que ele estaria mais para um 'purificador' da religião do que para um 'ateu' propriamente dito.

A purificação da religião proposta por Epicuro ocorre na medida em que ele apresenta uma noção de divindade que tem como simples 'função' servir de modelo de virtude ao homem. Os homens deveriam se voltar aos deuses no intuito de buscar se assemelhar a eles em suas virtudes, não para pedir favores[54]. Sobre esse mesmo ponto, Festugière chama a atenção para o fato de que antes de Epicuro também Platão teve como objetivo propor uma ideia de divindade diferente daquela tradicional – a qual era constituída pela superstição desde os fundamentos. Porém, isso não significa que Epicuro concordou com os pressupostos de Platão. Na verdade, tais pressupostos lhe pareciam ainda mais insuportáveis que os caprichos dos Olímpicos (FESTUGIÈRE, 1997, p.103). Segundo Festugière, o divino em Platão tinha essa conotação para Epicuro devido representar o inflexível jugo da Necessidade (anágke). Reinholdo Ullmann (2010) esclarece esse ponto ao fazer as seguintes considerações:

> [...] se dos movimentos dos astros se cria uma imagem de necessidade, de destino implacável e, se essa necessidade é atribuída à vontade dos deuses, a conclusão é que todos os acontecimentos, no mundo, principalmente os que afetam o homem, são ordenados por decretos das divindades. Não há como fugir ou subtrair-se a eles. E mais. Visto, muitas vezes, o homem ser atingido pela dor, deve inferir-se que os deuses, com seu ódio, perseguem a humanidade. Essa ideia gera angústia e temor permanentes (ULLMANN, 2010, p.43).

Como bem observou Festugière, essa "angústia e temor permanentes" não se encontravam entre a crença nos deuses Olímpicos. Justamente pela semelhança que os deuses da tradição (Homero e Hesíodo) tinham com os mortais (paixões,

54 [...] "l'homme vraiment pieux ne s'adresse pas aux dieux pour les apaiser ou en obtenir quelque grâce, mais pour s'unir à eux par la contemplation, se réjouir de leur joie, et gôuter ainsi lui-même, dans cette vie mortelle, à leur bonheur sans fin". FESTUGIÈRE, 1997, p.98.

raiva, orgulho, inveja, etc.) é que aos homens era possível uma convivência minimamente 'saudável' com o divino. Qualquer falta para com os deuses antropomórficos poderia ser ressarcida com oferendas, sacrifícios. "Assim, o temor não dominava por inteiro o coração dos homens. Ele estava mesclado com a esperança. Por mais dura que parecia a condição presente, era dado esperar uma sorte melhor" (FESTUGIÈRE, 1997, p.106). Entretanto, o que fazer se os deuses agora são aqueles que fixam imutavelmente o curso das coisas? É no intuito, pois de mostrar que também estes astros apresentados por Platão não possuíam nada de divino que Epicuro disse em uma passagem de sua Carta a Heródoto: "Não se deve também crer que massas de fogo esféricas possuam a beatitude e ao mesmo tempo assumam esses movimentos segundo a sua vontade" (D.L. X. 77). Na mesma carta consta ainda a seguinte afirmação:

> [...] a principal perturbação das almas humanas tem sua origem na crença de que esses corpos celestes são bem-aventurados e indestrutíveis, e que ao mesmo tempo têm vontades e praticam ações e são causas incompatíveis com este seu estado [...] (D.L. X. 81).

Outro ponto que contribui para a presente análise está contido nas considerações de Ullmann. Afirma ele acerca do período no qual Epicuro se encontrava:

> A superstição tomara conta. A prática religiosa replenara-se de temores. Ora, medo escrupuloso dos deuses não é religião, porque esta quer dizer adoração dos deuses, num sentido de reverência e dependência (ULLMANN, 2010, p.37).

Nesta passagem, Ullmann deixa claro dois pontos fundamentais: (a) que Epicuro encontrava-se em um momento histórico no qual a religião grega estava corrompida; (b) o significado real de religião para o grego. Conforme entendemos, não há dúvida de que a crítica de Epicuro não era à religião como um todo. Não encontramos uma desqualificação de Epicuro à religião em si mesma, muito menos uma crítica com relação ao ato de reverenciar os deuses. A posição de Epicuro em relação à religião é mais parecida com a de um 'reacionário', no sentido de contrário (e, por esse motivo, disposto a colocar em crise) à religião

tradicional, bem como contrário ao modo como a religião estava disposta na pólis. Desse modo, a postura de Epicuro exige mais do que um mal emprego de adjetivos do tipo "ateu", tal como pretendiam Plutarco (Plu. Moralia. 1125A) e Clemente de Alexandria (150 d.C. – 215 d.C.) (*Clem. Al. Protrepticus Strom*. I. I.). O "ateísmo" do qual acusam Epicuro certamente não procede. Se Epicuro se apresenta como um "ateu" (*átheos*), isso só pode ocorrer na medida em que entendemos seu 'ateísmo' como a negação da existência de deuses tal como a crença do homem simples a concebia, ou seja, eivada de mitos e superstições (*deisidaimonía*).

Considerações finais

A reflexão empregada no presente trabalho nos leva à seguinte conclusão: na medida em que Epicuro concebia os deuses como seres alheios à vida humana (não puniam e nem premiavam pessoa alguma), ao plano do divino restava a 'função' de modelo de virtude para quem almejava um estado de ânimo que lhe garantisse uma vida boa. Procedendo dessa forma, Epicuro garantia que a indiferença por parte dos deuses não resultasse na indiferença dos homens em relação ao divino, o que, aliás, impede que se atribua à sua Filosofia qualquer adjetivo relacionado ao ateísmo. Os diversos argumentos formulados pelos comentadores que aqui mencionamos são provas de que a proposta de Epicuro não era voltada para a negação dos deuses e, muito menos, como pretende Canfora (2003, p.151), para qualquer espécie de legitimação da ordem estabelecida (pelo Estado) no que diz respeito à religião enquanto instrumento de controle. Ao restringir o campo de ação dos deuses, Epicuro entregava aos homens a possibilidade de reger as suas próprias vidas, e isso obviamente não surge como algo benéfico para quem se aproveita da ignorância e do medo de alguns para controlá-los. Desse fato podemos facilmente conjecturar as razões pelas quais o epicurismo foi tão criticado, bem como tão mal interpretado mesmo por pensadores que, ainda hoje, são tidos como 'clássicos'.

Embora pervertida em seus fundamentos, a religião da tradição, apropriada pelo Estado para seus próprios fins, não era de todo excluída na proposta epicu-

rista de vida religiosa. Seja por artimanha, seja por sincero respeito aos deuses locais, Epicuro parece ter até incentivado a participação de seus discípulos nas festividades religiosas[55]. Porém, como assinalado anteriormente, apenas com o intuito de retirar de tais encontros uma satisfação pessoal, e não para alcançar favores divinos. "É inútil pedir aos deuses o que temos capacidade de conseguir por nós mesmos", afirma Epicuro (Epicur. Sent. Vat. 65). Esse modo de proceder 'liberta' os indivíduos daqueles que se dizem representantes dos deuses (os quais, na verdade, fazem valer suas próprias vontades e interesses), na medida em que garante a possibilidade da autonomia na ação. Não por outro motivo Epicuro afirmava que a liberdade (eleuthéria) seria o maior e mais importante (mégas) dos frutos da independência (autárkeia) (Epicur. Sent. Vat. 71).

Referências bibliográficas:

CANFORA, Luciano. Um Ofício Perigoso. Trad. Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Perspectiva S.A., 2003.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. The Writings of Clement of Alexandria. Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.

EPICURO. Sentenças Vaticanas. Texto, tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Clássicos da Filosofia).

FARRINGTON, Benjamin. A Doutrina de Epicuro. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

GUAL, Carlos García. Epicuro. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LUCRÉCIO, Tito Caro. Da Natureza. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

55 O epicurista Filodemo de Gadara testemunha isso ao afirmar que, para Epicuro, os deuses cívicos deveriam ser honrados. USENER, 2007, frag. 169, p.347.

FESTUGIÈRE, André-Jean. Epicure et ses Dieux. Paris: PUF, 1997.

PLATÃO. A defesa de Sócrates. Tradução de Sérgio Avrella. – 5ªed. – Curitiba: Elenco, 2007.

PLUTARCO. Obras Morales y de Costumbres (Moralia), XII. Tratados antiepicúreos: Contra Colotes, Sobre a imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'. PLUTARCO. Introduções, tradução (ed. Loeb Classical Library) e notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos, 2004.

REALE, Giovanni. Filosofias Helenísticas e Epicurismo. Trad. Marcelo Perine. Vol. 5. São Paulo: Loyola, 2011.

SPINELLI, Miguel. Os Caminhos de Epicuro. São Paulo: Loyola, 2009.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Epicuro: o filósofo da alegria. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2010.

USENER, Hermann Karl. Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccota di Hermann Usener. Trad. e note di Ilaria Ramelli; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2007.

WARREN, James. The Cambridge Companion to Epicureanism. New York: Cambridge University Press, 2009.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA UTILIZAÇÃO DE ARGUMENTOS TÓPICOS NA CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA:

Luana Talita da Cruz[56]

Considerando a cronologia das obras de Boécio estabelecida por L. M. de Rijk[57], seus tratados acerca dos Tópicos são seus últimos trabalhos anteriores a *Consolação da Filosofia*. Assim, tendo em mente que Boécio dedicou-se, principalmente, ao tratamento de obras de lógica de tal forma que é tido como a grande autoridade da Lógica Velha *(logica vetus)*[58] e que, conforme diz Gilson:

> [...] em parte alguma sua autoridade foi mais difundida do que no terreno da lógica. Devemos-lhe um primeiro comentário sobre a Introdução (*Isagoge*) de Porfírio, traduzida em latim por Mário Vitorino, e um segundo comentário sobre a mesma obra retraduzida por ele mesmo; uma tradução e um comentário das Categorias de Aristóteles; uma tradução e dois comentários do De *interpretatione*, um para principiantes, outro para os leitores já mais avançados; as traduções de *Primeiros Analíticos, Segundos Analíticos, Argumentos sofísticos e Tópicos de Aristóteles*; depois, uma série de tratados de lógica: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo bypotbetico, De divisione, De differentis topicis*; enfim, um comentário sobre os Tópicos de Cícero, que chegou incompleto até nós. Pode-se dizer que, pelo conjunto desses tratados, Boécio

56 Mestranda do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: luanadacruz@ymail.com

57 Ver De RIJK, L. M. "On the Cronology of Boethius' Works on the Logic I e II". In: Vivarium, 2. 1964, p.1-49 e p.125-162.

58 Para esclarecimentos, ver SPADE, P.V. A Survey of Mediaeval Philosophy 2000, p.45.

> tornou-se o professor de lógica da Idade Média até o momento em que, no século XIII, o Organon completo de Aristóteles (isto é, o conjunto de suas obras de lógica) foi traduzido em latim e diretamente comentado[59].

Parece razoável considerar como Boécio aplica teorias que comentou e, a partir das quais, desenvolveu interpretações próprias. Mais do que isso, uma vez que o filósofo parece favorecer uma divisão de ciência do discurso (*ratio disserendi)* em descoberta e julgamento, uma melhor compreensão de certas definições pertinentes aos argumentos tópicos faz-se necessária.

Em um sistema do discurso, o julgamento não pode ser separado da própria descoberta uma vez que a própria base do julgamento se encontra na descoberta.

> Pois, sem descoberta, não pode haver nem definição nem divisão, uma vez que se divida ou até se defina uma coisa pela descoberta do gênero ou *differentiae*. Mais do que isso, sem descoberta, não pode haver dedução e, portanto, não haverá o necessário, o plausível e o sofístico, pois esses três são adicionados a descoberta para tornar os argumentos necessários, plausíveis ou sofísticos[60].

Dessa forma, para Boécio, o julgamento de algo como necessário, plausível ou sofístico só existe uma vez que se descubra tal coisa como necessária (verdadeira no sentido em que corresponde à realidade das coisas), possível ou falsa. Indo além, "quando alguém define ou divide uma coisa, ele descobre *differentiae* adequadas para fazer uma divisão ou definição, mas julgamento considera se é o caso que tenha definido ou divido corretamente[61]".

59 GILSON, E. A Filosofia na Idade Média. 2001, p.160.

60 Tradução livre de: "For without discovery, there cannot be definition.or partition, since we divide or even define a thing by the discovery of gnera or differentiae. Moreover, without discovery there cannot be deduction, and so there will not be the necessary, the verisimilar, or the sophistical, for these three are added to discovery so that an argument becomes necessary, readily believable, or sophistical." [274/1045], Livro I p. 26. Boécio. In Ciceronis topica. In: STUMP. E. (ed. e trad.). Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text. 1988.

Quanto ao julgamento, há que se ter em mente que se segue uma subdivisão quando ao que julga. A análise e julgamento do conteúdo não deve ser confundida com a análise e julgamento da forma, de modo que, o próprio Boécio aponta que, mesmo que se a ciência do discurso mantiver a divisão de descoberta e julgamento, é o caso que para o segundo é "algumas vezes julgamento da descoberta em si e algumas vezes julgamento da dedução da descoberta, que é a forma de uma argumentação[62]".

Especificamente no caso dos argumentos tópicos, a importância da necessidade, validade ou verdade de tais argumentos é substituída pela plausibilidade. O filósofo supõe que o a arte do discurso, quando bem aplicada, seria capaz de ensinar o correto julgamento do necessário[63] e do falso de modo que o julgamento do plausível não deveria encontrar dificuldades para aqueles que dominam tal arte. Não apenas os Tópicos deveriam tornar a descoberta de argumentos mais fácil, mas deveriam fazê-lo através de proposições colocadas em dúvida, de modo que se obtivesse uma proposição máxima universal que oferecesse força ao argumento.

Argumentos tópicos são utilizados para responder questões, sendo que, para Boécio, isso se dá, como foi dito, ao colocar proposições em dúvida. Cabe ressaltar que proposições (*propositio*), declarações (*enuntiatio*) e asserções (*proloquium*) são o mesmo e que questões e conclusões são apenas proposições que se diferenciam quanto ao seu uso de modo que apoiam-se na descoberta do necessário para que se possa distingui-las. Assim, uma vez que se saiba o que se pretenda argumentar, se poderia recorrer a uma série de *Differentiae* a fim de encontrar o termo médio do argumento. Conforme Stump aponta:

61 Tradução livre de: "When someone defines or makes a division of a thing, he discovers differentiae suitable for making a division and a definition, but judgement considers wheter he has defined or divided rightly." Idem. [274/1045], [275/1046], Livro I p.26.

62 Tradução livre de "[...] sometimes judgement of the discovery itself, sometimes judgement of the deduction of the discovery, which is the form of an argumentation".Idem. [275/1046], Livro I p.28.

63 Parece ser o caso que Boécio, por vezes, utiliza o termo necessário em oposição ao termo falso de modo que o entendemos aqui como intercambiável com necessariamente verdadeiro.

> As *Differentiae*, então, ajudam a encontrar argumentos por ajudarem a encontrar termos intermediários. Algumas vezes o termo intermediário oferecido é simplesmente uma expressão que pode ser conectada de alguma forma com cada um dos dois termos da conclusão e outras vezes é o termo médio de um silogismo aristotélico demonstrativo. Em qualquer um dos casos, a *Differentia* não especifica o termo intermediário particular a ser utilizado no argumento, mas ao invés disso dá o gênero do intermediário apropriado para o argumento, sugerindo o tipo de intermediário que poderia conectar os dois termos da conclusão. E assim, as *Differentiae* funcionam encontrando argumentos da forma como Boécio descreve: elas não oferecem argumentos particulares, mas um caminho bem fundamentado para encontra-los[64].

Se o argumento é o que produz crença sobre a proposição posta em dúvida através da argumentação, a *Differentia* é o tópico do argumento, ou seja, "é o *locus* do argumento, aquilo a partir do que alguém chama um argumento adequado para a questão em consideração"[65].

Mais do que uma *Differentia*, um argumento tópico apoia-se em uma Proposição Máxima, sendo que tais sentenças podem ser definidas, de modo geral, como verdades auto evidentes. Considerando tais verdades básicas para ciências específicas, tais proposições oferecem força para argumentos derivados delas, mesmo que tais argumentos não sejam formalmente válidos, pois ainda podem tratar-se de argumentos verdadeiros.

Todavia, Boécio não defende o estudo da lógica por si mesma. Conforme aponta em *In Ciceronis Topica*, a lógica deve oferecer um conjunto de regras

64 Tradução livre de "The Differentiae, then, aid in finding arguments because they aid in finding intermediate terms. Sometimes the intermediate provided is simply an expression that can be joined in some way to each of the two terms in the conclusion; sometimes it is a middle term for a demonstrative Aristotelian syllogism. In either case, a Differentia does not specify the particular intermediate term to be used in an argument, but rather it gives the genus of intermediates appropriate to that argument, suggesting the sort of intermediate that could join the two terms of the conclusion. And so Differentiae function in finding arguments much as Boethius says they do: they provide not particular arguments but a reasoned path to finding them" STUMP, E. "Dialectic and Boethius's De topicis differentiis". In: STUMP. E. (trad.). Boethius's De

capazes de permitir que o exercício das virtudes e a condução da a razão à contemplação da verdade.

> A Filosofia dispõe seu trabalho e estudo em grandes assuntos. Utiliza investigação em e contemplação de coisas na natureza bem como das ações nas questões morais; e deseja moldar a moral de tal forma que a razão persuada o homem daquelas coisas que fazem uma vida correta. Assim sendo, a filosofia deve estabelecer nosso julgamento relativo ao governo da vida e ao exercício de nossas faculdades, de acordo com o que a razão determina que devemos aceitar ou rejeitar, fazer ou deixar desfeito. Assim, tanto em contemplação da natureza quanto em deliberação sobre ações morais, a razão segura necessariamente descobrirá a contemplação correta das coisas e planejará como a vida deve ser conduzida. No entanto, a menos que a razão siga por certo caminho, ela, frequentemente, recorreria em muitos erros. A fim de prevenir que a razão seja exercida a esmo e para assegurar que seja praticada de acordo com certas regras, os mais proeminentes filósofos da antiguidade pensaram que seria melhor primeiro discutir cuidadosamente a natureza do próprio raciocínio, de forma que tudo deve ser investigado de modo que possamos usar tal raciocínio purificado e bem ordenado para a contemplação da verdade e exercício das virtudes[66].

Assim, considerando a lógica como um sistema através do qual se descobre e julga não apenas a forma da própria argumentação, mas também seu conteúdo, passa-se a considerar que a aplicação de argumentos tópicos possam oferecer uma leitura alternativa da obra de Boécio.

Tal tipo de argumentos levaria a uma interpretação específica ao expor uma estrutura implícita na argumentação utilizada por Boécio e poderiam ser

---

topicis differentiis. 1978, p.199.

65 Tradução livre de "A Topic is the seat of na argument, or that from which one draws na argument appropriate to the question under consideration." BOÉCIO. "De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. 1978, [1173D-32], Livro I p.30.

66 Tradução Livre. [2.6-2.7], Livro I p. 25. Boécio. "In Ciceronis topica". In.: STUMP. E. (ed. e trad.). Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text.

reconhecidos pela utilização de uma Proposição Máxima ou de uma *Differentia*. Um exemplo disso seria oferecido pelo próprio filósofo, conforme aponta Stump:

(1) (Nenhum) homem sábio deprecia o bem alheio.

(2) Todo homem invejoso deprecia o bem alheio.

(3) Logo, nenhum homem invejoso é sábio[67].

Ainda que tal argumento possa ser um silogismo Cesare na segunda figura, o argumento é muito mais complexo pelo fato de que é atribuído a ele uma sentença máxima, a saber, que coisas cujas definições diferem, diferem elas mesmas. Não apenas Boécio oferece uma Proposição Máxima como indicação que não se trata de um simples silogismo categórico, mas há que se considerar, como Stump ressalta, que o autor utiliza uma proposição indefinida.

> Proposições Indefinidas podem ser lidas tanto como universais quanto como particulares, de modo que a primeira premissa do argumento pode ser entendida tanto como "Todo homem invejoso deprecia o bem alheio" ou "Alguns homens invejosos depreciam o bem alheio". Sabemos, no entanto, que o argumento trata de definições das coisas discutidas e que definições nunca são particulares[68].

Ainda que uma interpretação limitada a proposições particulares e universais seja possível, ela forçaria a leitura do argumento como Cesare na segunda figura, de forma que a Proposição Máxima não teria qualquer relação com o argumento em questão. Mais do que isso,

---

67 Tradução livre de "(1) No wise ma disparages the good of others. (2) Every enviou man disparages the good of others. (3) Therefore, no envious man is wise." STUMP. E. "Dialectic and Boethius's De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. 1978, p.183.

68 Tradução livre de "Indefinite propositions may be read either as universal or as particular; so the first premise of the argument may be taken to mean either 'Every envious man disparages the good of others' or 'Some envious man disparages the good of others'. We know, however, that the argument has to do with the definitions of the things being discussed, and definitions are never particular." STUMP. E. "Dialectic and

Se mantivermos as premissas de Boécio como indefinidas, o argumento dado equivale a:

(4) *Alguém que deprecia o bem alheio* é a definição de um homem invejoso.

(5) Um homem sábio não deprecia o bem alheio.

(6) Toda definição é predicado (primeiramente) de sua espécie e (secundariamente) de todo individuo naquela espécie.

(6^1) Logo, *alguém que deprecia o bem alheio* não é a definição de homem sábio.

(6^2) Tudo que é definido tem uma e apenas uma definição.

(7) Logo, a definição de homem invejoso é diferente da definição de homem sábio.

(8) Coisas com diferentes definições são elas mesmas, também, diferentes.

(9) Logo, um homem invejoso não é sábio[69].

Sendo esse o caso, não apenas a argumentação de Boécio torna-se mais complexa, mas, também, a fim de compreender o que, de fato, o filósofo pretende comunicar, há que se considerar a utilização de argumentos tópicos na Consolação da Filosofia. Principalmente, ao se considerar que o autor considera que tal forma de argumentação, "aponta, de certa forma, o caminho da verdade"[70].

Boethius's De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. 1978, p.183.

69 Tradução de "If we keep Boethius's premises indefinite, the argument he gives amounts to this: (4) One who disparages the good of others is a definition of envious man. (5) A wise man does not disparage the good of others. (6) Every definition is predicated (primarily) of its species and (secondarily) of every individual under that species. (6^1) Therefore, one who disparages the good of others is not a definition of wise man. (6^2) Everything that is defined has one ad only one definition. (7) Therefore, the definition of envious man is different from the definition of wise man. (8) Things whose definitions are different are themselves also different. (9) Therefore, an envious man is not wise." STUMP. E. Dialectic and Boethius's De topicis differentiis. In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. 1978, p.184.

Pode-se considerar o livro III *da Consolação da Filosofia* como um dos livros centrais da obra, uma vez que é, aqui, que Boécio esclarece o que entende por felicidade. Durante a argumentação encontrada na prosa 10, a Filosofia lembra ao personagem do autor que é a lógica que conecta todas as coisas que estiveram discutindo até então, momentos antes de apresentar a ele um argumento inegavelmente tópico.

Ao considerar a felicidade como bem supremo a Filosofia a compara com outras formas do bem, em uma analogia na qual a felicidade seria o corpo e os diversos tipos de bem seriam seus membros e, a partir de tal argumentação conclui que

> Essa mesma felicidade verdadeira é julgada como a mais alta forma de auto-suficiência, o mais alto poder e também a mais alta proeminência, renome e prazer físico. Então: São todas essas coisas, auto-suficiência, poder e o resto, tipos de membros como se de um corpo que é a felicidade, ou eles devem ser entendidos em referência ao Bem, a cabeça do corpo? [...] Então, aceita a seguinte divisão do problema: Se todas essas coisas fossem os membros da verdadeira felicidade, eles também seriam diferentes uns dos outros; esta é a natureza das partes, de modo que eles podem, tal como coisas diferentes, compor um único corpo. E, no entanto todas estas coisas têm sido mostrados como sendo o mesmo. Logo, eles dificilmente são membros; caso contrário, pareceria que (o corpo da) a felicidade seria feita a partir um único membro, o que não pode acontecer[71].

Tal forma de argumentação segue o mesmo raciocino que, no tratado *De topicis differentiis*. Boécio utiliza o tópico (*differentia*) do todo, trandando especialmente da argumentação acerca das partes. A partir de tal argumento

70 Tradução Livre. 1182B 27-28 p.42. Boécio "De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

71 Tradução livre de: "She said: You can add that qualification to all of them. For this same true happiness is judged to be the highest self-sufficiency, the highest power, the highest preeminence as well, and renown and physical pleasure. Well then: Are all these things, self-sufficiency, power, and the rest, certain kinds of limbs, as it were, of the body of happiness, or are they all to be understood in reference to the Good, their head, as it were? 32 I said: I understand what you propose we track down here, but I long to hear what your determination is. 33 So accept this division of the problem, as follows: If all

chega-se a Proposição Máxima "o que existe essencialmente ou permanentemente nas partes individuais deve existir essencialmente ou permanentemente no todo."[72] Ao apresentar tal *differetia*, o filósofo, utiliza um argumento similar, apontando que quatro diferentes virtudes são partes do mesmo gênero, a saber, virtude, mas ainda são espécies diferentes. Considerando que gênero seria o todo e espécie seria a parte, o mesmo parece acontecer no argumento oferecido na *Consolação da Filosofia*.

Mais do que isso, ao aceitar que tais coisas são buscadas por serem percebidas como bens e que, portanto, o que motiva tal busca é o próprio bem, Boécio recorre novamente a argumentação tópica para demonstrar sua conclusão.

> Assim, já que todas as coisas são buscadas pelo Bem, não são as coisas, mas sim o próprio bem que as pessoas desejam. Mas concluímos que a felicidade é a razão pela qual as outras coisas são escolhidas. Disso fica claro que a substância do Bem ele mesmo e a substância da verdadeira felicidade são uma e a mesma[73].

Tendo em mente tal forma de argumentação, parece claro que o que dá força a ideia de bem e felicidade serem o mesmo é o fato de que coisas diferentes exigiriam definições diferentes. Dado que Boécio demonstra que uma mesma

---

these things were the limbs of true happiness, they would also be different one from another; this is the nature of parts, so that they can, as different things, compose a single body. And yet all of these things have been shown to be the same. Therefore, they are hardly limbs; otherwise, it will seem that happiness has been joined together from a single limb, which cannot happen." BOÉCIO. Consolação da Filosofia. Livro III, Prosa 10, 30 –34, p.76.

72 Tradução Livre de "[...] what inheres in the individual parts must inheres in the whole." 1188D 5-6 p.52. Boécio. "De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis.

73 Tradução livre de "Therefore, since all things are sought for the sake of the Good, it is not those things but the Good itself that all people desire. But we have conceded that happiness is the reason why the other things are chosen. From this it is clearly obvious that the substance of the Good itself and the substance of true happiness are one and the same." BOÉCIO. Consolação da Filosofia. Livro III, Prosa 10, 40-42, p.77.

definição se aplica a ambos, a única conclusão disponível passa a ser que aqueles termos tratam da mesma coisa.

Assim, parece ser o caso que, em se tratando dos escritos de Boécio, uma separação temática não apenas dificultaria a interpretação de suas obras, mas, em certos casos, também prejudicaria a compreensão de seus argumentos de forma que tais argumentos pareceriam muito mais simplistas do que de fato o são. Mais do que isso, uma vez que haja preocupação com os argumentos utilizados, parece ser o caso a lógica em Boécio estaria de tal forma entrelaçada com o conteúdo da argumentação que ignorá-la ofereceria complicações desnecessárias conforme o exemplo de Stump sugere.

Referências bibliográficas:

BASIK, N. The Guilt of Boethius. Disponível em: <http://pvspade.com/Logic/docs/GuiltOfBoethius.pdf> Acessado em 20 jul. 2015.

BASKENT, Can. Hypothetical Syllogism in Aristotle and Boethius. Disponível em: <http://www.canbaskent.net/logic/early/syllogism.pdf> Acessado em 10 jul. 2015.

BOÉCIO. "De topicis differentiis". In.: STUMP. E. (trad.). Boethius's De topicis differentiis. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

BOÉCIO. "In Ciceronis topica". In.: STUMP. E. (ed. e trad.). Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

BOÉCIO. The Consolation of Philosophy. RELIHAN, J. C. (trad. e notas). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

GIBSON, M. (ed.) Boethius. His Life, Thought and Influence. Oxford: Blackwell, 1981.

KNEALE, Marta.; KNEALE, William. O desenvolvimento da Lógica. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

LAGERLUND, Henrik. Medieval Theories of the Syllogism. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/medieval-syllogism> Acessado em 02 jul. 2015.

MAGEE, J. "Boethius". In.: GRACIA, J. J. E.; NOONE, T. B. (ed.). Blackwell companions to philosophy: A companion to philosophy in the middle ages. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

MARENBON, J. Anicius Manlius Severinus Boethius. Disponível em: <plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/boethius> Acessado em 15 jul. 2015.

MARENBON, J. Boethius. New York: Oxford University Press, 2003.

MARENBON, J. Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ONG, Walter J. Ramus, method and the decay of dialogue: from the art of discourse to the art of reason. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

SPADE, P. V. A Survey of Mediaeval Philosophy. Disponível em: <//pvspade.com/Logic/docs/The%20Course%20in%20the%20Box%20Version %202_0.pdf> Acessado em 20 jul. 2015.

SPADE, P. V. Boethius against Universals: The Argument in the Second Commentary On Porfiry. Disponível em: <http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf> Acessado em 25 jun 2015.

O ESTATUTO ONTOLÓGICO DO ESTADO SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

Matheus Jeske Vahl[74]

Introdução

O pensamento de Agostinho acerca da natureza do Estado não surge como fruto de um problema teórico a ser resolvido na alçada de uma "teoria política". Os objetivos teóricos do autor flertam entre a Metafísica e a Ética e, tão somente em função de um fato bastante singular, a saber, a queda do Império Romano e a ascenção da Igreja como poder político em seus domínios, que Agostinho precisa dar conta deste assunto. A teoria esboçada aqui pode muito bem se considerar situada exatamente na fronteira de dois mundo. Agostinho está diante do esfacelamento do mundo antigo, porém, ainda bem distante da formação do mundo medieval. Embora em vários aspectos, diversos pontos de sua teoria tenha servido de autoridade para várias posições políticas no medievo, a nosso ver, a teoria apresentada aqui tem vários traços dissimilares às estruturas políticas dos reinos e principados medievais.

Da mesma maneira, Agostinho está distante de uma reflexão de cunho aristotélico, que se sedimentará no Ocidente europeu vários séculos depois de sua morte, entre outros aspectos porque sua referência de estrutura política é absolutamente diversa da que tinha o filósofo grego ao compor sua obra, a "*polis* agostiniana" era bem maior e mais complexa do que aquela com que se

74 Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail para contato: matheusjeskevahl@gmail.com.

preocupava Aristóteles. O Império Romano não apenas pretendia-se uma instituição de domínio mundial, como carregava na ideologia que o justificava, um forte traço divinizador de suas estruturas, havia uma identificação íntima do homem romano com a grandeza que seu Estado representava, além disso, tratava-se de uma força política com pretensões nitidamente expansionista, na verdade, a ideia de expansão e domínio era o móbil político mais forte dos romanos. A obra de nosso autor, sobretudo, nas últimas duas décadas de sua vida, precisa encontrar um sentido para o esfacelamento desta estrutura não apenas política, mas acima de tudo ideológica, na qual os cidadãos projetavam religiosamente a totalidade de sua vida.

Neste sentido, que a escrita de Agostinho aparece com fortes traços propositivos nesta época, especialmente no âmbito moral. O autor leva seu interlocutor a conceber que a estrutura política, seja em que momento histórico ela esteja situada, é uma estrutura apenas histórica e contingente. A reflexão moral agostiniana faz com que a humanidade se reconheça enquanto tal em um âmbito universal que transcende as estruturas políticas historicamente instituídas. Diante de uma estrutura política e ideologicamente falida, Agostinho traz o plano do sentido para o interior do indivíduo. Este movimento que institui um tipo de "universalismo político", sem dúvida, o aproxima mais do mundo político idealizado na modernidade do que dos autores que compunha o referencial teórico político de seu tempo como Aristóteles e Cícero.

A condição do Estado político e o conceito agostiniano de povo

A posição agostiniana acerca da natureza da *civitas política* é construída ao longo de vários momentos de sua obra[75], porém, encontra-se em "*De Civitate*

75 Vale destacar que em De Civitate Dei encontramos a grande da obra agostiniana, sobretudo, no que de refere a seu debate com o mundo intelectual romano da época, porém, seus temas foram amplamente debatidos nos Sermões e Cartas escritos entre os anos 410-430. Neles Agostinho, enquanto lider religioso e também político que vinha se tornando, trata de forma bastante concreta estes temas com seus interlocutores, antes de sistematizá-los sob a égide de seu amplo projeto metafísico da realidade. Estes textos estão publicados em: Agostinho (1983).

Dei" a elaboração mais acabada desta questão. Esta obra toma forma no contexto de seu embate com os intelectuais romanos, Agostinho faz uma ampla análise crítica dos grandes nomes do pensamento latino quanto à fundamentação da República, inclusive Cícero, naquilo que concerne aos fundamentos da República romana entendida como "coisa do povo", isto é, uma sociedade fundada em interesses e direitos coletivos sob o prisma de uma justiça unificadora[76]. Na visão de Agostinho, esta República nunca existiu de forma autêntica porque a justiça a que se reportava era de caráter imanente, ou seja, se mantinha unicamente no bom funcionamento das estruturas políticas, ao passo que a "verdadeira justiça" é a que decorre do próprio Deus, autor da ordem, que ensina a vera pietas como autêntica moralidade sobre a qual pode se estabelecer uma sociedade em sua genuína coletividade.

> Onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. [...]. Com efeito, não podem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito emana da fonte da justiça, é falsa a opinião de quem quer que sustente ser o direito o que é útil ao mais forte. [...]. Não há direito onde não há justiça e, por consequência, não há república onde não há justiça [...]. A verdade é que se não se serve a Deus a alma não pode com justiça imperar sobre o corpo, nem a razão sobre as paixões. E, se, no homem considerado individualmente não há justiça alguma, que justiça pode haver numa associação de homens composta de indivíduos semelhantes? (AGOSTINHO, 2012 v.2, p.488-489).

A moralidade de um Estado não é um valor intrínseco à sua constituição. Neste ponto o autor se afasta decisivamente de qualquer tipo de jusnaturalismo que possa compreender a moralidade como sendo inerente à boa prática da vida política, ao contrário, se esta é de alguma forma possível resulta da virtude cultivada pelos indivíduos em sua vida pessoal. Trata-se aqui de um corte na concepção de justiça afirmada por Cícero. Enquanto o pensador romano colocava a justiça como condição essencial para que um determinado povo exista, Agostinho opera uma dissociação entre povo e justiça e, ao identificar a mesma com Deus, igualmente dissocia a realidade social da realidade do valor.

76 Sobre este ponto ver: Rossato (2009).

Logo, o Estado não contém em si seu valor moral, este depende da adesão que seus cidadãos realizam à verdadeira justiça. Assim, que Agostinho pôde afirmar: "Roma não são seus muros, seus palácios e seus exércitos, Roma são seus cidadãos que vivem na verdadeira virtude"[77]

Este posicionamento permite a Agostinho olhar para o Estado como uma estrutura política de caráter formal e independente da moralidade que concerne à religião. O Estado para ele é tão somente uma estrutura objetiva que se forma a partir de um consenso legal entre os cidadãos que almejam a paz social, logo, em sua natureza, ele não se forma de um princípio metafísico de justiça e de valor e, por isso, não pode garantir os valores morais sob os quais os indivíduos devem agir, este papel concerne unicamente à religião, ao Estado cabe apenas a ordenada atribuição de poder com o devido respeito às regras instituídas pela convenção social estabelecida pelos homens.

A relação ontológica onde o homem reconhece os princípios metafísicos nos quais se fundamenta a ordem criada e pelos quais ele deve agir, se estabelece no interior de sua alma. É na relação entre a alma como realidade incorpórea e espiritual e a divindade que o homem pode contemplar a Verdade e a partir dela, unicamente, discernir os princípios morais de seu agir[78]. Para Agostinho a interioridade é o âmbito da moralidade porque é nela que se descobre a Verdade, a realidade concreta e tudo o que nela se produz, inclusive a estrutura política que regula a vida dos homens deriva deste âmbito, melhor dizendo, depende dele, porque para Agostinho a "virtude política" é tão somente uma consequência da virtude moral[79].

77 Texto pronunciado por Agostinho no Sermão 81.

78 Sobre este ponto ver: Oliveira e Silva (2006) e Agostinho (2010).

79 No Lº I de sua obra "O Livre Arbítrio" Agostinho trata da diferença entre a lei temporal e a lei eterna. Mostra como a segunda é depende da primeira e seus princípios, os quais sao compreendidos de modo excelente pela razão humana. Agostinho chega a apontar que não fosse a condição que se estabelece à humanidade em função do pecado original, o homem poderia viver feliz, na virtude, unicamente compreendendo os princípios da lei eterna em seu interior, sem a necessidade de elaborar leis temporais mutáveis e contingentes.

Sob esta perspectiva, podemos afirmar com Cotta (1960), que no pensamento de Agostinho, "o Estado se revela como uma realidade axiológica neutra em sua objetividade estrutural, mas neutra no sentido de aberta, de disponível, seja ao valor ou ao desvalor, porém, não indiferente" (COTTA, 1960, p.53, tradução nossa). É preciso ter presente que Agostinho percebe a origem do Estado sob o prisma do pecado original[80], isto é, da presença do mal inerente às estruturas humanas. Analisando os códigos de conduta dos romanos ele diz: "Que homem sensato compara esta república, já não digo ao Império Romano, mas a um palácio de luxúrias" (AGOSTINHO, 2012, v.2, p.105). Uma vez sendo formada pela comunidade humana, a estrutura política está sujeita à defectibilidade própria do homem após a "queda", o que não significa que ela seja em si um "mal", mas em sua situação de neutralidade encontra-se suscetível ao não cumprimento da verdadeira justiça por parte de seus cidadãos. Sobre esta justiça que Agostinho é levado a conceber um conceito diverso do que predomina na República Romana. Ao invés de se definir pela pertença à justiça de uma determinada comunidade, povo não é senão

> aquela associação de homens que obedece a Deus, a saber, que vive a fé e age segundo a caritas. Em outros termos, a estrutura política tira seu fundamento essencial, a sua expressa condição de existência de um sumo princípio metafísico, isto é, religioso (COTTA, 1960, p.33, tradução nossa).

O que define a identidade de um grupo de pessoas é, portanto, a ação moral a que estes indivíduos se inclinam, mais precisamente neste caso, sua adesão ou não *à vera pietas*[81]. Para Agostinho um Estado pode ser simplesmente justo ou injusto, mas nunca totalmente neutro, por isso, sua sobrevivência depende dele

80 Sobre o conceito de pecado original ver: Rigby (2001).

81 Newton Bignotto (1992) comenta que com o cristianismo agostiniano temos uma grande revolução na concepção política da antiguidade, pois, a partir da perspectiva da interioridade e da lei eterna, o homem deixa de se reconhecer na pertença a uma coletividade imediata como a estrutura política da polis, ou mesmo mais ampla como o Império Romano, mas ainda de caráter exterior, e passa a conceber sua identidade em um plano metafísico onde sua alma liga-se diretamente ao Deus que princípio único da realidade, através de um processo pessoal e íntimo que em certo sentido pode prescindir das estruturas exteriores de organização da vida social dos indivíduos.

recorrer à verdadeira justiça a fim de obter a verdadeira eticidade, isto, contudo, depende mais diretamente de seus cidadãos do que propriamente de suas estruturas legais. Para ele há uma clara distinção entre justiça natural e a justiça revelada da qual decorre a eticidade. Em sua essência, o Estado realiza a justiça natural, fruto da associação entre os homens, o que pode ser realizado de maneira independente da fé com respeito à ordem natural das coisas. Assim, o Estado não é uma estrutura essencial à moralidade na medida em que primariamente depende dela para sua própria sustentação enquanto estrutura humana.

Esta posição se evidencia na forma como Agostinho percebe a falência do próprio Império Romano cujo desmantelamento das estruturas foi a consequência concreta da falência moral de seus cidadãos. Tal concepção encontra-se em consonância direta com sua teoria do "pecado original". Como qualquer operação dentro do universo humano, a cidade política refletia esta condição que sinaliza a presença do mal na história e a situação romana não foi diferente.

> Que resta, pois, dos velhos costumes, que segundo Ênio, garantiam a continuidade da república romana? Agora vemos que se encontram em desuso e de tal maneira relegados ao esquecimento, que não apenas ninguém os estima, como nem sequer se lembra deles [...]. Roma jamais foi república porque jamais conheceu a verdadeira justiça [...], verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é Cristo, se nos agrada chama-la de república, uma vez que é também "coisa do povo" (AGOSTINHO, 2012 v.1, p.108).

O "povo" a que ele se refere não se restringe a uma comunidade pertencente a um determinado Estado, pode até mesmo se identificar com ele, mas seu vínculo unitivo é anterior, se dá no plano moral, onde o autor situa a dimensão religiosa. Logo, não cabe em seu pensamento a ideia de um Estado teocrático no estrito sentido do termo, porque a dimensão política e a dimensão moral em Agostinho, por mais que se aproximem, não se fundem. A moralidade influencia na purificação das estruturas da *civitas politica*, na medida em que estas estruturas são um meio pelo qual a *vera pietas* pode se realizar. Contudo, até

mesmo em virtude do pecado original, Agostinho não crê que qualquer estrutura política criada de forma natural pelo homem possa encerrar em si a plenitude da verdadeira justiça.

Todavia, isto não significa que Agostinho fosse moralmente indiferente ao Estado político, embora não acreditasse estar na vida política o único caminho de felicidade para os homens, ele concebia que os cidadãos deveriam buscar a purificação moral do Estado. Este ponto reforça uma diferença essencial entre o catolicismo agostiniano e outras vertentes religiosas da época como o cristianismo de cunho donatista. Enquanto o segundo via-se como uma classe de homens puros que deveriam proteger-se das estruturas humanas que representavam o mal, para Agostinho a perfeição da condição humana era um objetivo a ser permanentemente buscado, porém nunca plenamente atingido nesta condição espaço-temporal em decorrência da marca deixada pelo pecado. Por conseguinte, as estruturas políticas não deveriam ser abandonadas, mas assumidas e moralmente transformadas pela ação dos cidadãos, não sendo tomadas como "o fim", mas colocadas em direção a um fim metafísico que é a verdadeira justiça, única forma de garantir a aspiração mais natural da condição humana que é a paz.

O Estado não é, portanto, "mal em si", porém, participa de toda característica da natureza humana viciada pelo pecado e, por isso, termina por refletir a origem mística da cidade terrena. Contudo, em Agostinho, há uma diferença nítida entre o Estado e a cidade terrena que remete à origem metafísica de ambos. A civitas terrestre tem origem na queda do primeiro homem do que redunda o pecado original, o Estado é uma criação natural do homem, cujo caráter instrumental visa tão somente manter a paz e contribuir para a preservação da ordem moral. Concretamente falando, o Estado não é bom nem mal, apenas "de direito, e suas instituições não podem impedir que, em última análise, os indivíduos sejam moralmente livres frente ao bem e ao mal" (COTTA, 1960, p.90, tradução nossa).

Neste sentido, que sua civitas política pode ser considerada teocrática unicamente no sentido do fim a que tende a existência de seus cidadãos, pois, do ponto de vista natural, o Estado abriga sob a guarda das mesmas estruturas

políticas, tanto bons quanto cativos, seu sistema torna-se teocrático na medida em que a finalidade da estrutura política passa a ser o aperfeiçoamento interior dos cidadãos em vista da verdadeira justiça cuja fonte remete ao Deus revelado no cristianismo, ou seja, a virtude não consiste, como para os donatistas, no repúdio à humanitas, mas no reconhecimento de sua incompletude frente ao Bem. Do que decorre que

> para Agostinho se pode, até se deve, pronunciar o juízo de valor sobre o Estado concebido não mais como categoria da existência, mas realidade vivente humana. Em outras palavras, o interesse de Agostinho pelo problema do Estado não se restringe à definição da natureza, mas se estende à indagação sobre o critério de justiça que seja aplicável ao Estado [...]. Em suma, o que interessa a Agostinho não é tanto definir o Estado, mas estabelecer qual Estado é realmente justo (COTTA, 1960, p.66, tradução nossa).

Tal concepção se sustenta em um horizonte bem claro, na efetividade do que ele denomina *vera pietas*. Trata-se da moralidade dos cidadãos cuja portadora por excelência é a religião cristã. Ao Estado, cabe tão somente o papel de mediador. Neste sentido, emerge a figura do governante como "liderança" de um povo no cumprimento de seu fim. Agostinho não identifica seu conceito de civitas terrena com o Estado, a cidade terrestre é mais ampla e diz respeito diretamente a maneira como os homens, desde o pecado original, vem afastando-se de Deus em busca da sedimentação de seu próprio poder. Uma das manifestações disto para o autor é a luta travada entre os homens pelo poder temporal, inclusive entre irmãos. Ele encontra em Caim e Abel, depois em Rômulo e Remo uma espécie de arquétipo conflituoso que inevitavelmente vem marcando todas as cidades políticas ao longo da história.

> O fundador da cidade terrena foi fraticida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso, não é de maravilhar que haja tal exemplo, ou, como diriam os gregos, tal arquétipo sido imitado, tanto tempo depois pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser a cabeça da cidade terrena, senhora de muito povos [...]. Invejou-o simplesmente com a inveja diabólica que os maus invejam os

> bons [...]. O acontecido com Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma [...]. E em cada homem a carne apetece contra o espírito e o espírito contra a carne. Por isso, a concupiscência espiritual deste pode lutar contra a carnal daquele como bons lutam contra maus entre si (AGOSTINHO, 2012 v.2, p.212-213).

O problema do poder é central para Agostinho, entretanto, ele analisa tal aspecto em uma dimensão mais ampla do que o âmbito meramente político de disputa pelo mesmo. Para ele este é tão somente um sintoma de uma condição conflituosa situada de forma mais profunda na condição humana marcada pelo pecado original, o que nos leva a conceber o quanto para Agostinho a efetividade da vida moral não se reduzia simplesmente à instituição de um "Estado teocrático". Uma posição assim exigiria a crença de que a instituição estatal conteria em si os mecanismos necessários para a salvação do homem, algo absolutamente inconcebível para ele. Mesmo que seja possível falar de algum tipo de "perfeição moral" referente ao Estado, esta é, por sua vez, sempre relativa e dependente da que é vivida pelos cidadãos.

Da mesma forma, a religião mediante sua instituicionalização através da Igreja não poderia de forma alguma se configurar nestes moldes ao Estado, sob pena de perder sua identidade. A *civitas celeste* se trata de um povo mais amplo do que o que está nos limites do catolicismo ou de quaisquer Estado político, sua identidade encontra-se em uma relação moral de fundo ontológico que se estabelece na interioridade, por isso esta *civitas* não pode ser demarcada temporal, deve antes de tudo ser entendida como a manifestação histórica de um parâmetro moral cuja raíz está na lei eterna revelada aos indivíduos em sua interioridade[82].

Ao Estado e ao governante, cabe a missão de conduzir seu povo à concórdia e à *Beatitude*, não divinizando a cidade política, mas contribuindo para que os homens encontrem através dela sua felicidade. O Estado, na visão de Agostinho, não possui a justiça em sua essência, mas deve contribuir para que seus

82 Sobre este ponto diz Costa (2009, p.180-191) que em Agostinho os conceitos de civitas celeste e civitas terrestre precisam ser distinguídos dos conceitos de Igreja e Estado. Ambos os conceitos de cunho moral se relacionam, mas não se confundem com as respectivas instituições temporais.

cidadãos se voltem para ela. Logo, "a fadiga do governante cristão é inútil se ele se ocupa apenas dos aspectos terrenos da vida associativa e não daqueles espirituais, isto é, do modo de ser dos governados" (COTTA, 1960, p.93, tradução nossa). O governante para Agostinho deve ser um homem necessariamente virtuoso, voltado para a justiça e que viva a vera *pietas* de modo que possa não apenas conservar na paz seu povo, mas conduzi-lo a ela.

Um ponto nevrálgico desta posição de Agostinho é uma percepção, tipicamente cristã, de que toda autoridade política exercida na terra vem de Deus, "não no sentido de que Deus tivesse investido poder diretamente, mas no sentido de que a autoridade é expressão necessária daquela organização social que a própria natureza humana exige para sobreviver" (COTTA, 1960, p.122, tradução nossa). Mesmo não defendendo um amálgama entre o Estado e a religião, o que acarretaria em uma direta intervenção da força estatal na intimidade de seus cidadãos, Agostinho entende que é responsabilidade do Estado promover o bem comum através de leis justas e que, através delas, o Estado deve contribuir para a boa educação dos cidadãos na virtude[83]. Seu grande parâmetro moral é a lei eterna, porém, esta não é aprendida pela estrutura legal do Estado, mas apenas pela razão interior, que pode ou não, transformar temporalmente a estrutura política.

Considerações finais

A concepção de Estado que encontramos na obra de Agostinho bem poderia nos remeter para vários séculos adiante de seu tempo, sobretudo, por um conceito fundamental exaustivamente trabalhado pelo autor, a ideia de povo como uma associação de pessoas cujo vínculo unitivo não está nos limites das estruturas políticas de uma *civitas*, nem mesmo nos elementos simbólicos que compunham os valores comuns de uma determinada nação ou *polis* no mundo

83 Sobre este ponto ver Lº I de "O Livre Arbítrio", onde Agostinho mostra que o mal não provém de uma má educação, pois toda educação é boa ou nem é educação, mas perversão. Igualmente ele entende que a lei se não for justa não é lei, mas uma forma de desvio das paixões humanas. Aqui ele apresenta uma íntima imbricação entre educação da alma, lei e vida virtuosa.

antigo ou ainda nos reinos medievais. Vislumbrando uma relação ontológica entre a alma e o princípio da realidade que nomeia como o Deus cristão, ele faz surgir, como grande parâmetro moral para o homem histórico, a lei eterna que se revela na interioridade da atividade racional. Esta não exige mais a identificação a um povo, entendido a partir de critérios externos como raça, nacionalidade ou pertença a uma determinada divindade própria de um grupo restrito, porque pertence à interioridade dos indivíduos.

Com esta migração do elemento unitivo da vida moral do exterior para o interior, Agostinho amplia a universalidade do critério moral de pertença de um indivíduo a um povo, na medida em que concebe que esta lei eterna está revelada na interioridade de cada ser racional em qualquer tempo e lugar. Com isto, a estrutura política de um Estado fica para ele, em grande medida, relativizada e instrumentalizada a um fim metafísico mais amplo que transcende todos os valores exteriores que possam ser representados pelo símbolo estatal. Este se subordina a um povo, cujo fim está representado na civitas celeste como destino de toda a humanidade.

Referências bibliográficas:

AGOSTINHO. A Cidade de Deus. v.1 e 2. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO. "Sermones". In: Obras completas de Saint Agustín. Tomo VII. Trad. Miguel Fuente Lanero. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1981.

AGOSTINHO. "Cartas". In: Obras completas de Saint Agustín. Tomo VIII. Trad. Lope Cilleruelo. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1986.

AGOSTINHO. Solilóquios. Trad. Audair Fiorotti. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO. O Livre Arbítrio. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BIGNOTTO, N. "O Conflito das liberdades: Santo Agostinho". In: Revista Síntese Nova Fase. Belo Horizonte: FAFICH, v.19, n.58, 1992, p.327-359.

BROWN, P. Santo Agostinho: uma biografia. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

COSTA, M. Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho. São Paulo: Loyola, 2009.

COTTA, S. La Città Politica di Sant'Agostino. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

DOUGHERTY, R. "Caída de Roma". In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.200-202.

FORTIN, E. "De Civitate Dei". In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.268-278.

HINRICHSEN, L. E. "Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz". In: Revista Civitas Agostiniana. Porto, v.1, n.1, 2012, p.34-58.

HORN, C. Agostinho: conhecimento, linguagem e ética. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008.

OLIVEIRA E SILVA, P. "Deus creator omnium: tempo da enunciação e sentido da história". In: RODRIGUES, J. A. (org.). Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus. Porto Alegre: EST, 2006, p.18-26.

MARROU, H. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris: Boccard Éditeur, 1938.

MIRANDA URBANO, C. "Santo Agostinho e a Queda de Roma". In: OLIVEIRA, F. (org.). A Queda de Roma e o alvorecer da Europa. Coimbra: University Press, 2013, p.229-240.

RAMOS, M. F. T. A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho. São Paulo, Loyola, 1984.

RIGBY, P. "Pecado Original". In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo. Burgos: Monte Castelo, 2001, p.1018-1029.

ROSSATTO, N. D. "Escolha e Justiça: A alternativa de Agostinho". In: Ethica cadernos acadêmicos. Rio de Janeiro, v.16, n.2, 2009, p.185-199.

A IGUALDADE E AS POTÊNCIAS DA JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Isabel Pinheiro Amorim da Silveira[84]

O presente texto faz parte de uma pesquisa inicial a respeito das características específicas a respeito da noção essencial de justiça exposta por Santo Tomás de Aquino em sua questão 80 da segunda parte da segunda parte da Suma Teológica através de suas potencialidades. Partindo da análise das potências aplicadas às virtudes conexas a justiça, a este tema serão expostos de forma sintética assuntos abordados em seus escritos sobre o *De veritate*[85] nas questões 16 e 17 que tratam especificamente da *synderesis* e consequentemente da *conscientia* onde se investigam noções próprias do agir moral[86], suas relações com os hábitos, atos e as próprias potências em uma abordagem prática da moral. Essa correlação exposta por Santo Tomás seguirá a doutrina e a

84 Mestranda pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato:

85 Quaestiones disputatae De veritate: Questões disputadas sobre a verdade.

86 Os conceitos de relacionados a ocorrência da vontade má tiveram origem com Santo Agostinho, porém este tema retornou com intensidade no século XIII, através de discussões dos comentadores acerca do manual teológico de Pedro Lombardo (Sententiae). Ocorrendo então uma distinção entre synderesis e concientia (originalmente tratadas como sinônimos) através das discussões feitas sobre os comentários de São Jerônimo da história bíblica de Caim (Gn. 4), essa distinção foi compreendida e desenvolvida por diversos teólogos, Santo Tomás, seguindo seu mestre também fez questão unificar a ação humana através da visão aristotélica do raciocínio prático e da doutrina paulina da vontade humana afim de mostrar a função dessas expressões no seu esquema de conceitos da ação.

influência de seu mestre Alberto Magno[87] a respeito da introdução da *synderesis* à tradição aristotélica.

Utilizando-se do seu seguimento dos estudos a respeito da virtude da prudência, Santo Tomás desencadeia com a justiça o conjunto de valores que as variações morais independentes (ações e paixões) podem tomar e de que forma operam essas escolhas virtuosas tomadas através do discernimento e da decisão oriundas da principal virtude cardeal[88]. Desta forma, a justiça terá um papel de mediação, seja entre pessoas ou de uma vida social a fim de promover o bem comum através da orientação ou retificação das ações por seu intermédio.

Suas questões fundamentais a respeito desta virtude, assim como basicamente todo seu tratado acerca da moralidade, encontram-se embasadas em sua maioria na Ética Aristotélica, conforme podemos perceber em sua própria definição de justiça conforme cita o Aquinate "A justiça é o *habitus*, elo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito". – Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia em seu livro V: " a justiça é o *habitus* que leva alguém a agir segundo a escolha que faz do que é justo"[89] (Suma Teológica, q. 58, resp.)

A partir da necessidade dos hábitos com relação a retidão dos atos e formação de uma consciência moral e capacidade de reparação e aperfeiçoamento da virtude através de seus potenciais e sua breve relação com a equidade, explicitaremos o tratamento específico da igualdade nesta virtude que à traz como objetivo.

Cito Santo Tomás como forma introdutória a respeito da sintetização dos tópicos que se seguirão no decorrer desta exposição:

87 Frade Dominicano, filósofo, escritor e teólogo. Foi um dos primeiros a comentar as obras de Aristóteles, e também Avicema e Averrois. Foi professor de Tomás de Aquino na Universidade de Paris.

88 Para Santo Tomás a virtude da Prudência é a principal das virtudes cardeais.

89 "Quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constante et perpetua voluntae ius suum unicuique tribut. – Et quase est eadem definitivo cum ea quam Philosophus ponit, in V."

> E como o homem é, por natureza, um animal político, as virtudes cardeais, enquanto nele existentes segundo as condições próprias de sua natureza, se chamam políticas, ou seja, praticando-as o homem procede corretamente na gestão das coisas humanas (Suma Teológica, q.61. a.5, resp).

A importância da justiça no âmbito das virtudes

Com o intuito de buscar primeiramente expor o caráter de importância para a virtude da justiça citado por Santo Tomás de Aquino, destaco um trecho abordado por este em sua questão 61 da I-II em seu artigo primeiro no *respondeo*:

> Ora, a virtude humana, como já foi dito, chama-se virtude segundo a perfeita razão do termo, aquela que exige retidão do apetite, pois não só produz a potência de agir bem, mas causa também o próprio exercício da boa ação. Ao contrário, segundo a imperfeita razão do termo, chama-se virtude aquela que não exige a retidão do apetite, por que só produz potência de agir bem, sem causar o exercício da boa ação. Ora, é certo que o perfeito é mais importante que o imperfeito e por isso as virtudes que asseguram a retidão do apetite são tidas como principais e é o caso das virtudes morais [...]. Logo, é correto afirmar entre as virtudes morais, as chamadas de virtudes principais ou cardeais.

Desta forma centralizando a temática na importância das virtudes, onde cabe salientar e retomar que a justiça para Santo Tomás é considerada a principal virtude cardeal[90], depois da virtude da prudência, e, que as virtudes cardeais são aparentemente as bases de sua ética. Em suas Questões disputadas sobre a Virtude[91], o Aquinate destaca as condições principais para a *razão do ato virtuoso*:

90 Virtudes cardeais são aquelas nas quais se funda a vida humana.

91 Quaestiones disputatatae De virtutibus, questões atribuídas ao segundo período de ensino de Tomás de Aquino em Paris.

i) Que a substancia do mesmo esteja modificada em si mesma e, por isso, o ato se diz bom, com uma relação da devida matéria existente, ou como revestidas das **devidas** circunstâncias.

ii) Que o ato seja **devido** ao se relacionar com o sujeito, a partir do qual se adere ao sujeito.

iii) Que o ato seja **devido** ao modo proporcionado por algo extrínseco assim como está para o fim.

iv) Se dá a partir do conhecimento.

Conforme Tomás que as três primeiras condições provêm da parte do que é dirigido pela razão, e a quarta já é explicita na razão, ambas condições corroboram com o que fora descrito pelo Filósofo em seu livro II da Ética.

> Portanto essas quatro coisas, isto é, o conhecimento que dirige, a retidão, a firmeza e a moderação, ainda que sejam requeridas em todos os atos virtuosos, todavia cada uma delas tem uma certa principalidade em algumas matérias e atos especiais (Ibid. q.5, a.1, resp., p.187).

Importante neste ponto notar o sentido de dever abordado por Santo Tomás, e sua profundidade em relação a elevação do ato humano em seu sentido de elevação do ato virtuoso. Trataremos deste caráter novamente no conceito de *synderesis* ao qual daremos seguimento posteriormente.

Como complemento informo que Tomás informa que para esta aplicação são necessárias as interposições a seguir:

i) O **conselho**, onde o homem se aperfeiçoa pela virtude da *eubolia* que é uma boa conselheira.

ii) O **juízo** sobre o aconselhado e o juízo, nesta com referência direta ao livro VI da Ética, o homem se aperfeiçoa pela *synesis* e a *gnomem*, com as quais o homem faz bons juízos;

iii) Premeditar sobre o agir, pertence à razão prática.

De acordo com essas notas a respeito das virtudes, de modo semelhante ao que destaca na sequência destas caracterizações Santo Tomás expõe acerca das coisas que conduzem à justiça os seguintes fatos:

> [...] a retidão do ato por comparação com algo extrínseco, tem razão de bem e louvor, inclusive naquilo que pertence ao uno conforme ele mesmo, mas é louvado maximamente nas coisas que são relativas a outro, isto é, quando o homem retifica o seu ato não apenas nas coisas que pertencem a ele mesmo, mas também no que se relaciona com os outros (Ibid. q. 5, a.1, resp. p.188).

Sob esta perspectiva o Aquinate ainda destaca que a virtude da justiça está na vontade e é uma das únicas potências juntamente com a prudência, a fortaleza e a temperança, que podem ser princípios do ato humano, isto é, do ato voluntário. Logo, determina a justiça como toda retidão dos atos humanos:

> [...] a justiça pela qual nos ordenamos aos outros, não é relativa às próprias paixões, mas relativas às operações pelas quais nos comunicamos com os outros, assim como são a compra e a venda e outras operações semelhantes. [...] E, por isso, assim como no homem há uma força apetitiva sem a paixão, isto é, a vontade, e duas, porém, com a paixão, isto é, o concupiscível e o irascível, do mesmo modo, há uma virtude cardeal que ordena ao próximo, mas duas que ordenam o homem a si mesmo (Ibid. q.5, a.1, resp. arg.7 p.192).

Fica claro neste ponto que a justiça para Tomás se trata de uma virtude específica que volta nossas ações para outrem inserindo uma aparente ordem de razão nas operações, ou seja, esta virtude então media certa equiparação nas relações morais relativas a ética e a política, bem como um bem viver social, pois pela justiça as coisas próprias se distinguem das alheias, e esta deve ser utilizada de forma universal entre os seres.

Partes potenciais da virtude da justiça

De fato, algo que adquire maior potencial torna-se cada vez mais próximo da perfeição, neste sentido depois de elucidar a importância desta virtude colocamos em questão o que a torna ainda mais perfeita como tal, capaz de mudar e elevar o ser humano a sua capacidade máxima de bondade, conforme cita Santo Tomás de Aquino:

> Ora, como a justiça retifica as ações humanas é claro que as torna boas. E como Tulio declara, "é sobre tudo por causa da justiça que os homens são chamados bons". Daí se vê, como acrescenta na mesma passagem: "Nela, refulge o máximo esplendor da virtude (Suma teológica, q.58, resp.).

Em se tratando do aspecto da potencialidade aplicado a moralidade - "propriedade pela qual os atos humanos se acham conformes com a regra ideal da conduta humana"[92] - Santo Tomás, expõe duas características principais das virtudes anexas a uma virtude principal:

i) Que as virtudes devem ter algo em comum com a principal.

ii) Que lhes falta algo da virtude principal na sua perfeita natureza.

Assim, expõe em sua resposta a questão 80 da Suma Teológica "Como a justiça é uma virtude que se refere ao outro, conforme foi dito acima todas as virtudes referentes ao outro, poderão ser anexadas à justiça por esse mesmo motivo".

Parece que existem alguns débitos oriundos da virtude da justiça em sua atribuição natural, o que não impede um ser de ser justo, apenas se exige uma complementariedade em sua vida virtuosa, com relação aos débitos relativos a outrem, de acordo com a concepção de justiça medieval[93], existe a necessidade de outras virtudes conexas a justiça, como poderemos perceber no que segue:

92 Conceito extraído do Vocabulário de Filosofia R. Jolivet como significação da palavra Moralidade.

93 Dar a outrem o que lhe é devido.

a) Não se pode dar a Deus tanto quanto se deve.

Com relação a esta argumentação Santo Tomás se utiliza dos textos de Cícero[94], onde salienta o acréscimo de *religião* a justiça com relação a prestação de cultos e cerimônias.

b) Não se retribui em igualdade aos pais, por tudo deles recebido.

Com base neste esclarecimento de Aristóteles, Tomás acrescenta a noção de diligencia aos consanguíneos exposta por Cícero novamente e acrescenta então a virtude da *piedade*.

c) Conforme Aristóteles não se retribui em igualdade a virtude dos outros.

Acrescenta neste ponto a virtude da *veneração*.

Com relação a **especificidade dos débitos**, para a complementariedade ao devido por justiça, buscando novamente recorrer a outras virtudes a fim de elevar uma principal, tornando cada vez mais próximo o alcance da virtude perfeita, consideram-se então os seguintes débitos:

i) **Débito legal**: consiste em retribuir aquilo que é determinado por lei. Este débito pertence a justiça como virtude principal.

ii) **Débito moral**: exigido pela honestidade da virtude.

Esse débito implica necessidade, sem este débito não se conserva a honestidade dos costumes. Este também pode ser considerado da parte do devedor. Logo, exige do ser uma transparência seja por palavras ou atos. Desta forma acrescenta-se à justiça a *veracidade*.

Podendo referir-se também a quem se deva o débito, relação ao merecimento relacionado a algum ato ou fato considerado grandioso, acrescenta-se então à justiça a *gratidão*. Porém, por algum ato ou fato considerado danoso em se tratando de males, acrescenta-se à justiça a *punição*.

94 Marco Túlio Cícero, 106 a.C, Roma, foi filósofo, orador, escritor, advogado e político romano.

Em um terceiro momento, mais diretamente situado ao débito especificamente moral, não havendo nenhuma obrigatoriedade legal se retoma a honestidade, com o intuito de ampliar seu potencial e da mesma forma sem esta ampliação a manter conservada, pertencem a este débito a *liberalidade, a afeição, a amizade* e outras virtudes semelhantes.

É notória a amplitude das virtudes que conexas a justiça, complementam e tornam ainda mais perfeita esta virtude principal, a clareza das colocações de Tomás de Aquino diante dos débitos por necessidade concernentes a estas virtudes nos remetem ao que está acima do sujeito ao qual se atribui tais virtudes, no que transcende a o rigor da justiça e ao que regula as relações sociais. O aprofundamento da noção de dever permite que exista a correlação de uma virtude com o grau de importância da justiça com as demais reiterando seu caráter fundamental, bem como direciona o seu sentido para o ser e a direção que dá para suas ações conforme se eleva em relação a perfeição das virtudes.

A igualdade e sua relação com a virtude da justiça

Começo novamente a introdução de um novo tópico com mais uma citação de Tomás a qual parece elucidar a questão e relação de igualdade ao longo de seu tratado da justiça:

> É da essência da justiça dar ao outro o que lhe é devido, de modo equitativo, como também se viu anteriormente. De dois modos uma virtude que se refere a outra é deficiente quanto a razão da justiça: de um modo por lhe faltar razão de igualdade; de outro, por lhe faltar razão do devido (*Suma teológica* q.80 a. Único).

Diante do exposto não se consegue atingir ao que me parece plenamente a igualdade na relação a dar ao outro o que lhe é devido, embora a conexão da justiça com as demais virtudes relativas ao outro seja direcionada para ampliar a equidade do agir moral.

Acerca da equidade Santo Tomás introduz a temática, nas respostas as objeções da questão 80, onde:

- Na resposta à terceira objeção com relação às virtudes anexas destaca a equidade que foi citada por comentadores menores e não citada por Cícero que cita apenas a verdade como possivelmente conexa, porém equidade pertence a *epieikeia* ou a amizade.

- Em resposta a quarta objeção o Aquinate comenta as nove virtudes anexas à justiça[95] citadas por Andrônico Peripatético[96], das quais somente a punição é citada por Cícero reforçando que algumas das virtudes são pertencentes a estrita justiça. A justiça particular a boa comutação que consiste no hábito de guardar a igualdade nas comutações, a justiça legal, no que se refere às obrigações que devem ser obedecidas por todos cabe a virtude legislativa.

- Quanto à resposta a quinta objeção reitera que a *epieikeia* que está anexada à justiça legal.

Assim retomo novamente a questão 61, no artigo terceiro, em sua resposta destaca que "o bem da razão, tal como afirma nas ações enquanto retas e devidas, se encontra principalmente nas trocas ou distribuições que tem com os outros com igualdade". De forma a manter o caráter legal no tema da igualdade, não se desviando da importância do caráter da equidade potencializando-o com relação à amizade, ou seja, elevando-o referente à sua conexão com a justiça, Tomás parece destacar a perspectiva de perfeição da igualdade, uma vez que para ele a amizade se trata da mais bela forma de amor, com relação a justiça a perfeição da igualdade corroboraria com a ideia cristã (Agostiniana) de uma dedicação transcendente à virtude da justiça a fim maximiza-la.

> O amor da verdade busca o ócio santo; a necessidade do amor assume a atividade justa. Se ninguém impõe tal fardo,

95 Conforme Questão 80, artigo único, objeção 4, são anexas a justiça: liberalidade, benignidade, punição, bondade, piedade, reconhecimento, santidade, boa comutação e legislativa.

96 Ou Andrónico de Rodes, 60 a.C, Grecia, filosofo grego da Escola Peripatética.

> entreguemo-nos a descobrir e a contemplar a verdade; mas se é imposto, aceitemo-lo por dever de caridade.

Conceito "Tomista" de synderesis e sua participação na igualdade e na potencialidade da virtude da justiça

Retomando a perspectiva tomista de que a justiça se dirige a reta razão dos atos humanos, bem como o seguimento de uma lei natural, utilizo-me das palavras do Aquinate para enfatizar o próximo aspecto a ser tratado, para que possamos identificar de maneira clara sua correlação com tal virtude:

> Para que possa haver retidão nos atos humanos, é necessário que haja neles um princípio permanente, de uma retidão imutável, à luz do qual sejam examinadas todas as obras do homem, e que seja de tal sorte que esse princípio permanente resista a tudo o que é mau e dê seu assentimento a tudo o que é bom. Esta é a sindérese, cuja função é desaprovar o mal e inclinar ao bem; deve-se conceder ainda que a sindérese não pode pecar (De veritate q.16 a.2).

Obviamente Santo Tomás estava imerso no universo cristão, o que o levava a valorizar a retidão dos atos a fins de potencializar o ser como virtuoso, sob o fato de que as circunstancias por sí não podem alterar ou até mesmo determinar a qualidade moral dos próprios atos, em se tratando da justiça a virtude da vontade adentamos ao conceito de synderesis que juntamente com a conscientia foram inseridas no vocabulário medieval latino do século XIII conforme descreve MacIntyre a respeito dos ensinamentos de Pedro Lombardo: "suas discussões das visões opostas sobre de que modo a vontade pode ser má, frequentemente conduziam discussões sobre synderesis e conscientia.

Em um primeiro momento esses termos eram sinônimos, longas discussões foram tomadas a este respeito até que Santo Tomás:

> [...] tendo aceitado a visão de Aristóteles do raciocínio prático e o desenvolvimento da doutrina paulina da vontade humana falível feito por Agostinho, tem de integrá-los numa única compreensão, unificada e complexa, da ação humana como tal, ele também não pode evitar a tarefa – nenhum professor da Universidade de Paris poderia tê-la evitado – de mostrar a função de expressões tais como intentio, synderesis e conscientia no seu esquema geral de conceitos da ação (MACINTYRE, p.202).

Baseado nas concepções morais aristotélicas e buscando assimilar as verdadeiras exigências da justiça, por assim dizer um aprofundamento a respeito da autoconsciência da razão tornado o ser capaz de avaliar a responsabilidade por sua ausência, Santo Tomás descreve a sindérese como uma potencialidade particular da razão e afirma que a synderesis é infalível (De veritate 16,2), a esse respeito cito Macintyre novamente:

> A alegação de Santo Tomás nesse caso é: qualquer juízo moral ou prático falso, que toma o bem pelo mal, se examinado suficientemente, acabará por se revelar derivativo, mesmo que inicialmente não pretende sê-lo. Ele não está apelando para a qualidade psicológica da evidência ou para a intuição, nem negando que a operação de synderesis, ao determinas a ação de alguém, possa ser prejudicada pela força distratora de alguma paixão que nos conduz a ignorar o que, de fato, sabemos (Ibid.16,3).

Santo Tomás considera synderesis como uma disposição natural acerca da nossa apreensão mais básica dos preceitos de sua lei natural, complementa a disposição do ser com relação a suas operações agregando um valor potencial a virtude da justiça trazendo juntamente com essa a racionalidade pratica das ações e aperfeiçoando-a para o seu fim.

Através deste conceito exposto diante de uma suposta doutrina da intenção e da consciência, aqui claramente abordado de forma sintética, com fins apenas de justificar os atos que direcionam a reta razão, enaltecendo a virtude da justiça e elevando as condições de igualdade através da proximidade de perfeição gerada por essa potencialidade, concebem através da synderesis um sentido moral para as operações e aprofundamento do senso do dever para uma

mediação política e social claramente voltada ao natural em seu sentido de ordenação jamais esquecido pelo Aquinate em seus textos.

Considerações finais

Ao longo de seus escritos Santo Tomás sempre destaca a importância das virtudes com relação a moral, e o movimento dos atos humanos para um devido fim podemos dizer que aí se encontra uma natureza ética de uma forma política: a justiça, seja para com os outros seres humanos em relação a nossa razão prática, seja para com Deus, abordando é claro os aspectos de sua teologia intimamente ligados com sua filosofia.

Torna-se possível através destas observações ainda em um processo inicial identificar como principal intuito a restauração ou até mesmo a implantação de uma igualdade, para fins de uma analogia dos aspectos do processo prudencial, explicitando as virtudes que potencializam o ato justo demonstrando uma aproximação de um processo igualitário, quer seja para com a mediação das virtudes para com o próprio ser através da exploração de uma teoria especificamente aplicada a razão prática aplicado através do aperfeiçoamento da reta razão.

A implantação de um hábito moral reto, por conclusão do raciocínio prático que tem sua possibilidade de erro na conclusão do juízo anulada pela synderesis, enfatizando as noções de dever como princípio necessário na educação e nas virtudes não poderia servir senão para detalhar e tornar ainda mais ricas as características da moralidade em Santo Tomás de Aquino trazendo o bom juízo que nos direciona para a perfeição do bem viver e à busca da felicidade.

> Com efeito, diz o Filósofo no livro V da Ética, que muitos realmente podem servir-se da virtude por uma causa própria, contudo não podem fazer aquelas coisas que são relativas aos outros. E, por isso, sob esta perspectiva, a justiça é posta como uma virtude principal, pela qual o homem se adapta e é adequado, de um modo devido, aos outros, com os quais tem de comunicar (Ibid. q. 5, resp. p.188).

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco/ Aristóteles; Tradução do Grego de António de Castro Caiero. São Paulo: Atlas, 2009.

HUGON, Padre Édouard, O.P. Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais. / Padre Édouard Hugon O.P.; trad. Odilão Moura, D. – Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1998.

JOLIVET, Régis. Vocabulário de Filosofia. Tradução e prefácio Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro, RJ: Agir, 1975.

LE GOFF, Jacques e Jean – Claude Schimitt. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc,2006.

MACINTYRE, Alasdair. Justiça de quem? Qual racionalidade? São Paulo, SP: Loyola,1991.

THOMAS AQUINAS. Quaestiones Disputatae de Veritate. Edition by Joseph Kenny, O.P. 1953. Disponível em: <http://dhspriory.org/thomas/QDdeVer.htm>. Acesso em: 02 nov.2015.

TOMAS DE AQUINO. As virtudes Morais – Questões disputadas sobre a Virtude/ Santo Tomás de Aquino; Tradução de Paulo Faintanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Eclesiae, 2012.

TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica. Vol. I. 1.ed., São Paulo: Loyola, 2003.

TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica. Vol. IV. 1.ed., São Paulo: Loyola, 2005.

TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica. Vol. VI. 1.ed., São Paulo: Loyola, 2005.

O CONCEITO DE PAZ E O ESTADO LAICO EM MARSÍLIO DE PÁDUA

Thiago Rodrigues Silveira[97]

Introdução

São significativos os confrontos entre o poder temporal (os reinos) e o poder espiritual (a Igreja Católica Romana) durante a Idade Média. Exemplo da disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o rei francês Filipe, o Belo, bem como do Papa João XXII e do Imperador Ludovico da Baviera. Marsílio de Pádua (1280-1345), médico e filósofo, tem papel de destaque nas questões relativas a disputa entre o poder espiritual e o poder temporal no século XIII, tendo sido um dos principais opositores a teoria da plenitude do poder papal. Para Marsílio, essa teoria era o principal motivo de perturbação da paz social (pax), sendo geradora de discórdias entre os reinos.

Na sua principal obra, *O Defensor da Paz* (concluída em 1324), o filósofo paduano busca restaurar a paz e a tranquilidade na sociedade civil, o que passa pela construção de uma teoria que fundamente a unidade do poder. Dessa maneira, ele defende uma separação dos poderes do reino e da Igreja, do governante e do Papa (no qual, o segundo deve estar submetido ao primeiro no plano temporal). O paduano, caracterizando a paz como a tranquilidade na esfera civil, acredita que a mesma só pode existir enquanto a sociedade for organizada racionalmente através das leis. Essa sociedade civil ou política, na

97 Mestrando em Filosofia pela UFPEL. Bolsista CAPES. E-mail para contato: thiago.rge@gmail.com.

qual os cidadãos com o objetivo de conseguir uma vida boa e são capazes de satisfazer essas necessidades, é denominada pelo filósofo como *communitas perfecta*.

A questão do Estado laico imbrica-se na teoria política do filósofo de Pádua. Ao dar ênfase a paz enquanto tranquilidade na esfera civil, buscando tornar possível nesse mundo à obtenção de uma vida suficiente (vitae sufficientia) e, defendendo uma separação entre Reino e Igreja, assim como, de certa forma, fé e razão, Marsílio busca, além de desmantelar o poder da Igreja, construir uma cidade (civitas) propícia para uma paz duradoura, na qual o todo é maior do que suas partes. Ou seja, apropriando-se de elementos da teoria política aristotélica, ele defende uma concepção naturalista da civitas, na qual a mesma, em seu estado ideal, deve estar organizada tal qual um ser vivo, onde cada parte distinta e proporcionalmente ordenada do organismo deve exercer sua função numa permuta recíproca em função do todo (a civitas é mais importante do que suas partes separadas, de maneira que o clero tem a mesma importância que as outras classes que compõe a sociedade)[98].

A ruptura marsiliana: o conceito de paz

A paz é um conceito chave para os filósofos na Idade Média, sendo considerada como o maior de todos os bens. A mesma também é a base da teoria política marsiliana. *O Defensor da Paz*, por exemplo, começa com uma citação de Cassiodoro, ministro do rei Teodorico, sobre o assunto:

> Todo o reino deve buscar a tranquilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das

98 "Além das verdades já mencionadas e evidentes por si mesmas, destaco esta proposição comumente aceita: o todo é maior do que a parte. Tal asserção é verdadeira, tanto na grandeza ou massa quanto na virtude ativa ou na ação. Conclui-se, pois, efetivamente, que o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante pode discernir com mais clareza o que se deve escolher ou rejeitar do que qualquer um de seus grupos sociais separadamente, pois esta como aquela proposição se equivalem" (MARSÍLIO DE PÁDUA, O Defensor da Paz, I, XIII, 2).

> ciências. É ela que, multiplicando a raça dos mortais, mediante uma sucessão regenerada, aperfeiçoa as possibilidades e cultiva os costumes, sugerindo-nos a idéia de que o ignorante desconhece tais bens porque jamais os procurou. (MARSÍLIO DE PÁDUA, O Defensor da Paz, I, I, 1)

Assim, a paz, para Marsílio, é uma das causas pelas quais os homens reuniram-se na sociedade política, representando um elemento central para a construção de uma vida suficiente. O fim último do Estado, ou civitas, assim, é o de propiciar ao homem a paz, a tranquilidade na esfera civil. De maneira que, para tal, a mesma deve estar organizada através da reta razão.

A partir daí, podemos afirmar que são dois os fatores que caracterizam a ruptura marsiliana: primeiro, o filósofo de Pádua distancia-se de seus contemporâneos, como João Quidort e Dante Alighieri, pois estabelece um guia com meios para agir em prol da paz, enquanto os outros estavam focados em um plano de discussões menos prático; segundo, devido ao seu enfoque em um conceito de paz desvinculado de conteúdo teológico, dado que, a paz terrena deve ser erguida na esfera temporal (do contrário, não haveria sentido na sociedade política) e é responsabilidade de todos os cidadãos que compõe a civitas (a paz depende que cada um dos grupos formantes da cidade façam aquilo que lhes é proposto). Essa última acepção da paz choca-se com à tradição crista. Sobre essa questão, afirma Torres:

> A Revelação Cristã, potencializando a concepção greco-romana de paz, ou seja, em linhas gerais, a realização do homem, a designou como a plenitude da realização, o acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios salvíficos de Deus. Aceitando assim os valores humanos e sociais da concepção profana de paz, a Revelação ultrapassava-os, para elevá-los a uma nova dimensão, mais ampla e escatológica: o Reino de Deus. Com efeito, se no pensamento clássico a paz é compreendida, sob um ponto de vista natural, como o estado oposto à guerra, possível de ser alcançado numa comunidade humana (pólis/civitas), na Bíblia, ela é vista, fundamentalmente pelo seu lado místico, como a vida em plenitude, só possível em Deus e na sua plenitude (TORRES, 2003, p.166).

Dessa forma, embora inserido em um período de cristandade, e não negando o fim último e sobrenatural, o filósofo paduano, em seu projeto filosófico, rompe com essa concepção de paz advinda da Revelação. Para o patavino, a felicidade, e, por conseguinte, a paz de que o cientista político deve se ocupar para a fundamentação da civitas, é a paz terrena, dado que, a felicidade transcendente pode ser discutida, mas não racionalmente comprovada. Nesse sentido, o paduano defende um poder de origem temporal, na convergência mútua das vontades daqueles que compõe a sociedade. De maneira que, é a partir disso e especialmente de sua caracterização das leis, que ele busca realizar um guia para a realização e manutenção da paz. Conforme Strefling:

> A teoria política marsiliana é realmente uma novidade, no sentido de que está fundamentalmente livre da teologia. Isso era impossível naqueles anos em que todos os pensadores políticos, ainda que críticos da hierocracia, contudo não conseguiam libertar-se da presença da teologia. Marsílio, na Primeira Dictio, consegue construir uma teoria sobre a civitas, baseando-se na tradição filosófica e na razão natural, sem recorrer à Revelação. Ele quer libertar a idéia de sociedade submissa à hierocracia e, sem negar que a sociedade civil também é cristã, pretende colocar o clero no seu devido lugar, segundo sua compreensão do que seja a civitas (STREFLING, 2002, p.146).

Para situar a ruptura marsiliana com a tradição cristã ocidental, faz-se um breve paralelo entre as concepções de paz inseridas na mesma. No Antigo Testamento, podemos caracterizar a paz (*shalom)* como um estado de perfeição e comunhão com Yahweeh. No Novo Testamento, a paz pode ser compreendida como ordenação e harmonia, sendo, simultaneamente, uma realização impossível ao mundo terreno[99]. De maneira que, a paz vem da união com Jesus Cristo e excede todo o pensamento humano[100].

99 "Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo dá. Não se perturbe nem se intimide vosso coração." (Jo 14,27); "Eu vos disse tais coisas para terdes paz em mim. No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!" (Jo 16,33).

100 "Então a paz de Deus, que excede toda a compreensão, guardará os vossos corações e pensamentos, em Cristo Jesus." (Fl 4,7).

Já Santo Agostinho possui uma concepção de paz que perpassa a Idade Média: a paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem. Afirma o bispo de Hipona:

> Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os governantes e os governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem (pax omnium rerum tranquilitas ordinis) [...] (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.402-403).

Dessa maneira, embora reconheça a paz como proposta por Agostinho, a paz na civitas de Marsílio se caracteriza sumariamente enquanto a tranquilidade externa e, somente indiretamente, da paz interna enquanto um conceito metafísico. Assim, se para Agostinho a corrupção humana é tão profunda que jamais haverá verdadeira paz na natureza humana sem a graça divina, Marsílio tenta construir um guia para a organização da civitas através de uma acepção naturalista da *pax*.

Santo Tomás de Aquino se filia a concepção agostiniana de paz, afirmando que a essência da mesma está em uma ordem prévia presente na natureza dos seres (ordem ontológica) e, ao mesmo tempo, numa "numa permanente invenção (ordem ética e social) pela prática sincera e promoção decidida da verdade, da justiça, da solidariedade, da liberdade e do desenvolvimento material e cultural, componentes maiores de uma paz que se pretende sólida e eficazmente estabelecida" (STREFLING, 2010, p.154-155). Ainda, para o Aquinate, a ausência de conflitos externos caracteriza-se como concórdia e tem um caráter inferior ao da verdadeira paz. O filósofo de Pádua também vai distanciar-se de Tomás na medida em que procura separar fé e razão, e não harmonizá-los. Ou seja, a Revelação é por essência sobrenatural e está além da

razão. A base para a concepção de civitas do paduano é majoritariamente aristotélica, no sentido de que se apropria e leva até às últimas consequências a analogia orgânica da cidade como um ser vivo. Conforme o filósofo de Pádua:

> A saúde, na opinião dos médicos mais competentes, ao descrevê-la, consiste na boa disposição do organismo humano, mediante a qual cada um dos órgãos executa perfeitamente as funções peculiares à sua natureza. Analogamente, a tranqüilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares, conforme a razão e o motivo graças aos quais foram instituídas (MARSÍLIO DE PÁDUA, O Defensor da Paz, I, II, 3).

A *civitas* marsiliana

A ruptura do conceito de paz em Marsílio é base para a sua concepção da *civitas* e da *lex*, assim como para seu combate a distinção de poderes. Por que, por exemplo, Marsílio enfatiza a paz enquanto tranquilidade civil? Pois, dessa maneira, ele pode desvincular a importância do clero na esfera temporal. Ou seja, embora Marsílio reconheça a importância da Igreja para fins sobrenaturais e eternos, ele está disposto a talhar esse poder em prol da construção de um projeto filosófico que louve a paz e a unidade do poder. Dado que o mesmo é uno, e provém de Deus, e Marsílio o compreende dessa maneira, para o filósofo paduano esse poder emana da totalidade dos cidadãos (*universitas civium*) ou sua parte preponderante (*valencior pars*) e deve ser relegado a autoridade civil. Sendo que, a Igreja, assim como os outros grupos e modalidades que compõem as classes da *civitas marsiliana* (a agricultura, o artesanato, o exército, o financista, o sacerdócio e a judicial ou conciliativa), não detém nenhuma supremacia sobre as outras.

Dessa maneira, dado que Marsílio de Pádua buscava promover a paz, entendida como a tranquilidade na esfera civil, e via a Igreja como o grande obstáculo para sua concretização, assim como propunha que a paz neste mundo terreno só pode existir enquanto a sociedade for organizada racionalmente

através de leis, é possível afirmar que o filósofo paduano acreditava que o homem é capaz, por seu próprio esforço, de construir o seu bem viver de modo pleno neste mundo em que vivemos. Ainda, a partir da analogia orgânica da civitas como um ser vivo, alguns autores, como Gewirth (1980), defendem que Pádua desvincula a vida de instâncias éticas ou teológicas, a reduzindo a aspectos biológicos e econômicos, onde, ainda que exista uma união entre Deus e a natureza, a mesma não pode ser demonstrada racionalmente.

Sendo a paz um fim necessário e a organização através da reta razão como um meio, para Marsílio a lei é o fundamento do Estado (*Prima Dictio*). A partir disso, cabe dizer que o filósofo paduano examina alguns dos significados da lei[101], sendo a definição mais importante para seu projeto aquela que a caracteriza como aquilo que é socialmente útil e seu oposto. Ou seja, é importante frisar que, o filósofo paduano, de certa forma, realiza uma ruptura entre a lei divina, aquela que julgará o homem em outro mundo, e a lei humana, essa que deve agir como um mandato, julgando e punindo indefectivelmente os homens na esfera temporal.

> De fato, o governante não castiga alguém só por ter pecado contra a lei divina, pois há muitos pecados mortais cometidos contra a mesma, por exemplo, a fornicação, que o legislador humano tolera, embora saiba que isso acontece; entretanto, o presbítero ou bispo não pode nem deve proibi-la, empregando o poder coercivo (MARSÍLIO DE PÁDUA, O Defensor da Paz, II, X, 7).

Além disso, para o filósofo de Pádua, a lei divina sequer pode ser considerada propriamente uma lei, na medida em que é, antes de tudo, um guia de orientação para a vida terrena em vista da vida eterna; embora afirme que os transgressores dessa última serão punidos, mas no outro mundo. Ao contrário, na lei dos homens a coercividade é algo intrínseco e até mesmo essencial:

101 STREFLING, Sérgio Ricardo. Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.126-127.

> A palavra 'lei' tomada conforme esta última acepção [lei humana] pode ser analisada sob dois aspectos. Primeiro: em si mesma, enquanto revela somente o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, e, como tal, é chamada doutrina ou ciência do direito. Segundo: enquanto considera o que um preceito coercivo estipulado impõe como recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo, conforme a finalidade do seu cumprimento, ou, ainda, na medida em que é dado mediante tal preceito. Assim, considerada, denomina-se lei e de fato o é no sentido mais correto (MARSÍLIO DE PÁDUA, O Defensor da Paz, I, X, 4).

Ou seja, a lei pode comportar uma definição de justiça, mas, no entanto, somente é lei em sentido próprio quando se dá em forma de preceito coercivo, incorporando a obrigatoriedade do cumprimento e da sanção. Para ser considerada lei, não basta saber se um preceito é justo ou injusto: caso não haja uma força coerciva, não há um preceito legal. Ressalta-se que Marsílio não é indiferente ao conteúdo da lei e preocupa-se com o conhecimento verdadeiro do justo, para que a mesma seja perfeita. Contudo, admite a validade de leis errôneas e deficientes. Como afirma Strefling (2010):

> A lei humana não tem seu fundamento na lei divina, como tampouco no direito natural, cuja noção Marsílio qualifica de equívoca. A lei deve estar sempre escrita e promulgada, porém o presumido direito natural, como não está escrito, é equívoco e pouco recomendável para fixar as regras e obrigações que devem governar os atos humanos (STREFLING, 2010, p.225).

Marsílio, ainda dentro do âmbito da lei humana, afirma a ideia da soberania das leis, essas que são fundamentadas pelo conjunto dos cidadãos e devem ser obedecidas e obrigatoriamente executadas. Para Pádua, o papel do Rei e da parte governante (*pars principans*) é o de manter essas leis e fazê-las serem postas em práticas, de maneira que, embora o Imperador possa reinar independente, tem sempre o dever de se basear no conjunto das leis propostas pelos cidadãos. Dessa maneira, para o filósofo, o poder tem sua origem na totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante, devido aos mesmos terem o direito de formular certos elementos que irão compor a lei humana. Ou seja, podemos dizer que Marsílio distingue entre descobrir e julgar uma regra.

Embora a maior parte da população não esteja apta para descobrir o que é uma regra justa e útil a sociedade, esse mesmo grupo pode julgar se a regra é justa e útil. É assim que o conjunto da população, representado na valencior pars, pode fazer as leis mais adequadas. Para o paduano isso significa defender novamente a ideia de que o todo é maior que a parte, pois, um conjunto de cidadãos conhece melhor o que deve ser estabelecido como lei do que uma única pessoa. De maneira que, a figura do governante ou príncipe está contida no que Marsílio chama de *pars principan*s, cuja responsabilidade é a de manter a paz, e que ocupa, portanto, um lugar de destaque na sociedade. Ainda operando através da analogia orgânica: a *pars principans* é análoga ao coração no organismo humano. O governante exerce condição fundamental na cidade, sendo, nesse sentido, o princípio ativo e o elo que garante a vida das diferentes partes da sociedade.

Assim, na civitas marsiliana, a lei deve ser soberana na sociedade civil, sendo essa a expressão da vontade do conjunto dos cidadãos, estando acima do direito natural (que, segundo o patavino, pode ser falho) e do direito divino. O paduano, como defende Jeannine Quillet (1970), acaba por rejeitar a mediação da lei natural, considerando tanto a lei divina como a lei humana como leis positivas dependentes tão somente das decisões do legislador (Deus, no caso da lei divina; a *universitas civium* ou *valencior pars*, na lei humana). É com base nisso – a separação entre lei humana e lei divina, a desvinculação de Deus do domínio da natureza, a crença no homem capaz de construir seu bem viver por si próprio, da defesa de uma lei com origem na totalidade dos cidadãos (*universitas civium*) e da defesa do príncipe como executivo no âmbito temporal – que podemos afirmar que Pádua formula uma teoria laica do Estado.

Fundamentações filosóficas para o Estado laico marsiliano

O Estado marsiliano é um Estado laico, dado que a filosofia e, consequentemente, a razão, deve se ocupar do que é natural, e não do sobrenatural. Assim, o seu Estado é calcado em leis que devem ser promulgadas pela parte preponderante da população. O Estado é soberano, no sentido de que tem atribuições

específicas e que independem da autoridade eclesiástica. Nesse sentido, a Igreja, embora seja importante em termos de ordem eclesial e moral, não possui – ou não deve possuir – poder coercitivo, elemento essencial às leis e ao Estado marsiliano, dado que o Estado, como autoridade civil, deve ser detentor de tal meio, propiciando e preservando a ordem e a paz através de leis promulgadas com base na reta razão.

Também se pode fundamentar o Estado laico em Marsílio na S*egunda Dictio*, na qual, através de citações bíblicas e interpretações exegéticas, ele busca fundamentar a teoria de que o Papa é apenas mais um dentre o corpo clerical, e, de que, tanto os concílios quanto o Imperador podem depô-lo. Ou seja, O Papa é apenas mais um sacerdote. Sobre esse traço laico de um certo monismo político com enfoque no temporal sobre o espiritual, afirma Magalhães:

> Todos os fiéis de Cristo deviam submeter-se aos príncipes dos séculos – reductio ad unum em proveito do poder temporal, porém destituída dos argumentos cesaropapistas tradicionais sobre a missão religiosa confiada por Deus a ele. Tratava-se, por quase todos os seus contornos, de um pensamento novo: aquele da noção de poder civil com origem própria, fins particulares e soberania absoluta (MAGALHÃES, 2012, p.134).

Nesse sentido, o Estado laico marsiliano pode ser considerado como uma espécie de predecessor da laicidade (e não do laicismo). Isto é, o Estado não é confessional, mas também não é antirreligioso. Embora o poder deva se concentrar nas mãos da autoridade civil, a mesma deve agir conforme a legislação dos cidadãos e reconhecendo a importância da Igreja dentro das classes que compõem uma sociedade. Marsílio, como católico, não deixa de abdicar da Igreja para a obtenção do fim último. Afirma o patavino:

> Ainda queremos acrescentar o seguinte: caso aconteça de alguém encontrar nessas explanações algo determinado, definido ou afirmado, declarado ou escrito de qualquer outra maneira que absolutamente não seja católico, isto, porém, não foi dito com pertinácia, de maneira que estamos prontamente dispostos a nos

> submeter à autoridade da Igreja ou do Concílio Geral dos cristãos para que o corrija e o determine (MARSÍLIO DE PÁDUA, *O Defensor da Paz*, III, III, 1).

Considerações finais

O tema da paz configura-se como um dos mais importantes para o homem, dado que, muito pode ser perdido sem a mesma. Nessa mesma perspectiva, tem-se a questão do Estado laico, cujos debates vem sendo sistematicamente retomados desde a Idade Média. Uma vez que Marsílio de Pádua imbrica as questões em sua teoria política, se faz necessário estudar seu pensamento para melhor compreender ambas as questões e suas problemáticas específicas (como, por exemplo, a gênese da laicidade e do laicismo). Outras questões importantes trazida pelo filósofo de Pádua é a da paz como um comprometimento de todos aqueles que compõem a civitas, assim como do legislador e sua relação com o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. No contexto de um mundo que busca cada vez mais firmar-se como democrático e pluralista, essas questões vem cada vez mais à tona.

Concluindo, nesse artigo buscou-se observar como o filósofo de Pádua realiza uma ruptura na noção da pax dentro da tradição cristã ocidental, e, como, consequentemente, essa concepção tem consequências laicas para sua caracterização de civitas e lex. Ainda se procurou ressaltar que, embora o filósofo paduano acreditasse na Igreja e na sua causa eficiente, que é a da salvação das almas, ele firmou uma teoria política na qual que a base do Estado deve estar na vontade da população ou sua parte preponderante, dado que, esses mesmos homens são os que se reuniram na comunidade política buscando a paz e seus bens. Ou seja, na qual a Igreja e os outros grupos que compõe a sociedade, assim como a autoridade civil, tem de se ocupar daquilo que lhes é propício.

Referências bibliográficas:

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

GEWIRTH, Alain. "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua". In: Medioevo. Padova, 1980, v.5, p.303-316.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. "A paz como finalidade do estado soberano: o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua". In: De Cogitationi Politica Mediaeva (org. Sérgio Ricardo Strefling e Luca Duarte Silva). Pelotas: Cópias Santa Cruz Ltda., 2012.

MARSÍLIO DE PÁDUA. O Defensor da Paz. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de J.A. Souza C. R., F. Bertelloni e G. Piaia, Petrópolis: Vozes, 1997, 701 p.

QUILLET, Jeannine. La Philosophie Politique de Marsile de Padoue. Paris: Vrin, 1970.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus. Parte II: A Cidade de Deus contra os pagãos. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Igreja e poder. Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STREFLING, Sérgio Ricardo. "A concepção de paz na "civitas" de Marsílio de Pádua". In: Acta Scientiarum. Education (Online), v.32, p.153-161, 2010. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/9472>. Acesso em: 09/11/2015.

STREFLING, Sérgio Ricardo. "A coercividade da lei em Marsílio de Pádua". In: Dissertatio (UFPel), v. 32, p. 219-235, 2010.

TORRES, M. R. "A filosofia política de Marsílio de Pádua: os novos conceitos de pax, civitas e lex". In: Mirabilia, v. 3, p.164-188, 2003.

SOBRE A PRIMAZIA DA CIVITAS E ORDENAMENTO DAS PARTES DISTINTAS

Wesley Mendes de Carvalho[102]

Considerações iniciais

Um aspecto nuclear do pensamento político de Marsílio de Pádua é a organização e o ajustamento das partes sociais dentro das estruturas civis da cidade.

Uma cidade antes de qualquer coisa é um ajuntamento de características plurais organizado com o objetivo *fito no bene vivere*. É dentro desse conjunto social diversificado que os estratos sociais se apoiam e se encaixam, de modo que a reciprocidade funciona como uma grande engrenagem onde todos os compartimentos e peças sobrepostas se movem, embora de per si cada qual peculiar, no entanto visando o mesmo fim, ou seja, a perfeição e suficiência ocasionando o *viver bem*.

Essa na verdade é uma acepção que o Patavino irá tecer a partir do filósofo estagirita em sua obra a Política; e que, por conseguinte, se tornará seu edifício argumentativo a tecer toda a *prima dictio* na obra *Defensor Pacis*, estando estritamente no *locus a ratione*.

Segundo Nederman, a comunidade marsiliana não é meramente um simples conjunto de cidadãos unidos sob o mesmo interesse, é também uma associação que se diferencia internamente em relação às funções de cada uma das partes, o que é de salutar importância para a sobrevivência e saúde da comunidade política. Os postulados de Marsílio concentram em uma permanente divisão do

102 Graduando e Mestrando em Filosofia – UFPEL. E-mail para contato: wesleymcj@hotmail.com.

trabalho natural a todo conjunto humano que se radica em um território. Seria quase natural se organizar de acordo com as funções particulares dos indivíduos. Anteriormente muitos teóricos tinham empregado tal divisão de funções como um modo de justificar a exclusão de muitos seres humanos de ter participação na identidade política ou está envolvido na base sócio econômica da classe. Muito pelo contrário, Marsílio insiste na inter-relação entre as partes constituintes nas suas respectivas funções necessárias ao bem estar público que necessita de uma política de inclusão, e dessa forma concebe a cidadania como uma proeminente forma de extensão (1995).

A civitas fundamenta-se na ordem e na paz

Segundo o paduano a sociedade civil é composta por vários segmentos ou grupos sociais enquanto tais, isto é, a civitas e suas partes constituintes que se imbricam num todo como possibilidade única da vida suficiente. E isso é o que se explica a respeito da natureza e finalidade da civitas, inegavelmente as partes devem corresponder ao todo e nunca o contrário. Para tanto, Marsílio aponta uma condição impreterível à organização e o bom ordenamento da comunidade civil, do reino ou da cidade: a tranquilidade. "Falamos que a tranquilidade é o fruto de um boa organização da cidade mediante a ação de suas partes constitutivas"[103].

O que torna possível a cidade manter-se coesa e organizada é a tranquilidade e seu oposto é categoricamente a razão do esfacelamento e o caos da sociedade civil, que eventualmente, por conta de questões intestinas, se priva da vida suficiente e promove o seu fim. Portanto o mau ajustamento gerado por questões internas pode se tornar caro ao desenvolvimento da civitas, pois que se não está solidificada em suas políticas internas certamente sucumbirá frente aos embates externos. Assim foi com a "cidade eterna", Roma, que antes mesmo das invasões sofridas pelos bárbaros, já vivenciara o prenúncio do seu fim em questões embrionárias dentro de suas divisas.

103 Cf. Defensor Pacis,I, 3, § 1.

Em face disso, notemos que o pensador de Pádua infere que o oposto à paz, a discórdia, é terrível moléstia para o organismo social e suas causas são infindas, podendo conduzir a civitas à desordem e ao desajustamento ao ponto de se tornar irreparável; caso não seja sanada imediatamente.

Nesse contexto medievo tardio de turbulências políticas endêmicas entre poder secular e o sagrado é que a obra Defensor Pacis é escrita em oposição à *plenitudo potestatis*[104] arrogada pelos pontífices.

> Na visão de Marsílio, é essa plenitude do poder que não apenas produz nas sociedades civis a intranquilidade, oposto a paz, mas também provoca uma quebra na unidade do poder soberano, porque os bispos de Roma, ao se atribuírem e ao tentarem exercê-la sobre todos os homens, provocam uma desordem política tremendamente nociva às mesmas (SOUZA, 2010, p.114).

Sem dúvida que quando Marsílio fala em discórdia, ou em intranquilidade, embora haja tantos outros motivos, e que Aristóteles irá descrever alguns, como observa, todavia a discórdia que será haurida em sua tese é basicamente entre o poder real e o papal. E é esse, evidentemente, o problema precípuo que o filósofo intenta resolver no seu tratado, sem excluir obviamente esse grupo social, o religioso, porém retificando o seu assertivo funcionamento no corpo civil de modo a se ajustar no todo, corrigindo a disputas e promovendo a paz necessária à vida suficiente. Assim a base hieorocrática sob a qual a cristandade engendrara-se, urge ser "extirpada de todos os reinos ou comunidades civis, a fim de que os príncipes zelosos e seus súditos possam viver com maior segurança e tranquilidade"[105].

Das partes constituintes da civitas e o ajustamento ao todo

No capítulo III do *Defensor Pacis*, o paduano faz uma abordagem breve sobre a origem da sociedade civil, porém é a partir do capítulo IV que ele esboça

104 Sobre esse tema ver: STREFLING, 2002, p.152.

105 Cf. em: Defensor Pacis, I, 7, §7.

acerca dos grupos sociais, como partes constituintes do todo, da civitas, sendo esse o terreno do escopo da nossa análise. No entanto Marsílio faz uma retomada breve sobre a origem da sociedade civil até à cidade com seus vários grupos distintos, como modelo racional e pleno do viver bem, arquétipo da comunidade perfeita, como destaca o filósofo paduano. Para tanto,

> Marsílio recorre aos diferentes níveis de agrupamento social e afirma que os homens progrediram desde o imperfeito às comunidades perfeitas: desde a família à aldeia e desta à civitas ou comunidade perfeita, que se constituiu porque os homens precisaram organizasse de modo racional quando aumentou o número de seus membros e a complexidade dos conflitos entre eles (BAYONA, 2007, p.99).

A gênese da sociedade civil é a família, é a partir dessa formação mais básica que a sociedade evoluiu para sua forma mais complexa e perfeita. Naturalmente o homem é um ser gregário e isso explica do simples ajuntamento humano mais rudimentar à estruturação eficiente e racional das grandes cidades. No fim, seja nos ajuntamentos mais arcaicos aos mais modernos o que conclui é que o homem naturalmente tende ao conjunto. "Foi assim que surgiu a comunidade perfeita, denominada cidade, na qual há grupos sociais ou partes diversificadas"[106]. Sendo a base das relações humanas a racionalidade, contrariamente aos animais que são irracionais e meramente instintivos, e que apesar disso mesmo assim se organizam em bandos, grupos, manadas, o homem organiza e aperfeiçoa o seu habitat.

Ser-nos-ia impossível pensar no salto quântico da sociedade humana se a mesma fosse caracteristicamente dominada pela natureza definitivamente. Mas sabemos que não é assim que se deu e que se dá com o ser humano. Para tanto é que o pensador patavino referendado por Aristóteles dirá que a civitas é o resultado mais perfeito dentre todos os gêneros de ajuntamento humano. E a comunidade perfeita, a *civitas*, fora evoluindo do seu modo mais ineficiente, sem a devida distinção dos grupos, às mais eficientes, grupos distintos que se integram: "de fato uma mesma pessoa foi simultaneamente príncipe e

106 Cf. em: Defensor Pacis, I, 3, §5.

agricultor, ou pastor de ovelhas como Abraão e muitos de seus descendentes, mas tal não pode e nem deve ser útil, e muito menos permitido acontecer nas comunidades perfeitas"[107]. De fato o que torna a cidade caracteristicamente notória e saliente no que se refere à importância é a capacidade multifacetada dos grupos distintos trabalharem e se relacionarem no exercício de suas atividades. Para tanto

> [...] a crescente complexidade da vida social impulsiona o desenvolvimento da comunidade política e faz que a organização da vida diz respeito não só a obtenção dos bens necessários, senão também às diversas formas em que se pode satisfazer as necessidades. A estrutura social não está determinada pelas qualidades naturais ou biológicas dos elementos que a compõem, mas pelas funções socioeconômicas por meio das quais os seres humanos são capazes de lograr. Em outras palavras, a estrutura corporativa da civitas marsiliana tem por fim o continuo intercâmbio de bens e serviços entre as diversas partes em que se articula e inclui o direito de todos os cidadãos a tomar decisões que afetam à coletividade (BAYONA, 2007, p.100).

Assim, por vezes o Filósofo de Pádua irá reiterar o motivo de seus esforços na consecução de se garantir o bom ordenamento da civitas e que nem Aristóteles e nem qualquer um outro de sua época, ou antes mesmo, tenha percebido a grande questão em si: a interferência religiosa; de modo contextual, a intromissão papal em questões que não dizem respeito a esse grupo. O que Marsílio irá ver como grande empecilho à ordem da *civitas*.

Assim, segundo o mesmo, o clero deve além de perder suas razões de interferências jurisdicionais por conta da transferência da *potestas iurisdictionis à universitas civium*, também perde sua importância dentro da civitas, uma vez que passa a ser definido por Marsílio como simplesmente uma parte em meio às outras, à semelhança delas, e , além do mais, subsidiária ante a vontade da *universitas civium*. Desse modo, ele busca analogicamente comparar a *civitas* com um organismo, tomando emprestada essa ideia da filosofia naturalista do estagirita. O que se segue é o devido ordenamento de suas partes constituintes.

107 Cf. em: Defensor Pacis, I, 3, §4.

Assim recolocado o poder sacerdotal, o clero, como uma dentre tantas partes, a soberania e o poder se tornam uno e indivisível, desaparecendo as chances de embates entre os poderes temporal e atemporal. "Portanto não admite que o Papa exerça a plenitude de poder, a não ser que se entenda esta como uma espécie de primado dentro de uma visão conciliarista e sob o controle do legislador humano"[108].

Considerações finais

Notemos que por fim, o objetivo de Marsílio de Pádua é exatamente debelar todo o sofisma sobre o qual se matinha uma ideia equivocada da parte de alguns Bispos de Roma e cúmplices. A partir da *Dictio I* da Obra Defensor Pacis, o patavino em parte se acerca de Aristóteles à construção da sua tese política, sobretudo apoiado na máxima de que o todo tem a primazia sobre as partes. Isso quer explicar que: 1) de nenhum modo a hierarquia eclesiástica poderá arroga-se como detentora de autoridade com fim a gerir e governar a sociedade civil; 2) porque o clero nada mais é que uma parte que compõe a civitas, e não sua parte principal ou governativa; 3) e que além do mais não há concordância sobre as razões que fundamenta essa parte constituinte - o clero-, pois elas são inexistentes, diferentemente de outros grupos sociais.

De acordo com Strefling (2002), Marsílio ao desenvolver os conceitos de *valencior pars e pars principans*, se fundamenta em dois postulados filosóficos essenciais: a totalidade e a unidade. Evocando Aristóteles, coteja a sociedade civil a um organismo vivo em seus diversos desempenhos que efetivamente agem em consonância às leis da natureza; e acrescenta que a parte governativa é centro pelo qual o fluxo dinâmico acontece, portanto o coração, que, por conseguinte, é a força motriz para todo o organismo e sustentáculo dos demais órgãos sendo responsável pelos respectivos funcionamentos.

No entanto nos apercebamos que a *valencior pars* não é exatamente mais uma parte dentre tantas outras no tecido social. "A *valencior pars,* então,

108 STREFLING, 2002, p.215.

emergiu como quantidade composta de cidadãos considerados tanto no sentido numérico, quanto por sua qualificada pertença a determinados grupos"[109]. No entanto, não é apenas uma genérica definição de qualidade e quantidade em relação aos indivíduos sobre os quais repousa a responsabilidade enquanto parte preponderante. Para Marsílio a parte preponderante represento a todos, a *universitas civium*; expressa a constituição coletiva da lei e do Estado inserindo no todo social e atuando como representatividade da vontade política de toda comunidade.

Referências bibliográficas:

BAYONA ASNAR, Bernardo Bayona. Religión y poder. Marsílio de Pádua: ¿ La primeira teoria laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

MARSÍLIO DE PÁDUA. O Defensor da Paz. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de J.A. Souza C.R., F. Bertelloni e G. Piaia, Petrópolis: Vozes, 1997.

NEDERMAN, Cary J. Community and consente: the secular political theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis. Marylnd: Rowman & Littlefield Publishers, inc, 1995.

SOUZA, José Antônio de C.R de. As relações de poder na Idade Média Tardia. Porto Alegre: EST. Edições; Porto, PO: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

STREFLING, Sérgio. "A valencior pars no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua" In: Revista de Filosofia da UNESP. Transformação:, v.35, 2012, p.225-244.

STREFLING, Sérgio. Igreja e poder: plenitude e soberania popular em Marsílio de Pádua, Porto Alegre: EDIPURCS, 2002.

109 Cf. em: STREFLING, 2012, p.229.

A LIBERDADE EM OCKHAM: NOTAS INTRODUTÓRIAS

William Saraiva Borges[110]

Introdução

As indagações a respeito da liberdade humana são recorrentes na História da Filosofia, uma vez que muitos filósofos, de diferentes tempos e de diversos lugares, têm se ocupado com questões concernentes a ela. Todavia, embora esse complexo tema possa ser abordado a partir de múltiplos vieses (por exemplo, filosófico, epistemológico, teológico, psicológico, político, ético, metaético etc.), a pergunta crucial, ao que parece, poderia ser formulada de modo bastante simples e objetivo: é livre o ser humano? Ou ainda, existiria alguma forma de dominação (política, religiosa, social, econômica, cultural etc.) e/ou de determinação necessária (lógica, ontológica, teológica, psicológica, biológica etc.) capaz de tolher dos seres humanos a liberdade?

Guilherme de Ockham, filósofo inglês do século XIV, se deparou com essas aporias e, também, com outras ainda mais desafiadoras. De fato, o Venerabilis Inceptor teve que enfrentar a questão da liberdade humana a partir de dois enfoques filosóficos distintos, a saber, (1) uma abordagem que pertence ao domínio especulativo da Filosofia e (2) uma abordagem que compete à sua dimensão prática. Nesse sentido, o objetivo do presente trabalho é apresentar uma caracterização introdutória acerca desse duplo tratamento dado por Ockham ao tema da liberdade humana.

110 Mestrando em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: saraiva.borges@gmail.com

Quanto ao primeiro aspecto, tem-se um debate filosófico, predominantemente, lógico-teológico. Com efeito, a recepção medieval do problema dos futuros contingentes, formulado e discutido por Aristóteles em seu *Peri Hermeneias*, levantou uma série de questões que jamais teriam sido cogitadas pelo Estagirita e cuja resolução, a partir do próprio sistema peripatético, acarretaria algumas consequências inaceitáveis do ponto de vista da doutrina cristã. Nesse embate, entre Aristóteles e a fé, a liberdade humana figura como um dos personagens principais e, naturalmente, o Minorita Inglês não deixou de buscar uma solução para o impasse. Eis aí, em âmbito especulativo, uma discussão atinente à liberdade humana.

No que tange ao segundo enfoque, tem-se um problema filosófico, precipuamente, político. Ora, a Europa dos séculos XIII e XIV testemunhou uma ousada forma de totalitarismo religioso: a plenitudo potestatis papalis, isto é, a doutrina da plenitude do poder papal, segundo a qual o pontífice romano possuiria um absoluto e supremo poder tanto na esfera espiritual como no campo temporal ou secular. Ockham, então, se viu obrigado a enfrentar as autoridades eclesiásticas e a combater suas investidas sobre a dimensão civil da sociedade cristã, pois essa hierocracia pontifícia, conforme o *Venerabilis Inceptor*, seria uma herética usurpação da liberdade e dos direitos políticos inerentes a cada cristão e/ou cidadão. Eis aí, em âmbito prático, um enfrentamento da questão da liberdade humana.

1- A liberdade na perspectiva ockhamiana: o aspecto especulativo

Para que se possa compreender a discussão especulativa concernente à liberdade humana, desenvolvida por Ockham em sua *Opera Philosophica et Theologica*, é preciso, antes de mais nada, retomar o aristotélico problema dos futuros contingentes e apontar, na sequência, ao menos alguns de seus desdobramentos medievais e as respectivas respostas formuladas pelo Minorita Inglês.

1.1- O problema dos futuros contingentes

A verdade, para Aristóteles, consistiria em uma correspondência e/ou conformidade entre o enunciado proposicional e a realidade factual por ele enunciada[111]. Trata-se, com efeito, de uma correspondência tomada como adequação da proposição ao estado de coisas enunciado e não o oposto (a adequação das coisas à proposição)[112]. Assim sendo, quando uma proposição qualquer atribuir a um determinado sujeito um dado predicado, se esse sujeito, de fato, possuir esse predicado, então, se terá dito a verdade. Caso contrário, isto é, se o predicado atribuído proposicionalmente não pertencer, na realidade, ao sujeito da proposição, se terá dito, assim, a falsidade. Dessa concepção de verdade resulta, consequentemente, a existência de apenas dois valores proposicionais de verdade, quais sejam, (1) a verdade (quando a proposição está em conformidade com as coisas e/ou fatos) e (2) a falsidade (quando a proposição não está em conformidade com as coisas e/ou fatos).

Essa noção correspondencialista de verdade traz consigo, inevitavelmente, o chamado princípio de bivalência, de acordo com o qual, uma proposição deve possuir, necessariamente, apenas um dentre os dois possíveis valores de verdade, isto é, toda proposição (afirmativa ou negativa) deve ser ou verdadeira ou falsa[113]. Ora, segundo o Estagirita, as proposições afirmativas e/ou negativas concernentes ao passado e ao presente são, necessariamente, ou verdadeiras ou falsas[114], todavia, as proposições referentes ao futuro não se comportam do mesmo modo.[115] Com efeito, se o valor de verdade de uma proposição atinente ao futuro fosse previamente determinado por aquele que a enuncia, o fato correspondente enunciado por tal proposição estaria, necessariamente, fadado a ser deste ou daquele modo e, consequentemente, como afirma Aristóteles, "[...]

111 "[...] os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme os fatos [...]" (Da Interpretação, 9, 19a 33 – 34). E, ainda, de modo mais explícito: "falso é dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é; verdadeiro é dizer que o que é, é, e o que não é, não é" (Metafísica, IV, 7, 1011b, 26 – 27).

112 "[...] quando há e quando não há o que se chama verdade ou falsidade? Devemos examinar o que entendemos por estes termos. Tu não és pálido pelo fato de pensarmos com acerto que o és, mas é por seres pálido que dizemos a verdade quando afirmamos isso" (Metafísica, IX, 10, 1051b, 6 – 9).

nem seria necessário deliberarmos, nem nos esforçamos de maneira que, se fizéssemos isso, isso viesse a acontecer, mas se não fizéssemos isso, isso não acontecesse"[116]. De acordo com o Estagirita, entretanto, essas consequências são absurdas, pois contrastam, manifestamente, com as evidências da experiência sensível:

> [...] vemos, com efeito, que o princípio das coisas futuras em parte é proveniente do deliberar e do agir e que, de maneira geral, nas coisas que não são sempre em ato existe sempre o ser possível e o não ser possível, nelas ambos podem ser: tanto o ser quanto o não ser, por conseguinte, também o que acontecerá e o que não acontecerá, e vemos que são assim muitas coisas evidentes para nós[117].

Aristóteles está comprometido com o princípio de bivalência que decorre de sua concepção correspondencialista de verdade, contudo, não parece disposto a admitir que as proposições concernentes ao futuro sejam regidas por um determinismo lógico. Com efeito, asseverar a necessidade do futuro, implicaria, ipso facto, a radical destruição da liberdade humana e de toda a possibilidade de deliberação e de livre escolha das ações a serem praticadas ou evitadas. Em suma, esse fatalismo em relação ao futuro acarretaria a impossibilidade dos seres humanos serem livres e comprometeria, por conseguinte, a categoria ética da responsabilidade do agente moral. O Estagirita, todavia, na conclusão de seu *Peri Hermeneias*, 9, procura apresentar uma solução compatibilista que salvaguarde tanto o princípio de bivalência quanto a contingência do futuro, *conditio sine qua non* para a liberdade humana:

113 O princípio de bivalência é mencionado por Aristóteles, ao menos, cinco vezes já no primeiro parágrafo do Peri Hermeneias, 9. Cf. Da Interpretação, 9, 18a 28 – 18b 4.

114 Cf. em: Da Interpretação, 9, 18a, 28–29.

115 Cf. em: Da Interpretação, 9, 18a, 33–34.

116 Da Interpretação, 9, 18b, 31–33.

117 Da Interpretação, 9, 19a, 7–11.

> Necessariamente, tudo é ou não é, e será ou não será. Em verdade, não é em dividir que se pode dizer que uma das duas alternativas é necessária. Digo, por exemplo, que, necessariamente, acontecerá uma batalha naval amanhã ou não acontecerá; em verdade, nem acontecerá necessariamente a batalha naval amanhã, nem necessariamente não acontecerá. Todavia, acontecerá ou não acontecerá necessariamente[118].

Esse sintético expediente, embora abstruso, contém o cerne da resposta aristotélica ao problema dos futuros contingentes. Ockham, ao comentar esse passo, clarifica e explicita com precisão o seu conteúdo:

> [...] o futuro ser ou não ser é necessário, isto é, a disjuntiva composta pelos dois lados da contradição sobre o futuro é necessária. E, no entanto, dividindo não é necessário, isto é, nenhum lado desta disjuntiva é necessário, assim como a disjuntiva: "a batalha naval será amanhã ou a batalha naval não será amanhã" é necessária, e, no entanto, nem "a batalha naval será amanhã" é necessária nem a "a batalha naval não será amanhã" é necessária, por mais que a disjuntiva seja necessária[119].

Ora, sendo necessariamente verdadeira ou falsa a disjuntiva formada por ambos os disjuntos contraditórios (e não cada um deles individualmente), o futuro pode ser considerado contingente e as ações humanas, consequentemente, livres. Assim sendo, Aristóteles recusa o determinismo lógico ou fatalismo em relação ao futuro e assegura a liberdade ao ser humano.

1.2- A liberdade humana e a presciência divina

A recepção do problema dos futuros contingentes por parte dos pensadores medievais tornou a questão ainda mais complexa, pois o já resolvido dilema lógico (entre o princípio de bivalência e a contingência do futuro) acarretaria consequências inconciliáveis com a doutrina cristã. Com efeito, segundo as

118 Da Interpretação, 9, 19a, 28–32.

119 Exposição para o "Sobre a Interpretação", I, 6, §13.

Escrituras Sagradas, Deus é onisciente e, por conseguinte, presciente, isto é, conhece todas as coisas e as conhece de antemão[120]. Ora, somente o que é necessário mereceria o status de conhecimento, ou seja, em sentido estrito, o contingente não poderia ser considerado conhecimento. Assim sendo, se Deus conhece o futuro necessariamente, este não é mais contingente, mas determinado a ser do modo como é conhecido por Deus. Portanto, se o futuro é determinado, as escolhas humanas estão, inevitavelmente, fadadas a serem deste ou daquele modo e, em decorrência disso, não seriam livres os seres humanos.

O *Venerabilis Inceptor,* então, se viu obrigado a enfrentar essa aporia filosófico-teológica, oferecendo a ela uma solução que, conciliando as conclusões de Aristóteles e a doutrina cristã, salvaguardasse tanto a liberdade humana como a presciência divina[121]. Com efeito, assim se expressa o Minorita Inglês: "[...] o Filósofo [Aristóteles] diria que Deus não sabe evidente e certamente nenhum futuro contingente. No entanto, não obstando essa razão, deve-se ter que Deus conhece evidentemente todo futuro contingente. Mas não sei o modo de exprimi-lo"[122]. Ora, propor que Aristóteles não admitiria a presciência de Deus é, de acordo com Oliveira, a grande "cartada" ou "jogada" de Ockham, a base de sua solução:

120 Cf., por exemplo, At 2, 23, 2Pd 1, 2, Rm 8, 29, Jt 9, 6, Sb 19, 1, Is 41, 4, Is 44, 7, 1Pd 1, 10 e Hb 4, 13.

121 Ockham aborda a questão da liberdade, sob o prisma teórico-especulativo, nas seguintes passagens de sua Opera Philosophica et Theologica: Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis, liber I, capitulum 6, §6 – §15, Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium, Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio), distinctiones 38, 39, 40, 41 et 46 (quaestio 1), Quaestiones Variae, quaestio 3, Summa Logicae, pars III-3, capitulum 32 e Quodlibeta Septem, quodlibet I (quaestio 17), quodlibet IV (quaestio 4), quodlibet VI (quaestio 25) et quodlibet VII (quaestio 5).

122 Ordinatio, d. 38. "[...] o Filósofo diria que Deus também não sabe mais um lado da contradição que outro; melhor, nenhum é sabido por Deus [...]. No entanto, segundo a verdade e os teólogos, deve-se dizer diferentemente, porque se deve dizer que Deus determinadamente sabe um dos lados" (Exposição para o "Sobre a Interpretação", I, 6, §15). Cf., também, Tratado sobre a predestinação, q.1 [5ª e 6ª suposições] e q.2 e Suma Lógica, III-3, 32.

> Aristóteles concederia que Deus não sabe o futuro contingente porque concederia que ninguém o sabe, ou seja, consideraria que Deus conhece as coisas do mesmo modo pelo qual os homens as conhecem. Ora, essa solução, a princípio herética, logo seria rotulada anacrônica, reduzida no máximo a um erro grosseiro de quem não tinha a mínima noção do que seria a divindade [...]: Aristóteles só asseveraria tal coisa porque ignorava completamente o conteúdo da revelação, portanto, não é possível imputar-lhe propriamente nenhum erro. [...] Aristóteles tem toda a razão ao dizer que, para um sujeito cognoscente como o homem, não é possível de modo nenhum saber a verdade ou a falsidade do futuro contingente [...][123].

De acordo com Ockham, Aristóteles somente poderia afirmar que ninguém conheceria o futuro contingente, simplesmente, porque jamais teria sequer cogitado a existência de um Deus tal como o Deus judaico-cristão, conhecedor prévio de todas as coisas. Assim sendo, em suas investigações, o Estagirita teria considerado as possibilidades de conhecimento do futuro contingente unicamente em relação ao intelecto humano, para o qual, obviamente, esse conhecimento é impossível. Em outras palavras, se Aristóteles tivesse tido acesso à revelação cristã, certamente concederia que Deus conhece os futuros e, não obstante, também concederia que tais futuros permanecem contingentes. Essa é, pois, a empreitada não realizada por Aristóteles que o Vererabilis Inceptor precisa dar conta. Para Ockham, portanto,

> [...] Deus certamente sabe todos os futuros contingentes; de modo que certamente sabe que lado da contradição será verdadeiro e que lado será falso; no entanto, de modo que todas as proposições como "Deus sabe que este – ou aquele – lado da contradição é verdadeiro" são contingentes e não necessárias [...]; digo que é impossível exprimir com clareza o modo pelo qual Deus sabe os futuros contingentes. No entanto, deve-se assumir que sabe apenas contingentemente[124].

123 OLIVEIRA, 2014, p.16-17.

124 Tratado sobre a predestinação, q.1 [6ª suposição]. "[...] sem dúvida se deve ter que Deus sabe certa e evidentemente todos os futuros contingentes. Mas declarar isso evidentemente e exprimir o modo pelo qual sabe todos os futuros contingentes é impossível a todo intelecto em seu estado atual. [...] por mais que Deus saiba sobre todos

Eis, pois, o cerne da resposta de Ockham: Deus conhece o futuro contingentemente, isto é, conhece o futuro não como algo necessário (que deve ser imutavelmente do modo como é conhecido), mas conhece como algo contingente (que tanto pode ser como não ser). Desse modo, o futuro é conhecido por Deus e nem por isso deixa de ser contingente. E assim, permanece Deus presciente e o ser humano livre para deliberar e escolher. Com efeito, conforme o Minorita Inglês, "[...] um lado da contradição é determinadamente verdadeiro, de modo que não é falso. É, no entanto, contingentemente verdadeiro e, por isso, é verdadeiro de modo que pode ser falso e pode jamais ter sido verdadeiro"[125].

Ademais, tendo discorrido sobre o modo contingente com que Deus conhece o futuro, Ockham assinala que tal contingência requer, imprescindivelmente, a liberdade da vontade:

> [...] cumpre saber que nada do que o Filósofo fala aqui é contingente quanto ao que se queira, senão o que está no poder de algum agente livre ou depende de algum que tal. E, por isso, nos puros naturais, isto é, nos animados unicamente pela alma sensitiva e nos inanimados, não há contingência nem acaso nem fortuna, a não ser que dependam de algum modo de um agente livre.[126]

os futuros contingentes qual lado será verdadeiro e qual [lado será] falso, esta, no entanto, não é necessária: 'Deus sabe que este lado será verdadeiro'. Pelo contrário, ela é contingente na medida em que, por mais que 'Deus saiba que este lado da contradição será verdadeiro' seja verdadeira, é, no entanto, possível que ela jamais tivesse sido verdadeira" (Ordinatio, d.38).

125 Ordinatio, d.38. Oliveira assim resume a posição assumida pelo Venerabilis Inceptor: "o nó da solução ockhamiana consiste em dizer que o conhecimento divino da determinação do futuro contingente, diversamente do que é requerido pela argumentação aristotélica, não se segue da necessidade da verdade da proposição, ou seja, da determinação atual daquilo que é por ela enunciado" (OLIVEIRA, 2014, p.31). "Em suma, Deus saberia determinadamente qual lado de um par de proposições contraditórias sobre o futuro contingente é verdadeiro. Consequentemente, saberia se uma proposição sobre o futuro contingente é verdadeira ou falsa. Mas, ainda assim, a indeterminação do futuro contingente e, consequentemente, dos lados da contradição, persistiria" (idem, ibidem, p.28), ou seja, "[...] esse conhecimento não implicaria que a proposição sobre o futuro contingente fosse também necessária" (idem, ibidem, p 27).

126 Exposição para o "Sobre a interpretação", I, 6, §15.

Ora, os fatos ou estados de coisas só podem ser considerados contingentes na medida em que dependem de um agente livre que delibera e age quanto ao que quer. Este é o caso, portanto, do ser humano: ele é livre para escolher o que quiser. Com efeito, a contingência do futuro, indispensável à liberdade humana, não é comprometida pela presciência de Deus nem a presciência divina é atingida pela contingência do futuro, pois Deus sabe todas as coisas, mas as sabe contingentemente e, sendo estas contingentes, é, portanto, livre o ser humano[127].

2- A liberdade na perspectiva ockhamiana: o aspecto prático

Para que se possa compreender qual seja a noção de liberdade humana apresentada por Ockham em sua Opera Politica, isto é, a liberdade sob seu aspecto prático, se faz necessário considerar como ela foi tomada pelo *Venerabilis Inceptor* na sua argumentação contra a plenitude do poder papal *(plenitudo potestatis papalis*). Assim sendo, em primeiro lugar, convém discorrer sobre o conceito de *plenitudo potestatis papalis* para, em seguida, destacar a concepção prática de liberdade desenvolvida pelo Minorita Inglês em suas obras políticas.

2.1- A plenitudo potestatis papalis

A plenitudo potestatis papalis pode ser definida como a doutrina bíblico-teológica, segundo a qual, Jesus Cristo teria concedido ao papa, ou seja, a Pedro e seus sucessores, um absoluto poder tanto na esfera espiritual quanto no âmbito temporal. Desse modo, de direito, o pontífice poderia fazer e ordenar tudo o que quisesse (até mesmo contradizer os direitos canônico, civil e dos

127 Para uma análise mais pormenoriza do problema dos futuros contingentes e sua relação com a liberdade humana e a presciência divina, na perspectiva de Guilherme de Ockham, cf. ADAMS, 1983, CRAIG, 1988, FISCHER, 1989, ZAGZEBSKI, 1991, KLOCKER, 1992, FLECK, 1997, ESTÊVÃO, 2000, SONG, 2002, MICHON, 2007 e OLIVEIRA, 2014.

povos), exceto aquilo que repugna à lei divina e à lei natural. Assim, provindo de Deus, todo o poder passaria pelo papa e por este seria delegado aos potentados civis[128]. O romano pontífice, consequentemente, teria direito sobre o império terreno e o poder secular dele dependeria, sendo a obediência a Sé Apostólica indispensável à salvação.[129]

A hierocrática doutrina da plenitude do poder papal estaria diretamente relacionada com duas outras doutrinas *bíblico-teológicas*, quais sejam, a doutrina do primado de Pedro (*commissio Petri*) e a doutrina do poder das chaves (*potestas clavium*). Aliás, a *plenitudo potestatis* nada mais seria que o corolário imediato da commissio *Petri e da potestas clavium*. Desse modo, a fundamentação para tal supremacia pontifícia, nas esferas espiritual e secular, teria sido coligida dos textos do Novo Testamento, mormente daquela perícope do Evangelho de Mateus que narraria o momento em que Cristo teria conferido a Pedro o primeiro lugar no colégio apostólico (*commissio Petri)* e o poder de tudo ligar/desligar (*potestas clavium*)[130]. Com efeito, ao conceder a Pedro esta primazia e esta competência de ligar e desligar, por consequência, Cristo teria cominado a este apóstolo a plenitude do poder nos âmbitos temporal e espiritual. Ora, os papas seriam os sucessores de Pedro e, portanto, os mesmos poderes possuídos por ele seriam identicamente estendidos àqueles que o sucedem. Logo, os romanos pontífices deteriam a *plenitudo potestatis*, isto é, o absoluto e supremo poder sobre toda a Cristandade, tanto nos assuntos referentes à vida religiosa dos fiéis quanto no tocante à organização civil e política da sociedade[131].

128 Cf. em: Rm 13, 1.

129 "[...] o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico" (Oito Questões, I, 2). Cf., ainda, Brevilóquio, II, 1, Pode um príncipe, 2, Contra Benedito, VI, 2 e Consulta, p.159.

130 "Tu és Pedro, e sobre essa pedra edificarei a minha Igreja; e as portas no inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares sobre a terra, será ligado nos céus, e tudo o que desligares sobre a terra, será desligado nos céus" (Mt 16, 18-19). Cf. Lc 22, 31 e Jo 21, 15-17 e, também, Pode um príncipe, 1, Brevilóquio, II, 2 e Oito Questões, I, 2.

Todavia, no entardecer do século XIII e na aurora do século XIV, os imperadores, reis e príncipes não mais se sujeitaram às arbitrariedades pontifícias fundamentadas em tendenciosas teses hauridas das Sagradas Escrituras, mas reivindicaram autonomia na administração de seus Estados. Por esse motivo, eclodiram muitos conflitos bélicos e teóricos entre os papas reinantes nesse período e os imperadores e/ou reis de diferentes nações. Basta citar, a título de exemplo, o embate entre Bonifácio VIII e Felipe IV, o Belo, rei da França a respeito da tributação sobre os bens eclesiásticos em circunstâncias bélicas. E, ainda, a tensão entre João XXII e Ludovico IV da Baviera, sacro imperador romano-germânico, em virtude da recusa deste papa em reconhecer a legitimidade da eleição do Bávaro.[132]

2.2- *A naturalis et divina libertas*

Em suas obras políticas, Guilherme de Ockham debate, exaustivamente, a mencionada *plenitudo potestatis* pretendida pelos papas e, assim, ao empreender sua contundente refutação a essa doutrina, o *Venerabilis Inceptor* formula seu *argumentum libertatis* (argumento da liberdade), isto é, sua concepção prática de liberdade[133]. Ora, "a noção de liberdade é, pois, a chave para a compreensão do pensamento político de Ockham".[134] Com efeito, nas obras políticas do *Venerabilis Inceptor*

> [...] ocorre um uso inusitado, a seu tempo, da noção de liberdade. Como diz Lagarde[135], 'a originalidade [de Ockham] sobre todos os seus predecessores foi haver invocado um novo slogan para opor-se às investidas do espiritual sobre o temporal: o da liberdade

131 A célebre bula Unam Sanctam, promanada em 1302 por Bonifácio VIII, talvez seja a mais peremptória e incisiva no que concerne ao estabelecimento das teses nucleares do hierocrático curialismo romano: (1) fora da Igreja e da submissão ao papa não há salvação, (2) a Igreja é una e sua cabeça é Cristo, Pedro e sucessores de Pedro, (3) os poderes espiritual e temporal pertencem a Igreja, (4) os governantes seculares são delegados eclesiásticos e (5) a autoridade temporal deve ser submissa a Igreja e esta só está submetida a Deus. Cf. SOUZA & BARBOSA, 1997, p.202-204.

132 Cf., v. g., STREFLING, 2002, p.65-78, SOUZA, 2010, p.11-63 e GHISALBERTI, 1997, p.265-273.

> cristã'. A plenitude de poder que se arrogava o papado seria a negação de toda a forma de liberdade, e o Autor entende que o cristianismo é a 'lei da perfeita liberdade'. Tal formulação é, talvez, o melhor achado retórico de Ockham[136].

De acordo com Ockham, a liberdade nos foi concedida por Deus e pela natureza[137], isto é, somos livres tanto pela lei divina quanto pelo direito natural. Ora, como visto, o sumo pontífice tudo poderia fazer e ordenar, exceto aquilo que contradissesse a lei divina e o direito natural. Consequentemente, se a liberdade é dom divino e natural, está excluído do poder papal tudo quanto tolhe ou mesmo compromete tal liberdade dos indivíduos. Logo, o papa não possui a plenitude do poder, uma vez que tal doutrina nada mais é do que a herética usurpação da liberdade e dos direitos que possuímos por concessão de Deus e da natureza[138].

133 Ockham discorre sobre liberdade, a partir de um enfoque prático, principalmente, nos seguintes passos de sua Opera Politica: Tractatus contra Benedictum, liber VI, capitulum 4, An Princeps, capituli 2, 5 et 6, Consultatio de Causa Matrinomiali, Breviloquium de Principatu Tyrannico, liber II, capituli 3, 4 et 17, Octo Quaestiones de Potestate Papae, quaestio I, capituli 6, 7, 9, 11, 12, 15 et 16 e De Imperatorum et Pontificum Potestate, capituli 1, 3, 4, 5, 9 et 11.

134 DE BONI, 2003, p.305. De fato, a "liberdade é uma noção que Ockham traz para o âmago de sua teoria [política] e a qual haverá de recorrer em várias ocasiões" (Idem, 2006, p.125).

135 LAGARDE, 1962/1963.

136 ESTÊVÃO, 2000, p.369.

137 "[...] o papa não pode subtrair de ninguém o seu direito, especialmente pelo fato de não o ter recebido dele próprio, mas de Deus, ou da natureza ou de outrem. E, pela mesma razão, não pode privar outras pessoas de gozarem das suas liberdades as quais foram-lhes concedidas ou por Deus ou pela natureza" (Sobre o poder, 4). "Não só os direitos imperadores, dos reis e de outros devem ser excetuados do poder concedido a Pedro e a seus sucessores por aquelas palavras de Cristo: 'Tudo o que ligares', mas também as liberdades concedidas aos mortais por Deus e pela natureza [...]" (Brevilóquio, II, 17).

138 "Aflijo-me com não menor angústia porque não procurais inquirir quão contrário à honra divina é este principado tirânico usurpado de vós iniquamente, embora seja tão perigoso à fé católica, tão oposto aos direitos e liberdades que Deus e a natureza vos concederam" (Brevilóquio, prólogo). "Plenitude do poder e liberdade são conceitos contraditórios, que se excluem mutuamente: a plenitude do poder é algo que destrói tanto o cristão quanto o cidadão, porque rouba-lhes a liberdade" (DE BONI, 2003, p.305).

Esta *naturalis et divina libertas* (liberdade divina e natural), evocada de forma tão original pelo Minorita Inglês, é, segundo ele, a própria lei evangélica, ou seja, a lei cristã que de acordo com as Sagradas Escrituras é a lei perfeita da liberdade.[139] Ora, tal lei da liberdade (*lex libertatis*) está, manifestamente, contida nas Escrituras, pois "[...] o bem-aventurado Tiago, na sua *Epístola Canônica* [1, 25], diz que a lei evangélica é a 'lei perfeita da liberdade'"[140]. Para Ockham, a religião evangélico-cristã é regida pela "[...] lei da perfeita liberdade, cujo 'jugo', segundo o seu próprio instaurador, 'é suave e o seu peso é leve'"[141], de modo que, "[...] os cristãos, mediante a lei evangélica, absolutamente não estão sujeitos a tanta servidão quanta havia na antiga lei, seja na esfera temporal, seja na espiritual [...]"[142].

O *Venerabilis Inceptor*, todavia, teme que seu apelo à libertas *christiana* possa ser inadequadamente compreendido.[143] Desse modo, procura explicitar-se com a maior limpidez possível:

> [...] se porventura o santo padre possuísse tal plenitude do poder, todas as pessoas seriam seus servos, conforme a mais ampla acepção possível do vocábulo servo, o que abertamente contraria a liberdade da lei evangélica, a qual está escrita ou se lê na Sagrada Escritura e, por esse motivo, aquela asserção [segundo a qual o papa possui a plenitude do poder] apropriadamente deve ser computada entre as heresias.[144]

A *lex* divina (lei divina) e o *ius naturalis* (direito natural): eis os dois elementos que poderiam limitar o poder do papa e contra os quais o sumo pontífice jamais deveria atentar. Com efeito, a argúcia lógica de Guilherme de Ockham, rapidamente, encontrou uma brilhante via de refutação: notou que,

139 Algumas expressões usadas pelo Venerabilis Inceptor: "lei da perfeita liberdade" (Consulta, p.150 e Sobre o poder, 9), "liberdade da religião evangélica" (Sobre o poder, 3), "liberdade da lei evangélica" (Sobre o poder, 1 e 5, Consulta, p. 161, Pode um príncipe, 2 e Brevilóquio, II, 3 e 17), "a lei evangélica é uma lei de liberdade" (Questões, I, 6), "a lei cristã é uma lei de liberdade" (Contra Benedito, VI, 4 e Pode um príncipe, 2) e "a lei evangélica é a 'lei perfeita da liberdade'" (Sobre o poder, 3 e 11 e Pode um príncipe, 2).

140 Sobre o poder, 3. Além de Tg 1, 25, Ockham arrola inúmeras outras perícopes bíblicas nas quais o cristianismo é caracterizado como uma religião da liberdade. Por exemplo, Gl 2, 3-4, Gl 4, 31-5, 1, Gl 5, 13, 2 Cor 3, 17 e, também, At 15.

por direito divino e natural, possuímos uma inalienável liberdade, qual seja, a liberdade evangélico-cristã. Ora, se tal *libertas* é (divinamente) natural e (naturalmente) divina, por consequência imediata, o papa não pode possuir a arrogada *plenitudo potestatis*, pois se a possuísse, usurparia a liberdade dos seres humanos e nisso atentaria contra a lei divina e contra o direito natural.[145] Desse modo, segundo a exegese bíblica do *Venerabilis Inceptor*,

> [...] aquelas palavras de Cristo, antes referidas, dirigidas ao bem-aventurado Pedro, que se encontram no *Evangelho de Mateus* [16, 19]: 'tudo o que ligares' etc., bem como os cânones, nos quais se afirma que o papa deve ser obdecido em tudo, devem ser entendidas, admitindo-se a hipótese de haver exceções. Com efeito, se fosse de outra maneira, o poder do papa seria idêntico ao divino e, então, ele poderia de direito tirar o império do imperador, os reinos dos reis e os principados dos príncipes e, em geral, de todos os mortais os seus próprios bens, e os tomar para si ou retê-los ou doá-los a quaisquer outras pessoas, até mesmo àquelas de condição humilde. Ora, isso elimina e destrói a liberdade perfeita da lei evangélica.[146]

141 Consulta, p.150. Cf. em: Mt 11, 30.

142 Pode um príncipe, 2. "[...] na verdade, a lei cristã estabelecida por Cristo é uma lei de liberdade, de maneira que, graças à determinação de Cristo, nela não igual ou maior servidão como existiu na antiga lei. [...] a misericórdia de Deus quis que a religião cristã fosse mais livre quanto aos ônus, ainda que de per si não se tratasse de coisas ilícitas, em relação aos que havia sob a antiga lei, e, por conseguinte, a lei evangélica não apenas é designada por lei de liberdade, porque liberta os cristãos da servidão do pecado e da lei mosaica, mas também, porque os cristãos, graças à mesma, não são oprimidos por maior ou igual servidão como aquela que havia na antiga lei" (Idem, ibidem).

143 Cf. em: Brevilóquio, II, 4.

144 Consulta, p.161.

145 "[...] tipicamente franciscana, ou melhor, ockhamista é a crítica à plenitude do poder que se queria atribuir ao papa, porque tal plenitude parecia-lhe diametralmente oposta à concepção bíblica de liberdade da nova lei. Se a oposição às pretensões pontifícias vinham já de longa data, ninguém, contudo, havia argumentado a partir da liberdade. [...] Guilherme de Ockham via em tal pretensão, acima de tudo, a tirania a oprimir a liberdade" (DE BONI, 2003, p.247).

146 Sobre o poder, 11. Para uma análise mais detalhada acerca do papel da liberdade humana na crítica ockhamiana a plenitudo do poder papal cf. TORNAY, 1935, BOEHNER, 1943, BAUDRY, 1949, LAGARDE, 1962/1963, McGRADE, 1974, MIETHKE, 1991, ESTÊVÃO, 1995, GHISALBERTI, 1997, SPADE, 1999, DE BONI, 2003/2006, SHOGIMEN, 2007,

Considerações finais

A partir dessa breve caracterização do modo como a liberdade humana é discutida por Ockham, o problema que de imediato se coloca é o seguinte: em que (e/ou como) se relacionam essas duas abordagens filosóficas distintas na construção do conceito ockhamiano de liberdade humana? Ou ainda, *no enfrentamento de questões atinentes à liberdade humana, que tipo de relação se estabelece, na perspectiva ockhamiana, entre esses dois enfoques filosóficos distintos, a saber, a dimensão especulativa e a dimensão prática?*

Ainda não chegamos a uma conclusão cabal. Por ora, somente é possível uma mais adequada elucidação da questão mediante a propositura de algumas de hipóteses preliminares. Com efeito, entre esses dois campos poderia haver um *nexo de aplicação*, isto é, Ockham poderia ter formulado, especulativamente, alguns conceitos (e/ou categorias) que teriam sido aplicados, em cunho prático, ao tratar questões políticas específicas. Ou, ainda, poderia existir um *nexo de continuidade* em que o enfretamento do tema da liberdade humana teria iniciado seu desenvolvimento nas obras de caráter especulativo, chegando a sua consolidação ou maturidade somente nas obras de viés prático.[147] Também é possível que se tenha um *nexo de modificação*, ou seja, o Minorita Inglês poderia ter revisado e modificado total ou parcialmente suas noções de liberdade na passagem do domínio especulativo para o prático. Por fim, não é absurdo que se encontre, outrossim, um nexo de independência em que os dois níveis de indagação não possuiriam nenhum vínculo entre si, pois embora se ocupem com o mesmo tópico, qual seja, a liberdade humana, o fazem a partir de prismas distintos.

Esse, pois, é o problema que pretendemos investigar na continuidade de nossas pesquisas, buscando apresentar uma solução (ou, ao menos, algumas hipóteses sólidas e/ou plausíveis) que esclareça qual seja a conexão existente

SOUZA, 2010, MARTINS, 2011, VASCONCELLOS, 2011 e BORGES, 2015.

147 Essa pareceria ser a opinião de Estêvão que, de forma bastante sucinta, assim se exprime: "se a expressão acabada da defesa da liberdade cristã só amadurece nas obras teológico-políticas, o tema é recorrente em toda sua obra filosófica e teológica" (ESTÊVÃO, 2000, p.370).

entre esses dois tratamentos filosóficos dados pelo V*enerabilis Inceptor* ao tema da liberdade humana. Com efeito, como se pode depreender da bibliografia arrolada, a questão da liberdade em Guilherme de Ockham tem sido consideravelmente discutida. Todavia, embora ambos os enfoques ockhamianos sejam debatidos, a ligação entre eles ainda precisa ser mais claramente elucidada e, por essa razão, um trabalho que se ocupe com esse tópico encontra significa justificativa para o avanço dos estudos em Filosofia Medieval.

Referências bibliográficas:

ADAMS, Marilyn McCord. "Introduction". In: OCKHAM, William of. Predestination, God's foreknowledge and future contingents. Translated by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1983, p.1-33.

ARISTÓTELES. Da Interpretação. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013.

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BAUDRY, Léon. Guillaume d'Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. Tome I. L'homme et les œuvres. Études de philosophie médiévale, 39. Paris, Vrin, 1949.

BÍBLIA. Latim. Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 07 nov 2015.

BOEHNER, Philotheus. "Ockham's Political Ideas". In: The Review of Politics, Indiana, v.5, n.4, 1943, p.462-487.

BORGES, William Saraiva. "O argumentum libertatis na Opera Politica de Guilherme de Ockham". In: Aproximação. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2015, pp. 70-86. Disponível em: <http://aproximacao.ifcs.ufrj.br/artigos/ockham.pdf>. Acesso em: 08 nov 2015.

CRAIG, William Lane. The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez. Leiden: Brill, 1988.

DE BONI, Luis Alberto. "O não-poder do papa em Guilherme de Ockham". In: Veritas. Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, p.113-128.

DE BONI, Luis Alberto. De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ESTÊVÃO, José Carlos. Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham. 1995. 95 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ESTÊVÃO, José Carlos. "Liberdade e presciência em Ockham". In: Veritas. Porto Alegre, v.45, n.3, 2000, p.369-380.

FISCHER, John Martin (Ed.). God, foreknowledge and freedom. Stanford: University Press, 1989.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. O problema dos futuros contingentes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GHISALBERTI, Alessandro. Guilherme de Ockham. Tradução de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

KLOCKER, Harry. William of Ockham and the divine freedom. Milwaukee: Marquette University Press, 1992.

LAGARDE, Georges de. La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Volume IV. Guillaume D'Ockham: défense de l'empire. Volume V. Guillaume D'Ockham: critique des structures ecclésiales. Paris: PUF; Louvain: Nauwelaerts, 1962/1963.

MARTINS, António Rocha. Origem divina e fonte humana do poder civil em Guilherme de Ockham: Emergência da liberdade. Covilhã: LusoSofia, 2011.

McGRADE, Arthur Stephen. The political thought of William of Ockham: personal and institutional principles. Cambridge: University Press, 1974.

MICHON, Cyrille. Introduction. In: OCKHAM, Guillaume d'. Traité sur la prédestination et la prescience divine des futurs contingents. Traduit par Cyrille Michon. Paris: Vrin, 2007, p.7-67.

MIETHKE, Jürgen. "The concept of liberty in William of Ockham". In: Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (novembre 1987). Rome: École Française de Rome, 1991, p.89-100.

OCKHAM, Guilherme de. "Tratado sobre a predestinação e a presciência divinas e os futuros contingentes". Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: Entre a Filosofia e a Teologia. São Paulo: Paulus, 2014, p.225-258.

OCKHAM, Guilherme de. "Consulta sobre uma questão matrimonial". Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: Obras Políticas. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, p.150-162.

OCKHAM, Guilherme de. "Pode um príncipe". Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: Obras Políticas. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, p.79-141.

OCKHAM, Guilherme de. "Questões Várias [questão 3]". Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: Entre a Filosofia e a Teologia. São Paulo: Paulus, 2014, p.295-302.

OCKHAM, Guilherme de. "Quodlibeta Septem [quod. I, q. 17; quod. IV, q. 4; quod. VI, q. 25 e quod. VII, q. 5]". Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: Entre a Filosofia e a Teologia. São Paulo: Paulus, 2014, p.313-332.

OCKHAM, Guilherme de. "Sobre o poder dos imperadores e dos papas". Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: Obras Políticas. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, p.170-254.

OCKHAM, Guilherme de. "Suma Lógica [parte III-3, capítulo 32]". Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: Entre a Filosofia e a Teologia. São Paulo: Paulus, 2014, p.303-311.

OCKHAM, Guilherme de. "Tratado contra Benedito [livro VI]". Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. In: Obras Políticas. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, p.25-71.

OCKHAM, Guilherme de. Brevilóquio sobre o principado tirânico. Tradução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. Oito questões sobre o poder do papa. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham. São Paulo: Paulus, 2014.

SHOGIMEN, Takashi. Ockham and political discourse in the Late Middle Ages. Cambridge: University Press, 2007.

SONG, In-Kyu. Divine foreknowledge and necessity: an ockhamist response to the dilemma of God's foreknowledge and human freedom. Lanham: University Press of America, 2002.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Morais. O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SPADE, Paul Vincent (Ed.). The Cambridge Companion to Ockham. Cambridge: Cambridge University, 1999.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TORNAY, Stephen Chak. "William Ockham's Political Philosophy". In: Church History. Cambridge, v.4, n.3, 1935, p.214-223.

VASCONCELLOS, Manoel. "O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham". In: VASCONCELLOS, Manoel; SILVA, Lucas (Orgs.). Studia Mediaevalia. Pelotas: Santa Cruz, 2011, p.167-187.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, The dilemma of freedom and foreknowledge. New York: Oxford University Press, 1991.

DE VOLTA AO ESTADO DE NATUREZA: UMA AVALIAÇÃO DA MORALIDADE NO LEVIATÃ

Carlos Augusto Alencar Neto[148]

Este artigo utiliza a moralidade como caminho de avaliação sobre a passagem da guerra de todos contra todos[149] à sociedade do pacto[150]. Quero com isso apenas suscitar que, dentre os diversos enfoques possíveis à investigação do estado de natureza e as consequências de seu controle conforme apresentado por Hobbes, aquele cujo rumo aqui se privilegia é ao redor e através do conceito de moralidade. Internamente a esse acompanhamento, pretendo que se façam explicitas as particularidades dessa ótica.

O percurso ambientará o leitor no estado de natureza, revisitando-o e o revisando, conforme o título proposto. Meu interesse no conceito é, principalmente, na guerra de todos contra todos e nas características da paz demandada por ela. Apresentarei como a administração dessas exigências concatena as linhas através das quais se desenha uma moralidade.

148 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: carlos.augusto.neto@usp.br

149 "[...] during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man" (HOBBES, 109).

150 "This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorize all his actions in like manner" (HOBBES, 151).

A expressão de totalidade da violência no estado de natureza resulta da argumentação de Hobbes[151] conforme segue:

1) O equilíbrio[152] entre os homens é tal que há uma constante interseção (ou possibilidade de interseção) entre suas ambições.

2) Essa constância é, portanto, também de constante conflito ou expectativa de conflito.

3) A desconfiança razoável e generalizada entre todos sustenta a permanente possibilidade da guerra.

4) Enquanto persiste essa configuração, a efetivação da paz é inviável e os homens, consequentemente, são inimigos entre si.

Hobbes não afirma que o Pacto crie a moralidade, conquanto seja possível argumentar que crie uma moralidade, algo que será ponderado adiante. A peculiaridade do estado de natureza não resulta em sujeitos amorais, mas na irrelevância da moral. "As noções de certo e errado, justo e injusto não têm lugar lá" (Hobbes, 111)[153]. Irrelevante afirmá-la, irrelevante negá-la. Ou seja, o estado de natureza não estabelece a amoralidade dos homens, mas sua inimputabilidade: não há quem os puna, tampouco há culpa a se lhes atribuir.

As leis naturais e o direito natural, contudo, não poderiam ser um norte para o delineamento de uma moralidade que alcançasse, inclusive, o estado de natureza? Note-se que o direito natural[154] e as leis naturais[155], não operam imediatamente no eixo certo/errado, mas no eixo racional/irracional. Estas são consequência do dever racional de autopreservação. Aquele, a liberdade[156] necessária a atender essa obrigação.

151 Acompanhando o início do capítulo XIII, primeira parte do Leviatã.

152 "Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he" (HOBBES, 107).

153 "The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place" (HOBBES, 111).

Caso se pretenda uma moralidade cujo conteúdo equivale àquele atribuído ao que se impute racional, qual o ganho efetivo que se teria? Ou seja, se ambos os campos são idênticos, porque insistir na artificialidade de um, dada a naturalidade do outro?

Além disso, como observado, é sólida a leitura que posiciona a reflexão sobre o justo/injusto externamente ao estado de natureza. Entenda-se: há consistência em se afirmar irracional a imputação de justo ou injusto dada a referida condição. Isso frontalmente antagoniza aquela pretensão de equivalência incondicional entre moralidade e racionalidade.

A crítica da moralidade no estado de natureza é crucial para argumentar que o Pacto possibilita sua operação, principalmente à tentativa de compreender como se articula tal possibilidade: "... antes que os nomes justo e injusto possam ter lugar, é necessário que exista algum poder coercitivo que compele igualmente os homens a performarem seus pactos..." (Hobbes, 125). O que viabiliza a aproximação entre moralidade (justo/injusto) e razão (racional/irracional) é a concretude do Pacto, ao desencadear a justiça.

As três primeiras leis de natureza (procurar a paz, estabelecer o Pacto, desempenhar os pactos feitos[157]) organizam, portanto, a possibilidade da justiça, cuja realização é conforme o Pacto (posto que essas leis delineiam o dever racional da construção da paz através do Pacto). Nesse sentido, precisamente, o

154 "The right of nature, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto" (HOBBES, 112).

155 A law of nature, lex naturalis, is a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved (HOBBES, 112).

156 By liberty is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments; which impediments may oft take away part of a man's power to do what he would, but cannot hinder him from using the power left him according as his judgement and reason shall dictate to him (HOBBES, 112).

157 As duas primeiras encontram-se no início do capítulo XIV. A terceira, início do capítulo seguinte, XV.

conteúdo moral se encontra com o conteúdo legal. Das leis de natureza se conclui, assim: "... sua ciência é a verdadeira e única filosofia moral. Porque filosofia moral é nada além da ciência do que é o bem e o mal na conversação e sociedade do gênero humano" (Hobbes, 139).

A relevância da determinação das leis naturais sobre a moralidade avança sobre a sociedade produzida pelo Pacto. Consequentemente, portanto, sobre a vontade do soberano, garantido que o comando apontado pela razão a antecede. Aqui também reside o alicerce de uma teoria que oriente a legitimidade dos pactos[158], cujas implicações políticas são o que mais próximo há no *Leviatã* de uma "desobediência civil" ou "direito de resistência", temas que convergem à moralidade porque conflitam as vontades de súdito e soberano entre o justo e injusto.

Se as leis de natureza são a moralidade primária desvelada pela razão, é coerente com a exigência de paz entender a legislação de Estado, ou seja, as normas estipuladas em sequência ao Pacto como uma moral condicionada pelo corolário daquelas primeiras e adendo a elas, compondo a especificidade da pacificação e da moralidade em cada soberania, uma variação delimitada pelas determinações orientadas a partir das leis naturais.

A demanda pelo fim da guerra do estado natural é também a demanda pela moralidade, efetivamente derivada da primeira lei de natureza. Pacificar o estado de natureza é um momento de realização da moralidade e, consequentemente, da razão. Não há contradição entre as leis e o estado serem naturais. Há dialética, ou seja, a antítese encontra sua necessidade na efetivação da tese. Antagonizar o estado de natureza é um princípio motor tão pujante quanto o princípio de autopreservação porque conceituar o estado de natureza equivale dialeticamente a escrever a moralidade da paz.

Assim, na mecânica da liberdade em Hobbes, a condição natural do homem representa à filosofia moral o campo semântico da imoralidade. É precisamente

158 "And therefore there be some rights which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them that assault him by force to take away his life, because he cannot be understood to aim thereby at any good to himself." (HOBBES, 115).

porque a moral é irrelevante no estado de natureza, enfim, que esse é de relevância máxima à filosofia moral hobbesiana.

Referências bibliográficas:

HOBBES, Thomas (1651) *Leviathan*. Renascence Editions. The University of Oregon, Estados Unidos, 1999. Disponível em <http://darkwing.uoregon.edu/%7Erbear/hobbes/leviathan.html> Acesso em 15 mai. 2015.

J.S.MILL E A ALEGADA INCONSISTÊNCIA INTERNA DO HEDONISMO QUALITATIVO: UMA (DIS)SOLUÇÃO

Bruno Botelho Braga[159]

Introdução

O princípio da utilidade, em sua formulação canônica, dita que nossas ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade; erradas na medida em que tendem a promover o reverso da felicidade (*Utilitarianism* II.[160]). Tal princípio comporta uma variedade de outros sub-elementos que, no entanto, aqui não nos interessarão, exceptuando-se um: a teoria do valor que subjaz o utilitarismo pode ser cuidadosamente avaliada em total independência com a sua aplicação direta ao princípio da utilidade.

Dito isso, nosso objetivo central neste trabalho será o de apresentar um problema canônico no interior do hedonismo de Mill, qual seja, a alegada inconsistência entre a premissa hedonista básica e a teoria dos prazeres qualitativos. Visto que as tentativas de solucionar o problema são muitas, me deterei apenas na que, creio eu, melhor lida com o problema, não procurando solucioná-lo, mas sim dissolvê-lo. A argumentação de Wendy Donner será apresentada e, por fim, criticada. Concluiremos que apesar de sua (dis)solução ser conclusiva no que tange à formulação canônica do problema, não é capaz de dar conta do que aqui chamo de gap de Crisp, que a meu ver é um problema

159 Mestrando em filosofia pelo PPGFil/UFPEL sob orientação da Profª. Dra. Flávia Carvalho Chagas e do Prof. Dr. Evandro Barbosa. Bolsista CAPES. E-mail: brunobotelhobraga@yahoo.com.br

160 Todas as citações referentes ao Utilitarianism serão feitas conforme a convenção capítulo/parágrafo.

muito mais complexo. Realizaremos este propósito, portanto, em quatro momentos. Primeiro, exponho alguns conceitos essenciais ao hedonismo de Mill e o problema de um modo geral. Segundo, trato da formulação desse problema através do condicional de Bradley, bem como apresento a solução de Donner a esta versão do condicional. Terceiro, apresento a compreensão de Crisp do conceito de qualidade como uma escala avaliativa, no intuito de desenvolver a compreensão do conceito como entendida por Donner. Por fim, através do gap de Crisp, defendo uma reabilitação do condicional de Bradley sob razões que Donner não é capaz de resolver.

Em que consiste a felicidade ou o bem estar? O que possui valor? Antes de sequer pensarmos em estipular o curso de ação normativamente exigido, é preciso, antes de mais nada, responder a tais questões. Mill aponta que, para solucionarmos tal indagação, devemos ter em mente

> [...] a ideia de que o prazer e a isenção de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e de que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis ou pelo prazer inerente em si mesmas ou enquanto meios para a promoção do prazer e da prevenção da dor (II.2).

A partir deste trecho compreendemos que, para Mill, o bem estar consiste em experiências aprazíveis, e que tais experiências são boas unicamente pela sua própria aprazibilidade. O prazer é não só um fenômeno psicológico que deve ser promovido, mas também uma propriedade normativa auto-referencial. Neste sentido, e a partir apenas desta definição, "mais valor" é equivalente a "mais prazer"; "menos valor", a "menos prazer".

As críticas à época de Mill, em especial as do ensaísta britânico Thomas Carlyle, focavam sua atenção no fato de o hedonismo de Bentham não oferecer razões fortes para cultivarmos uma vida moral propriamente humana, e que por isso o utilitarismo era uma doutrina digna de porcos (II.4). O que isso significa? Significa afirmar que o valor dos prazeres era medido apenas a partir de propriedades quantitativas, como intensidade e duração. Bentham, inclusive, chegou a dizer que o jogo de *push-pin* não era menos preferível do que ler

poesia. Isso não significava afirmar, como pretendia Carlyle, que *devessemos* buscar apenas os prazeres sensoriais, mas sim que eles encontravam-se em mesmo grau no quesito "natureza". Mill, embora reconhecesse que as críticas erravam seu alvo, pois Bentham jamais advogou tal sensualismo, percebeu que necessitava de uma razão mais forte para destacar o valor dos prazeres humanos que não apenas motivos circunstanciais, como, por exemplo, a maior permanência, segurança ou menor dispendiosidade dos mesmos (II.4).

É a partir disso que Mill nos introduz ao conceito de qualidade:

> Se me perguntarem o que entendo pela diferença qualitativa de prazeres, ou por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro, simplesmente enquanto prazer e não por ser maior em quantidade, só há uma resposta possível. De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então será esse o prazer mais desejável. (II.5)

E segue:

> Se um dos dois for colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, tão acima do outro que *eles o preferem mesmo sabendo que é acompanhado de um maior descontentamento, e se não abdicariam dele por qualquer quantidade do outro prazer acessível à sua natureza*, então teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante. (II.5)[161]

Mill está afirmando claramente que podemos, e que mesmo devemos preferir certas experiências aprazíveis, mesmo embora elas possam ser menos prazerosas. Devemos escolher o curso de ação qualitativamente superior mesmo que tenhamos um maior *descontentamento* ao experenciá-lo. É preferível ser Sócrates dissatisfeito que um tolo satisfeito (II.6). Ora, isto significa que "mais

161 Itálicos meus.

valor", a partir daqui, não parece ser equivalente a "mais prazer" como Mill havia anunciado antes. Uma ação pode ser normativamente exigida, sem haver a necessidade de ser mais prazerosa. Se o conselho dos juízes competentes apresenta sua preferência a um *tipo* específico de prazer, então esta preferência nos apresenta razão suficiente e *evidencial* para estipularmos seu maior valor, mesmo que seja acompanhada de um maior descontentamento.

A introdução do conceito de qualidade gerou à Mill uma série de acusações já à sua época. Diversos autores – dentre eles F.H.Bradley e G.E.Moore – apontavam que ao definir o valor das experiências aprazíveis não somente pela intensidade e duração, mas também pela qualidade, Mill estaria abandonando o hedonismo estrito. Segundo a crítica, se uma ação pode ser mais valiosa sem a necessidade de ser mais prazerosa, então tal ação deriva seu valor de outra propriedade que não somente de sua aprazibilidade. Tais autores, portanto, afirmavam ser o conceito de qualidade uma propriedade obscura que trazia um novo valor às experiências.

A partir disso, temos o seguinte dilema:

(i) Se aceitarmos a premissa hedonista que Mill nos oferece no início do capítulo dois de *Utilitarianism*, devemos aceitar que sua distinção dicotômica entre prazeres superiores e inferiores perde o sentido, pois, se devemos julgar o valor de tais prazeres apenas sob a égide de sua própria aprazibilidade, então, ao acrescentarmos mais prazer no lado da balança onde se encontra um prazer inferior, uma hora ele ultrapassará o prazer superior, tornando a preferência qualitativa e a descontinuidade intrínseca que Mill parece propor, sem sentido.

(ii) Se aceitarmos, no entanto, que a dicotomia superior/inferior se sustenta, então devemos afirmar que Mill não pode mais ser considerado um hedonista estrito. Haver uma superioridade qualitativa inalcançável mesmo quando adicionamos qualquer quantidade de prazer ao lado da balança que corresponde ao prazer inferior, parece nos sugerir que Mill está estipulando alguma nova propriedade – desconhecida até então – que colabora para o aumento do valor dos prazeres superiores. Sendo assim, Mill estaria rompendo os limites da aprazibilidade e advogando uma espécie de hedonismo misto.

Como solucionar tal aparente inconsistência? Podemos salvaguardar a posição hedonista estrita de Mill mesmo quando a relacionamos com sua teoria dos prazeres qualitativos? Será mesmo que ao introduzir-nos ao conceito de qualidade, Mill está propondo alguma nova propriedade valorativa estranha à aprazibilidade?

Ao iniciar sua abordagem ao problema supra-mencionado, Donner nos apresenta a mais clássica objeção à Mill no que tange o hedonismo qualitativo. O argumento de F.H.Bradley contra Mill pode ser formulado a partir do seguinte *modus tollens*:

1- Se você é um hedonista, então você deve assumir que a única propriedade que conta para a avaliação dos prazeres é a quantidade;

2- Não é o caso que você considera a quantidade como a única propriedade que conta para a avaliação dos prazeres;

3- Portanto, você não é um hedonista.

O que Bradley tem em mente aqui é que o conceito de "hedonismo", por definição, não permite a inclusão de qualquer outra escala de avaliação dos prazeres a não ser a quantitativa (ou cardinal). Segundo o autor, no momento em que Mill incluiu a qualidade como um conceito decisivo para a avaliação dos prazeres, abdicou de uma versão estrita de hedonismo. A partir desta interpretação, o conceito de qualidade, como interpretado por Bradley e outros, significaria algum tipo de valor obscuro que possibilitaria aos prazeres serem mais valiosos mesmo menos prazerosos quantitativamente, o que seria um absurdo para qualquer hedonista estrito. Sendo assim, Mill estaria entrando em contradição com sua premissa central, qual seja, a de que somente experiências aprazíveis são desejáveis.

O que nos propõe Donner é uma dissolução do condicional. Segundo a autora, o erro de Bradley está basicamente em confundir dois elementos não-relacionados:

(i) O que possui valor intrínseco? (nesse caso, experiências aprazíveis)

(ii) De que modo este valor é medido?

Para a autora, uma resposta à primeira pergunta não determina necessariamente uma resposta à segunda. Ao definir a posição hedonista e afirmar que o que possui valor é unicamente o prazer, não nos comprometemos diretamente com uma resposta acerca de qual escala avaliativa estamos a usar no cálculo do valor destes prazeres. Em suma, estas questão são independentes. O erro de Bradley foi inferir uma escala avaliativa diretamente a partir de uma posição substantiva do valor. Portanto, podemos claramente compreender que, diferente do que pensava Bradley, Mill, ao falar em "qualidade", não estava a introduzir um novo valor, mas sim uma nova escala avaliativa, isto é, Mill estava apenas redefinindo os limites de (ii), como podemos claramente observar a partir da seguinte passagem citada por Donner:

> É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o facto de que alguns tipos de prazer são mais desejáveis e valiosos que outros. Seria absurdo supor que, enquanto que na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a qualidade como a quantidade, a avaliação dos prazeres dependesse apenas da quantidade (II.4).

Embora a simples e elegante solução de Donner pareça dar conta do condicional como formulado por Bradley, creio que não é capaz de resolver um segundo problema que, a meu ver, pode oferecer razões mais fortes para o mesmo condicional, razões estas que a solução de Donner não alcança.

A solução da autora centra-se especificamente em mostrar que não há relação necessária entre uma posição acerca do que possui valor e uma posição acerca de quais são as escalas avaliativas escolhidas para medir este valor, de modo que posso ser um hedonista sem, no entanto, me posicionar acerca de como pretendo medir os prazeres. O condicional de Bradley, compreendido nestes termos, é frágil, e se justifica apenas com base numa confusão entre dois tópicos não necessariamente relacionados. Para explicar em outras palavras: é falso afirmar "Se você é um hedonista, então você deve assumir que a única propriedade que conta para a avaliação dos prazeres é a quantidade". A razão para esta falsidade, como demonstra Donner, é basicamente a seguinte: o hedonismo, sendo apenas uma posição acerca do que possui valor intrínseco,

não engloba em sua definição uma determinação sobre escalavas avaliativas, pois esta é uma outra questão. Portanto, você pode ser um hedonista e não ter que assumir apenas escalas quantitativas de avaliação. Mill, portanto, está salvo, ao menos quanto a esta objeção.

Como devemos compreender o conceito de qualidade, então, nesta perspectiva de uma escala avaliativa e não na de um novo valor? Roger Crisp nos introduz a uma conceitografia que, segundo ele, é suficiente para desemaranharmos a teia que parece vir confundindo os comentadores ao longo das décadas. Segundo o autor, devemos antes de tudo ter em mente que a teoria do valor de Bentham operava somente com propriedades quantitativas, isto é, era somente através da intensidade e da duração dos prazeres que Bentham determinava o valor dos cursos possíveis de ação. Isso significa que a comensurabilidade dos prazeres, em Bentham, era puramente *cardinal*. Mas o que isso quer dizer?

Exemplo: Pegue um Whisky X e estipule, através de valores e dígitos arbitrados, que ele valha 2 de intensidade por minuto. Pegue outro Whisky Y de maior qualidade e estipule que ele valha 3 de intensidade por minuto. Em uma experiência de 3 minutos, devemos escolher aquele que possui o maior valor em int/m. Nesse caso, o Whisky Y é o preferível, pois soma 9 unidades de prazer contra apenas 6 do Whisky X. Porém, também devemos considerar em cada experiência o nível de dor proporcionado. Suponha que ao beber o Whisky Y por 3 minutos, o seu alto teor alcólico lhe cause náuseas. Suponha também que as náuseas equivalham a −2 int/m. No final das contas, o saldo que resta do Whisky Y é de 3 int (3 int/m por 3 minutos do Whisky = 9 int/ −2 int/m por 3 minutos das náuseas = −6 int). No final das contas, o Whisky X é preferível, pois soma 6 int, já que não envolve nenhuma dor. O que devemos levar em consideração, portanto, é o saldo líquido entre os valores de prazer e dor da experiência.

Contra-exemplo: Suponha que você deva escolher entre a vida do músico Haydn e a de uma ostra. A vida de Haydn será intensa e lotada de prazeres. A vida da ostra será monótona, porém eterna. A filosofia de Bentham nos sugere a preferir a vida da ostra, conquanto a duração de seus prazeres permitirá um dia

sobrepujar o valor da vida de Haydn. Mas consideramos isso claramente absurdo, já que a vida de Haydn, para nós humanos, seria muito mais valiosa, mesmo que menos duradoura. O cálculo cardinalista considera equitativamente os prazeres, sem gerar descontinuidades. Assim, qualquer prazer, apenas por sua duração, pode ter mais valor e ser normativamente exigido. A noção aqui de "mais ou menos prazeroso" é puramente cardinal e numérica.

Segundo Crisp, Mill descarta a escala puramente cardinalista de medição dos prazeres, introduzindo uma descontinuidade qualitativa e uma dicotomia relativa entre prazeres superiores/inferiores. Com isso, responde as objeções de Carlyle e determina uma perspectiva hedonista mais propriamente humana, além de oferecer uma razão forte para especificar o valor daqueles prazeres que envolvem o uso das faculdades racionais.

Mas voltemos ao problema anterior. Ao introduzir o conceito de qualidade, Mill não está indo além da perspectiva hedonista, ao afirmar que é possível ser "mais valioso" sem necessariamente ser "mais prazeroso"? Para Crisp, quando há uma distinção entre prazeres superiores e inferiores, a escala para determinar seu valor deve ser *ordinal* (em latim: *ordo*/ ordem), para que possamos setar descontinuidades, pois, do contrário, em uma escala meramente *cardinal*, o prazer inferior poderia ultrapassar o superior, colapsando a noção de "qualidade" em mera "quantidade". Mill, argumenta Crisp, não propõe que haja algo além do próprio prazer na constituição dos prazeres superiores, pois o conceito de qualidade deve contar *ao lado* do de quantidade, isto é, como uma nova escala avaliativa através da qual medimos o valor dos próprios prazeres, e não como uma propriedade externa e oculta que leve a valorar outra coisa que não apenas o prazer. Mill pode manter-se um hedonista pleno na medida em que aceita que a única propriedade constitutiva do valor dos prazeres é a sua própria aprazibilidade. E também pode manter a coerência da sua tese ao afirmar que certas experiências são mais valiosas, embora menos prazerosas, desde que a comensurabilidade puramente cardinal seja deixada de lado. "Mais valioso" significa, então, "mais prazeroso", desde que entendamos "mais prazeroso", aqui, em sentido *ordinal* e "menos prazeroso", no mesmo caso, em outro sentido, a saber, *cardinal*. Portanto, Mill pode consistentemente afirmar que os prazeres superio-

res são mais valiosos unicamente por serem mais prazerosos sem incluir nenhuma propriedade estranha que não apenas o prazer.

Crisp concorda com o fato de que devemos compreender o conceito de qualidade em Mill não como um valor ou uma propriedade estranha à conceitografia hedonista, mas sim como uma escalava avaliativa alternativa ao mero cardinalismo de Bentham. "Qualidade" nada mais seria do que uma escala ordinal de avaliação, capaz de estabelecer uma dicotomia superior/inferior e ordenar preferências em escalas tipológicas. Até aqui Crisp concordaria com Donner e, sem sombra de dúvida, aceitaria as razões dadas por esta para a dissolução do condicional tradicional. Ora, obviamente assumir uma posição hedonista não nos obriga a assumir apenas a quantidade como escala avaliativa. No entanto, como veremos, embora o "hedonismo" por si só não nos obrigue a assumir tal posição, somos obrigados, a *posteriori*, a cair nesta posição, e isto por falta de opção. Como isso se dá?

Para Crisp, há uma espécie de *gap* na teoria do valor de Mill. Vimos que, a partir da preferência dos juízes competentes, construímos um ordenamento de valor entre os diferentes tipos de prazer, isto é, a qualidade é ordenada a partir de uma escala ordinal de preferências. A seguinte questão, então, parece nos impor um grave problema: Por que os prazeres superiores – aqueles colocados no topo da cadeia – são superiores? Qual é a razão de sua superioridade? Visto que Crisp considera os juízes competentes como tendo um papel *evidencial*, isto é, as preferências destes servem como evidência para quais são os prazeres superiores e quais são os inferiores, devemos inferir que há valores a serem descobertos. Se o papel dos juízes competentes é meramente evidencial, então o valor dos prazeres superiores deve derivar de outra fonte. Crisp não titubeia em afirmar que os prazeres superiores são superiores porque possuem uma natureza tal que os torna superiores. Sendo assim, o valor dos prazeres superiores é derivado de uma certa natureza intelectual ou mental. Recordemos que Mill atribui aos prazeres das faculdades racionais um peso de superioridade, embora não deixe claro se está atribuindo ao intelecto um valor ou apenas constatando um fato empírico acerca dos prazeres superiores. Crisp toma a primeira leitura como base. Para o autor, Mill estaria indo além das fronteiras do hedonismo ao ter que postular um valor à natureza intelectual destes prazeres como razão para

a sua superioridade. Se este é mesmo o caso, então ou teríamos que assumir que o intelecto ou, nos termos de Mill, as "faculdades superiores", possuem um valor intrínseco e independente do prazer, ou nos encontramos em um terreno obscuro, pois não teremos como explicar a razão pela qual o intelecto não possui valor quando não é aprazível para o agente.

Ora, como vimos, mesmo que compreendamos o conceito de qualidade como uma escala avaliativa e o conceito de hedonismo como não implicando necessariamente uma posição acerca de quais escalas devemos adotar, parece que o condicional de Bradley pode ser reabilitado. Mesmo que o conceito de hedonismo não implique uma escala meramente quantitativa, parece que, por razões posteriores, este deva ser o caso. Se, como vimos, o conceito de qualidade, mesmo compreendido como uma escala avaliativa, colapsa o hedonismo num intelectualismo, então devemos afirmar novamente que o hedonismo implica numa escala meramente quantitativa, não porque o conceito em si e por definição implique em tal escala, mas sim por falta de opções, já que a escala qualitativa, na perspectiva de Crisp, parece romper com os limites do hedonismo.

Portanto, o condicional de Bradley, se levado em consideração unicamente pela razão de que o conceito de hedonismo encerra em si mesmo e por definição a escala quantitativa e não permite a escala qualitativa, então ele é falso. No entanto, sob as razões de Crisp, o condicional pode ser tomado como verdadeiro, não porque o conceito de hedonismo, a priori, exclua a possibilidade de escalas qualitativas – o que Donner mostrou ser falso – mas porque esta escala colapsa o hedonismo num intelectualismo e, por isso, por falta de opções, devemos, por razões posteriores, redefinir o conceito para novamente reduzí-lo à uma escala meramente quantitativa. Sob estas razões, o condicional de Bradley não pode ser dissolvido pela argumentação de Donner e o problema persiste.

Considerações finais

Para concluir, cabe aqui fazer uma síntese do que me propus a desenvolver ao longo deste *paper,* no intuito de verificar se os objetivos propostos foram devidamente alcançados.

No primeiro momento deste trabalho formulei, de acordo com a minha compreensão, aquilo que é o problema central do hedonismo qualitativo de Mill, qual seja, o aparente conflito entre o hedonismo e a teoria dos prazeres qualitativos. Em seguida, me detive em uma das mais clássicas formulações do problema, a saber, o condicional de Bradley. Este, em suas razões tradicionais, dita que a simples aceitação do conceito de "hedonismo" implica numa escala puramente quantitativa de avaliação dos prazeres, e que qualquer outra escala utilizada implica necessariamente no abandono do hedonismo. Com isso, Bradley acusou Mill de inconsistência.

Já a dissolução de Donner, por sua vez, se dá através da tentativa de demonstrar que o conceito de "hedonismo", sendo apenas uma posição acerca do valor, não nos condiciona necessariamente a tomar uma posição acerca de escalas avaliativas, e que por isso Mill, unicamente por adotar uma nova escala avaliativa, não abandona o hedonismo. Por outro lado, se reformularmos o condicional de Bradley com outras razões, mais fortes, a solução de Donner já não se aplica. De acordo com Crisp, como vimos, a escala qualitativa colapsa a posição hedonista numa espécie de intelectualismo. Através disso, teríamos que reabilitar o condicional e reconstruí-lo sob outras razões: o hedonismo implica em cardinalismo não porque o conceito, por definição, não comporta o ordinalismo, mas sim porque este útimo interfere no hedonismo enquanto uma tese acerca do valor e, por isso, deve ser descartado como possível escala a ser adotada. Por falta de opções, então, devemos restringir o hedonismo à escala cardinalista.

Referências bibliográficas:

BRADLEY, F.H. Ethical Studies. Oxford, 2edn, 1997.

BENTHAM, J. 1789: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London: mod. edn ed. H.L.A.Hart and F.Rosen, Oxford, 1995.

CRISP, R. Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism. London/New York: Routledge Philosophy Guidebooks, 1997.

DONNER, W. Mill's Theory of Value. In: The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism. Ed. Henry West. Blackwell Publishing, 2006.

MILL, J.S. Utilitarismo. Trad: Pedro Galvão. Porto, Portugal: Porto Editora, 2005.

MILL, J.S. Utilitarianism. Ed. T.N.R. Rogers. New York: Dover Publications, 2007.

MULGAN, T. Utilitarismo. Trad: Fábio Creder. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO PARA UM SISTEMA DA RAZÃO EM KANT

Diego Echevenguá Quadro[162]

O problema acerca da unidade sistemática da razão no pensamento de Kant é uma questão central para o empreendimento crítico-filosófico iniciado com a publicação da Crítica da Razão Pura. É tradicional na história da filosofia a distinção entre o uso teórico e o uso prático da razão, não se tratando é claro de uma espécie de cisão estrutural no próprio cerne da racionalidade humana, mas sim de usos distintos de uma mesma razão que se engaja em investigações diferentes. Kant considera que a metafísica (entendida aqui como a investigação sobre as condições de possibilidade de nosso conhecimento) também manifesta essa divisão clássica:

> A Metafísica divide-se no uso *especulativo* e no uso *prático* da razão pura, sendo portanto ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluindo a Matemática) e que se referem ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam a priori e tornam necessários o *fazer e o deixar de fazer*.[163]

Podemos ver nessa passagem a constituição de um edifício sistematicamente ordenado de nosso conhecimento e composto de duas partes. Tais partes mesmo compondo um mesmo edifício, manifestam uma autonomia e objetos de

162 Graduando do curso de Filosofia Bacharelado na Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato:

163 KANT, I. Crítica da Razão Pura. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987, B 869.

investigação que lhes são próprios. No entanto, surge o problema do trânsito e da ligação dos diferentes usos da razão em uma mesma unidade sistemática e de um possível descompasso entre o uso da razão em seus diferentes âmbitos. A investigação crítica kantiana estabeleceu limites precisos ao conhecimento humano na primeira Crítica, limites esses que circunscrevem nosso conhecimento ao campo da experiência possível, o dos fenômenos; contudo, em sua investigação no campo da filosofia moral o filósofo de Königsberg parece em alguns momentos ter excedido tais limites impostos à cognição dos sujeitos e feito afirmações que violariam determinadas conclusões encontradas na Crítica da Razão Pura. Para podermos evitar inferências incompatíveis com o criticismo kantiano devemos comparar os dois usos da razão com o objetivo de mostrar a possibilidade de sua unidade em um todo sistemático, pois se trata de duas esferas da razão que possuem o mesmo fundamento.

> Ora, a razão prática tem como fundamento a mesma faculdade de conhecer que a razão especulativa, na medida em que ambas são razão pura. Portanto, a diferença da forma sistemática de uma em relação à da outra terá de ser determinada pela comparação de ambas, com a indicação do respectivo fundamento[164].

No pensamento de Kant, a ideia que corresponde a um papel central na possibilidade de uma unidade da razão é a de liberdade. Tal ideia aparece como o sustentáculo para a conexão entre os dois usos da razão, o uso especulativo e o uso prático. No uso especulativo a liberdade é pensada como a possibilidade de uma cadeia causal possuir seu ponto inicial em um momento incondicionado e cessar o regresso determinístico que une um efeito em relação a uma causa precedente; no uso prático da razão, a liberdade é entendida como a possibilidade de um sujeito iniciar uma ação de forma livre e não determinada por uma causalidade determinística. Diferente de outras ideias da razão como Deus e alma, no campo da razão especulativa a liberdade é a única que pode ser provada de forma apodítica, por esse motivo é que ela pode servir de articuladora entre os distintos usos da razão.

164 KANT, I. Crítica da razão prática. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, AA V 159.

Dessa forma, a ideia de liberdade, que para Kant é provada pela consciência da lei moral, como nos mostra a *Crítica da Razão Prática*, é introduzida como o *fecho de abóboda* de um sistema da razão:

> Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o *fecho de abóbada* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta última como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a *possibilidade* dos mesmos é *provada* pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral[165].

Contudo, é nesse ponto que surge um problema central para a efetivação da ideia de liberdade como o sustentáculo de um possível sistema da razão pura. O problema corresponde ao fato de que só podemos pensar a ideia de liberdade através do conceito de causalidade, causalidade essa que na primeira crítica é um mero conceito do entendimento que nos possibilita pensar as relações de sucessão no âmbito dos fenômenos e não aplicável à realidade da experiência independente do sujeito que conhece, ou seja, a causalidade é uma condição para que o sujeito epistêmico acesse a experiência no domínio fenomênico e nunca no domínio das coisas em si mesmas. Portanto, ficaria vetada a aplicação da categoria de causalidade no âmbito prático, uma vez que o sujeito que se orienta no campo da ação está sujeito a todas as leis determinísticas que operam na esfera dos fenômenos e, dessa forma, tal sujeito estaria impossibilitado de iniciar uma cadeia causal de forma livre. A categoria de causalidade é uma condição necessária do nosso entendimento para a compreensão dos fenômenos da natureza por parte de nossa subjetividade, não uma realidade empírica do mundo sensível.

Sem nos demorarmos na análise exegética sobre a rica bibliografia que versa sobre esta aporia no pensamento de Kant, o que fugiria ao escopo do presente trabalho, podemos aludir à abordagem compatibilista do problema da

165 KANT, I. Crítica da razão prática. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, AA V 3.

causalidade como apresentado por Kant na t*erceira antinomia da Dialética transcendental* da primeira Crítica.[166] Em sua forma geral, tal abordagem busca compatibilizar o determinismo causal que opera no mundo dos fenômenos com a causalidade por liberdade que ocorreria no domínio dos noumena. Esta tentativa se assenta na distinção entre fenômenos e noumenos como uma dupla ontologia, ou seja, a possibilidade de conciliarmos liberdade e natureza no pensamento de Kant se basearia na aceitação de uma metafísica de dois mundos, onde a liberdade seria resguardada como pertencendo ao domínio do inteligível e o determinismo causal ao domínio dos fenômenos. A primeira dificuldade que aponta desta interpretação é como mostrar a possibilidade de a liberdade atuar no mundo fenomênico, uma vez que ela é circunscrita ao campo do inteligível, e que por sua vez não poderia invadir o território da experiência onde domina o determinismo causal.

O que podemos contrapor a esta leitura metafísica inflacionada sobre a distinção fenômeno/noumeno é que tal diferenciação não aponta por parte de Kant para um dualismo de mundos, ela remonta apenas para uma maneira de pensarmos a liberdade transcendental como pertencendo a um mundo inteligível. Tal mundo inteligível é apenas a perspectiva do olhar da razão pura como independente da esfera sensível e não outro mundo localizado numa esfera transcendente. Adotarmos a perspectiva do mundo inteligível é assumirmos "apenas um ponto de vista que a razão é obrigada a adotar fora dos fenômenos, para pensar-se a si mesma como prática" (FMC, AA IV, 458). Sendo assim, não alargamos o escopo do conceito de causalidade até ele invadir o domínio das coisas em si mesmas, mas sim atribuímos à razão uma causalidade prática, uma vez que não se trata de seu uso teórico especulativo, mas sim de seu uso prático com o objetivo de agir sobre o mundo.

> É na diferenciação do uso prático da razão em relação ao uso teórico que Kant encontra sua possibilidade de determinação, mediante o conceito de causalidade, a qual não consiste na

166 Para um debate detalhado sobre o problema do compatibilismo entre liberdade e determinismo ver: ALLISON, Henry E. Kant's theory of Freedom. New York: Cambridge University Press, 1995. WOOD, Allen. Edited: Self and Nature in Kant's Philosophy. Ithaca, Cornell University Press, 1984.

> determinação de nenhum objeto. Em seu uso prático, a razão pura não se relaciona com objetos para conhecê-los, mas com a vontade para a produção de um efeito mediante a mera representação de uma lei. Não há, portanto, uma tentativa de aplicação da categoria de causalidade a um objeto suprassensível. Muito pelo contrário. A vontade é determinada pela mera representação de uma lei prática incondicionada ou, o que é o mesmo, pela representação de um mundo inteligível, a produzir efeitos no mundo sensível[167].

Compreendida dessa forma, a categoria de causalidade não é mais identificada como tendo referência a objetos indeterminados. No âmbito prático a razão se volta para a vontade com o objetivo de agir através de uma representação da lei moral. Enquanto na esfera teórica a categoria de causalidade não poderia ser aplicada ao conhecimento das coisas em si mesmas, pois isso seria um uso excessivo de uma categoria do entendimento cuja aplicação é apenas permitida no mundo dos fenômenos e da experiência possível, no campo da ação prática a categoria de causalidade não visa a nenhuma compreensão teórica ou conhecimento do suprassensível.

A razão pura prática possui a capacidade de produzir uma causalidade incondicionada, pois não se trata de conhecermos uma causalidade livre em um sentido cosmológico e sim de tomarmos a nossa vontade pela perspectiva da razão pura, ou seja, assumirmos o olhar da razão pura prática a determinar uma vontade capaz de agir e atuar sobre o mundo com o objetivo de produzir uma ação e não de conhecer os objetos da experiência como coisas em si mesmas.

Com o prosseguimento de sua investigação crítica Kant amplia o significado que podemos atribuir à categoria de causalidade. Agora a categoria de causalidade não é apenas entendida como a aplicação de um conceito puro do entendimento a uma intuição sensível que nos é dada pela experiência, mas também como uma atividade produtora que através da razão pura prática atua sobre a vontade com a intenção de legislar sobre as ações de determinado sujeito e assim atuar no campo da ação moral. Tal possibilidade já havia sido antecipada pela primeira Crítica ao garantir as categorias do entendimento uma

167 HULSHOF, Monique. "O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant". In: Cadernos de Filosofia Alemã. v.19; n.2. p.27-37.

independência em relação à intuição sensível, no entanto, no domínio epistemológico ficava proibido às categorias excederem o campo dos fenômenos; agora, no domínio prático essa independência do entendimento frente ao sensível é o que garante a aplicação da categoria de causalidade na ação livre de um sujeito moral.

> A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um *factum;* pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos. No conceito de vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte no de uma vontade pura o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, não determinável segundo leis da natureza, consequentemente incapaz de uma intuição empírica como prova de sua realidade, todavia justifica perfeitamente, na lei prática pura a priori, a sua realidade objetiva, porém (como se pode facilmente vê-lo) não para o fim do uso teórico e sim do uso prático da razão.[168]

Destarte, temos assim uma nova atribuição para a categoria de causalidade, funcionar como possibilidade para uma causação livre por parte de um agente moralmente autônomo. Como não se trata mais de conhecer um objeto no nível do suprassensível, mas sim de iniciar uma ação livre no âmbito da práxis, a categoria de causalidade tem sua validade garantida e a autonomia das esferas sensível e noumenal permanece intacta. Vemos assim, que Kant não busca compatibilizar determinismo e liberdade, enquanto fenômeno o sujeito permanece determinado pelas condições causais que imperam no nível da experiência; no entanto, enquanto ser dotado de uma razão pura que manifesta uma independência conceitual da esfera sensível, tal sujeito é dotado de uma capacidade de causação livre que é fruto da possibilidade de a racionalidade humana produzir representações com o objetivo de atuar no mundo e modificá-lo.

168 KANT, I. Crítica da Razão Prática. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, AA V 55-56.

Resguardada a possibilidade da liberdade, temos que o sistema da razão é garantido. Sendo assim, o *fecho de abóboda* (a ideia de liberdade), que permite a unidade entre as duas esferas da razão é uma sólida condição para sustentar o edifício da razão. Uma vez que a ideia de liberdade não atenta contra as conquistas epistêmicas da primeira Crítica, o trânsito entre as duas esferas é efetivado e arquitetonicamente o conjunto do edifício da razão humana possui uma garantia para se manter de pé.

Referências bibliográficas:

ALLISON, Henry E. Kant's theory of Freedom. New York: Cambridge University Press, 1995.

HULSHOF, Monique. "O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant". In: Cadernos de Filosofia Alemã, v.19; n.2. p.27-37.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KANT, I. Crítica da Razão Prática. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

WOOD, Allen. Edited: Self and Nature in Kant's Philosophy. Ithaca, Cornell University Press, 1984.

DIGNIDADE E RESPEITO: REFLEXÕES ACERCA DA SEGUNDA FORMULAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

João Paulo Silva Martins[169]

Introdução

O filósofo Immanuel Kant destaca-se em meio às discussões acerca da Filosofia Moral por dedicar parte de suas obras a busca da universalidade da razão prática frente às questões morais. Ao conceber o homem como ser livre pelo potencial racional que a natureza lhe confere, Kant vê na liberdade a pedra fundamental para a construção da moralidade. O homem tem em si as leis que regem suas ações, e tais leis precisam estar em conformidade com máximas universalmente válidas, ou seja, as leis que regem a ação humana, para serem moralmente válidas, precisam ser postas frente à possibilidade de se tornarem leis universais. Eis aí a primeira formulação do Imperativo Categórico, que serve necessariamente como base a segunda: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio".

No princípio do homem como fim em si mesmo se fundamenta os conceitos de dignidade e respeito. A dignidade tem como base liberdade racional do homem, o que o tira da esfera animal e lhe possibilita a moralidade. O homem não é um objeto que pode ser utilizado para a obtenção de fins, mas é ele mesmo o fim, podendo bastar-se a si mesmo em função de sua razão autônoma. Essa autonomia lhe possibilita a ação "por dever", tanto para consigo quanto para com os outros. É no conceito de dever, unido à dignidade, que encontramos

169 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso. E-mail: .

a noção de respeito. Este se funda no reconhecimento de um valor moral numa pessoa humana. Portanto, tanto a dignidade quanto o respeito se embasam na liberdade. Nesse sentido, objetivo deste trabalho é aproximar os conceitos de dignidade e respeito na busca pela caracterização do homem em sua possibilidade de ser sujeito moral.

Devido a sua racionalidade pode o homem formular e empregar a si mesmo as leis que regem suas ações. Pode escolher máximas que lhe garantam a virtude, e assim alcançar a possibilidade de tornar-se um sujeito moral. Frente a isso, porém, algumas questões nos são colocadas: como determinar a máxima adequada para a ação humana? Qual o ponto de partida para o desenvolvimento da moralidade? O que caracteriza o homem como sujeito moral? São estas questões que se farão presente na discussão aqui desenvolvida.

Razão e Moralidade: o imperativo categórico

Na segunda parte da C*rítica da Razão Prática* Kant nos apresenta a lei moral como um "Facto [*Factum*] da Razão Pura" (2008, p.71), com isso o filósofo nos oferece a lei moral como um elemento suprassensível, ou seja, como algo que não nos é dado empiricamente, que transcende as condições físicas e naturais (no sentido de natureza animal) do homem, a causalidade. A lei moral, mesmo sendo de ordem prática, fundamenta-se na razão pura, e esta, por sua vez, tem a liberdade como princípio regulativo. Na introdução da mesma obra o filósofo traz a ideia de que "a razão ocupa-se dos princípios determinantes da vontade" (p.25). Este mesmo argumento já se fazia presente na *Fundamentação*, onde Kant apresenta esse princípio:

> Todo ser que não pode agir senão sob a *ideia da liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válida na filosofia teórica (KANT, 2009, p.102. Itálico no original).

Para Kant a liberdade racional não é característica de alguns seres racionais, nem mesmo pode estes ser livres em alguns momentos e em outros deixarem de ser. A liberdade aqui, por fazer parte da natureza racional do homem, nos é dada como condição. É a natureza quem lhe confere a liberdade. "Somente da ideia que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre" (KANT, 2009, p.45, itálicos do original). A vontade, por sua vez, é entendida como "uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de acções segundo princípios, portanto também de princípios práticos *a priori*" (KANT 2008, p.52).

Partindo do pressuposto de ser o homem naturalmente livre, e tendo como plano de fundo o conceito de Autonomia[170], concebe-se o homem como sujeito autorregulador, ou seja, que tem possibilidade de escolha frente a suas ações. Segundo o filósofo "a lei moral nada mais exprime do que a autonomia da razão pura prática, isto é da liberdade e esta é ao mesmo tempo a condição formal de todas as máximas, sob a qual unicamente elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema" (KANT, 2008, p.54).

No intuito de que o homem não se perca na busca da moralidade, Kant formula um Imperativo Categórico, isto é, uma máxima que possa ser aplicada a todos os seres dotados de razão. "Dizer que a lei moral é racional, ou conhecida pela razão pura prática, significa dizer que ela é conhecida *a priori*" (WALKER, 1999, p.31), ou seja, não pode ser conhecida por meio da experiência. Portando não pode o homem agir seguindo exemplos de homens bons para tornar-se bom, nem apegar-se a leis externas, precisa obedecer à razão em suas leis.

> Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente a priori da razão, e isto é tanto na razão humana mais vulgar como na mais especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nessa pureza de sua origem reside a

170 A autonomia, como o próprio termo revela (auto: si mesmo + nomos: leis), está relacionada com a capacidade que o homem possui, por intermédio da razão, de dar a lei a si mesmo.

> sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos (KANT, 2009, p.48).

Elimina-se, então, qualquer influência externa frente à legislação moral. Nem as inclinações, nem as condições de espaço e tempo podem influenciar suas leis. É por fundamenta-se puramente na razão que a moralidade torna-se possível a todos os seres racionais. A lei moral pode, portanto, ser única e universal.

Além das influencias sensíveis, Kant exclui a relação da moralidade com a felicidade, a lei moral não tem por finalidade conduzir o homem à felicidade, visto que ela (a moralidade) é um fim em si mesma. Colocar finalidade para a ação moral, ou seja, utiliza-la para alcançar qualquer fim é excluir o seu valor. Agir seguindo tal princípio é agir por imperativos hipotéticos, e não categóricos como seria o proposto.

> Todos os imperativos ordenam hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse como uma acção como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer finalidade (KANT, 2009, p.52, itálicos no original).

Na formulação do Imperativo, o filósofo parte do princípio do dever como condicionador da ação moral. A moralidade não é externa ao homem, não se trata da obediência de leis heterônomas (mesmo que tais leis estejam em conformidade com o dever), "quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se vêem" (KANT, 2009, p.42). O valor moral não está apenas na ação, mas também e principalmente na força que a motiva. A ação precisa ser motivada por dever, por amor a humanidade, não somente ao "querido Eu".

Segundo Tugendhat (1996, p.86), Kant "pensava poder provar que existe um sentido de bom que teria que ser reconhecido por todos (baseado no fato de serem racionais)", porém o filósofo não vai deter sua filosofia no conteúdo da

ação moralmente boa, mas no método que possa servir como regulador dessa ação, formulando, assim, a máxima da moralidade, um Imperativo Categórico sobre o qual se possa afirmar:

> Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; o essencialmente bom na acção reside na disposição [*Gesinnug*], seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade** (KANT, 2009, p.55, destaques no original).

Kant mais uma vez reforça que a moralidade não nos é externa, não nos apresenta exemplos nem nos traz novos conceitos e leis, mas nos apresenta a formula para que se possa ter como base para a moralidade. O Imperativo Categórico é, portanto único: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (KANT, 2009, p.62). A universalidade, aqui, não diz respeito apenas a todos os seres racionais, mas também em todas as ações de qualquer ser racional independente de qualquer condicionamento. Quando se coloca a determinação da realidade das coisas sob determinação de leis universalizáveis, implicitamente podemos pô-las como propriedade da natureza humana, deste modo "*o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em* **lei universal da natureza**" (Idem, p. 62, destaques no original). A fim de se fazer entender, Kant nos apresenta alguns deveres que apresentam em conformidade com a lei universal da natureza, o Imperativo Categórico.

Em um primeiro evento, o filósofo nos dá o caso de uma pessoa que, frente à desesperança e tédio em relação à vida, não tem perspectiva de felicidade futura, e assim formula sua máxima: "Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la". Mas ao questionar-se frente à possibilidade do princípio do amor de si tornar-se uma lei universal da natureza a autodestruição se apresenta como "contrária ao princípio supremo do dever" (Idem, p.63). Do mesmo modo que alguém que vive na prosperidade e se depara

com outros a enfrentar grandes dificuldades e se esquiva da necessidade de lhe prestar auxilio. Embora exista a possibilidade de universalizar leis que exclua a compaixão dos atos humanos "não é possível **querer** que um tal princípio valha por toda parte como lei natural." (Idem, p.65, destaque no original).

Nos exemplos dados por Kant, percebe-se que, para a ação em conformidade com o Imperativo Categórico (ou mesmo com o conceito do dever) não basta apenas a possibilidade de tais ações poderem se tornar universais, mas "temos que poder querer que uma máxima de nossas ações se transformem em lei universal: é este cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral" (Idem, p.66, itálicos no original). É o querer do homem frente à universalidade da lei que atribui valor moral à suas ações, e isso se fundamente no próprio conceito kantiano de vontade:

> A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o fim [Zweck], e este, se é dado só pela razão, tem que ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da acção, cujo efeito é um fim, chama-se meio (KANT, 2009, p.71, itálicos no original).

Mais uma vez fica-nos claro ser a razão o elemento fundamental que possibilita a universalidade da lei. Uma lei universal é, portanto, uma determinação possível para todos os seres racionais. Considerando ser o homem naturalmente racional, e a moralidade posta como cumprimento da lei, é esta, portanto, possível a todo homem. Atribui-se à autonomia o título de fundamento da moralidade pela ideia do homem como um ser livre, isto é, a razão não obriga que o homem seja moralmente bom, mas está dá as condições para que assim ele possa escolher fazer-se bom, agindo unicamente segundo o princípio do dever.

Na ideia do homem como um fim em si mesmo mencionado acima nos leva a uma segunda formulação do Imperativo Categórico e consequentemente as

ideias de respeito e dignidade. Sobre essa formulação e os conceitos mencionados discorreremos no tópico que segue.

Dignidade e Respeito: a segunda formulação do imperativo categórico

Após a formulação de um Imperativo que possa servir como medida de ação para todo e qualquer ser racional, Kant dá ao agente dotado de racionalidade a possibilidade de determinar a si mesmo com um fim, ou seja, o homem tem a possibilidade de ser o fundamento de suas próprias leis, visto que é racional. O filósofo busca, destarte, no homem como ser racional a possibilidade de uma lei prática, visto que este não pode ser um simples meio para realização de uma vontade, mas é livre para ser seu próprio legislador. "O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como um fim em si mesmo, *não só como um meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade" (KANT, 2009, p.72, itálicos do original). Deste modo, o objetivo de Kant é criar um Imperativo que garanta ao homem o seu valor de ser pessoa, isto é, a característica que a própria natureza racional de garante por ser por si mesmo um fim, como algo que não pode ser empregado como simples meio para obtenção de qual quer fim, pois este é ele mesmo.

O Imperativo prático será, então, formulado nos seguintes termos: "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*" (KANT, 2009, p.73, itálicos do original). Assim como na primeira formulação, aqui Kant também exemplifica:

Em um primeiro caso, Kant nos apresenta um determinado homem que, frente a uma situação penosa, e baseando somente do dever para consigo mesmo pensa em suicidar-se, e questiona-se se estaria sua ação de acordo do princípio da humanidade como um fim em si mesmo, percebendo que ao dar fim a sua vida está utilizando a si como um meio para escapar do sofrimento. Sua ação não teria, todavia, conformidade com o Imperativo, visto que

> o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo (KANT, 2009, p.74, itálicos do original).

Em relação à ação para com os outros, Kant nos propõe a ideia de um justo acordo, isto é, tratar o outro de forma que ele concorde e aceita a forma com que a ele procedo.

> Os outros têm a partir de si um direito de que nos comportemos em face deles de certa maneira, e, enquanto reconhecemos este direito, os respeitamos, na formulação de Kant, como fins em si (TUGENDHAT, 1996, p.89).

Respeitá-las como fim, frente à proposta kantiana, é fazê-lo sem nenhuma intenção ou para realização de objetivo, mas respeitar o outro em si mesmo e por si mesmo, pelo simples fato de serem pessoas, isto é, por amor a humanidade.

> O Imperativo Prático traz consigo o princípio do respeito a si e ao outro. Não utilizar o outro como meio, como sugere o Imperativo se resume na não instrumentalização do ser humano. O homem não é um objeto, uma coisa. O homem é um ser racional, consequentemente livre e autolegislador de si, é seu próprio fundamento, possui uma dignidade. É nessa linha que Tugendhat prossegue sua interpretação:

O imperativo categórico vai desembocar no mandamento: não instrumentalize ninguém! Pode-se também verter isso positivamente, dizendo: respeita-o como sujeito de direito. Ou como Kant pode-se dizer: respeita-o em sua 'dignidade' (TUGENDHAT, 1996, p.155).

O conceito de dignidade se fundamenta, também, na autônima do ser racional. O homem ao tomar o Imperativo Categórico como sua máxima suprema relaciona-se com os outros por meio de leis comuns. Esta relação subjetiva dos homens por meio de uma legislação própria, e simultaneamente comum Kant atribui o termo "reino dos fins". Ele assim o define:

> Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo sua validade universal, se se fizer abstrações das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á um todo do conjunto dos fins (TUGENDHAT, 1996, p.80, itálicos do autor).

No reino dos fins, que é na verdade apenas um ideal, se encontram todas as leis que não permitem ser o homem tradado simplesmente como meio. Por ser um reino, e, portanto comum a todos os seres racionais, ao criar uma lei para si o homem a cria, consequentemente, de forma universal. Todo ser racional, deste modo, deve pensar a si próprio como chefe e legislador de leis universais, leis perante as quais ele mesmo deve se colocar em obediência. É nessa relação legislado/ legislador que consiste a moralidade. Sujeito moral é, contudo, o homem que não se permite "praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que saiba que poder ser uma lei universal" (TUGENDHAT, 1996, p.81). Aqui as duas formulações do Imperativo Categórico se encontram, de forma que a primeira serve-se de base e fundamento para a segunda, e nos coloca frente ao conceito de dignidade.

A dignidade está posta frente à autonomia do homem para reger a si mesmo. Digno é o "ser racional que não obedece a outra lei senão aquela que ele mesmo simultaneamente dá" (TUGENDHAT, 1996, p.82). Segundo o autor a dignidade eleva o homem, por ser fim em si mesmo, acima de todo preço. Ao preço cabe relacionar-se com as necessidades gerais do homem, isto é, os meios. A dignidade também garante ao homem o respeito. Esta relação entre os dois conceitos (dignidade e respeito) nos é apresentada por Kant nos seguintes termos:

> A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objecto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que como a condição de estar submetido a essa mesma legislação (TUGENDHAT, 1996, p.90).

Frente a isso percebemos que tanto o conceito de dignidade tanto o de moralidade tem na autonomia o seu fundamento. Como a autonomia é possível a todo ser racional por meio da liberdade que a natureza lhe garante ambos poderiam ser considerados inatos pela perspectiva de Kant. Santos (2012, p.230), ao comentar a interpretação de Sensen sobre o conceito de dignidade afirma que "a dignidade é uma característica que já desde o princípio (desde o nascimento) leva o homem do restante da natureza. [...] O sentido fundamental da liberdade estaria justamente em realizar e preservar esta dignidade originária".

Contudo, ao assumirmos a necessidade de preservação e mesmo realização (criação) da dignidade, bem como o desenvolvimento da moralidade, nos deparamos com o "Ensino Ético" (*Metafísica dos Costumes*), onde Kant nos apresenta a educação como caminho para moralidade. "Que a virtude pode ser ensinada é consequência já de não ser ela inata; uma doutrina da virtude é, portanto algo ensinável" (KANT, 2008, p.319). A educação moral, na visão kantina, deve começar desde a infância, onde por meio da disciplina o homem aprende a submeter-se a leis externas, o que lhe possibilita posteriormente obedecer a si mesmo, garantido o valor moral de suas ações. Nas palavras de Kant "o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele" (KANT, 1999, p.15). Com isso percebemos ser a educação a única forma de o homem desenvolver-se e guiar-se por máximas universalizáveis, e assim perceber a dignidade em si e respeitar a dignidade nos outros.

Considerações finais

A dignidade em Kant, bem como a moralidade em si, tem estreita relação com a liberdade/autonomia. À ação humana só compete valor moral quando praticada livremente e em conformidade com o dever. Visto ser essa mesma liberdade o fundamento da dignidade (digno é o homem que age segundo suas próprias leis), pode-se interpretar tal conceito como uma característica descritiva fundamental dos seres racionais. A proximidade entre os conceitos de dignidade e respeito se dá frente ao dever, quando o homem submete-se as pró-

prias leis torna-se digno de respeito, e quando reconhece essas mesmas propriedades no outro passa a respeitá-lo como a si.

Por trás do imperativo prático, Kant nos apresenta a ideia do cosmopolitismo, no perceber-se como membro de uma comunidade de semelhantes onde todos possuem o mesmo valor, e por tanto devem estar de acordo frente as leis que garantem a boa relação por meio do respeito mutuo.

O caminho para a obtenção de tal fim é a educação. O ponto central da educação é o preparo do educando para que possa bem utilizar sua autonomia. Ser autônomo, segundo Kant, é ser o seu próprio fundamento, utilizando-se de sua liberdade para formular as máximas que nortearão suas ações, deste modo o homem é, simultaneamente, legislador e legislado de si mesmo, pois utilizando-se de sua liberdade deve formular as regras de sua conduta, por meio do dever para consigo mesmo, obedecerá suas próprias leis, e por meio do dever para com o outros escolherá máximas universalizáveis tornando-se um sujeito moral.

Referências bibliográficas:

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. Sobre a Pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontenella. 2ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

KANT, Immanuel. A Metafísica dos Costumes. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini / Bauru, SP: EDIPRO, 2ª ed. rev., 2008 (Série Clássicos Edipro).

SANTOS, Robinson. Moral e Antropologia em Kant. Passo Fundo: Ifib Editora. 2012.

TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre Ética. Petrópolis, RJ: Vozes. 1996.

WALKER, Ralph. Kant e a lei moral. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos).

O HUMANO EM COMUM: UM PARALELO ENTRE A ÉTICA KANTIANA E A ÉTICA BUDISTA

Antônio Carlos de Madalena Genz[171]

Introdução

Adotando a visão de Barbara Herman, principalmente a exposta no ensaio "Leaving deontology behind" o propósito do trabalho é esboçar algumas notas sobre a ética kantiana, dirigindo especial atenção para a noção de boa vontade, central em Kant e estabelecendo um paralelo entre a ética kantiana e a ética budista.

Esse paralelo surgiu a partir da constatação de uma proximidade entre a noção kantiana de boa vontade e a noção budista de motivação (*kun long*). Particularmente, para o estudo do budismo, me apoiei especialmente no Dalai Lama, que afirma ser a noção de motivação central em uma ética budista e a apresenta, destituída de toda a roupagem religiosa no livro *Uma ética para o novo milênio*. Além disso a aproximação é pertinente uma vez que o budismo se insere em uma tradição cultural diferente da nossa, que não traz a herança de uma longa tradição que pensou a moral ou diretamente a partir de uma noção teológica de Deus, ou de uma noção metafísica como a do Bem, através da metafísica grega.

Como veremos, o Dalai Lama faz um grande esforço na explicitação do termo tibetano *kun long*, mostrando que a tradução ora como motivação ora como disposição não capta todo o seu significado. Ele mostra que essa

171 Doutor em Filosofia UFRGS. Instituto Federal Sul-Riograndense. E-mail para contato: tom.madalena9@gmail.com.

expressão, "*kun long*", quer indicar o estado geral do coração e mente do indivíduo. É sobre isso que repousa a ética budista.

A partir das dificuldades de compreender a noção de boa vontade em Kant, muitas vezes entendida, nas suas exigências práticas, como indicando apenas dever de uma maneira quase impessoal ou abstrata, contra essa caricatura minha intenção foi aproximar a ética budista para ver se, sobre bases e terminologias distintas, não estão a indicar uma mesma coisa. Um mesmo fato da razão!

Como sabemos, o esforço de Kant ao buscar um fundamento para a moral é o de encontrá-lo fora de tudo aquilo que concerne à esfera do empírico. A aproximação entre a ética de Kant e a budista visa mais que a comparação, o diálogo. O budismo dá ênfase à dimensão racional do homem. E Kant, por sua vez, oferece uma ética à altura do que a modernidade exige: uma ética independente da religião e fundada na razão. Penso que ele realiza isso: ou seja, consuma para os ideais iluministas o projeto de uma ética desvinculada da metafísica tradicional. Nem a noção de Deus, nem a noção de Bem (leia-se Platão e toda uma tradição) como fundamento. Sabemos que esse esforço não foi apenas passível de críticas, mas algumas delas, pretenderam ter demolido o que Kant tão pressurosamente havia construído. Penso aqui em Schopenhauer e, principalmente, Nietzsche.

Não obstante as críticas, é possível ver em Kant uma ética que preza acima de tudo o sentido de realização do potencial humano e de religação entre os seres humanos. O budismo e sua ética preconiza isso também.

A singularidade da ética kantiana

Barbara Hermann no prefácio de *The practice of moral judgment* aponta algumas dificuldades na ética kantiana, que são motivo de ataque pelos críticos. Entre outras coisas, parece difícil entender a ação feita a partir do dever. Como ela afirma, essa é a primeira coisa aprendida acerca da moral em Kant e também aquela que imediatamente dá motivo a questões críticas, do tipo "é possível agir

a partir do dever, e se for qual a melhor maneira?", "não seria melhor em alguns casos agir a partir do amor, simpatia, paixão por justiça?" (HERMAN, 1993, p.viii).

Hermann chama a atenção para aquilo para o qual a noção de motivo de dever é a resposta a uma questão filosófica. Um agente moral deve possuir uma capacidade para ser movido por um princípio ou concepção do bem (HERMAN, 1993, p.viii) No prefácio, Herman mostra também a existência de uma interpretação caricatural do Imperativo categórico, que dificulta a correta compreensão do que Kant propôs. Corrigindo essa falha, ela mostra que:

> É muito melhor ver o Imperativo Categórico e seus testes como um aspecto do julgamento moral [...] Como o Imperativo Categórico opera não pode ser entendido a parte de uma visão fundamentada do tipo de resultados que é capaz de gerar e de seu lugar no complexo campo de resposta e deliberação do agente moral. [...] O julgamento moral kantiano depende da disponibilidade de uma concepção articulada de valor - em particular, d*o valor da pessoa completamente encarnada* (HERMAN, 1993, p.ix., grifos meus).

É justamente esse valor da pessoa vista na plenitude de um corpo que também está presente na ética budista. A racionalidade desempenha um fator fundamental no budismo a partir do ponto focal de um individuo encarnado. Advindas de universos culturais diversos e com linguagens diferentes, esses dois modelos de ética preconizam uma universalidade que justamente por isso só podem ter seu fundamento na razão. Razão, justamente, que é um fator de unidade do gênero humano em sua manifesta diversidade de culturas, costumes, tradições e povos. A partir desses pontos se cristalizou, tomou forma o propósito de aproximar esses dois universos de sentido. Se advém alguma possibilidade legislativa para a razão é justamente disso, dela ser universal e poder em alguns casos e para algumas coisas, demandar que a elas seja chancelado a marca do 'necessário'. A motivação de Kant, que realiza um ideal do Iluminismo, o de uma moral pura, não tendo por base nem a religião, nem a metafísica, parece encontrar um paralelo interessante na moral budista, que embora seja uma religião, não recorre nem a uma noção de Deus, nem tampouco a um princípio

transcendente que poderia ocupar o lugar do Bem nas nossas metafísicas ocidentais. Isso porque ao invés de postular um princípio substancialista como substrato, o budismo se funda sobre uma ética das relações, uma vez que o princípio é a própria interdependência de tudo aquilo que é observado.

Em *Cachorros de palha,* John Gray procura por abaixo a arrogância do humanismo, através de uma leitura limitada do taoísmo e do budismo, ao interpretar essas doutrinas como se estabelecessem uma equivalência primária entre o homem e os outros animais. Mas, o que nos interessa aqui é como ele coloca abaixo a filosofia kantiana.

> Kant tentou proteger nossas mais caras noções – acima de tudo, nossas ideias de identidade pessoal, livre-arbítrio e autonomia moral – da ação corrosiva do ceticismo. Colocando-as sob o ácido teste da experiência real, Schopenhauer mostrou que se dissolviam. Ao fazer isso, destruiu a filosofia de Kant e, com ela, a ideia de sujeito humano que sustenta tanto o cristianismo quanto o humanismo (GRAY, 2006, p.61).

Contra essa utilização simplista e equivocada de Gray, penso que justamente o budismo com sua ética pode ajudar a visualisar a intenção de Kant. O que Kant procura é exprimir a transcendência dos valores morais. Isso, que pode ser lido como dizendo respeito a manter e honrar em sua pessoa a dignidade da humanidade, é algo presente na ética budista. Embora nem sempre ou na maior parte do tempo tenhamos plena consciência de nosso valor em si pelo simples fato de sermos homens, assim como seu correspondente, o valor de cada ser humano em si mesmo, é a essa dimensão que se reportam tanto Kant quanto a ética budista. A dignidade da humanidade, da qual todos somos partes. Nosso valor vale mais que nossa existência, eventualmente. Sem a moral, tanto no budismo quanto em Kant não podemos cumprir aquilo que diz respeito a nossa própria especificidade e singularidade, nossa destinação, a percepção da beleza moral.

A ética kantiana se apresenta como algo à altura do que a modernidade exigia. Reduzi-la tão somente a deveres é perder o que ela tem de mais importante, que é seu compromisso com a liberdade. Quando o taoismo diz que

o Céu trata a todos os seres como cães de palha, o homem referido aí é o comum, que não trabalhou sobre si mesmo. A ética exige um trabalho sobre si, um trabalho de contenção. Lembremos que justamente o taoismo nos fala em Homem Perfeito, que não é o Homem comum, mas sim aquele que realizou um árduo esforço sobre si.

Por que, então, parece tão "repressor" (seria esse o termo?) quando alguém fala em dever, como Kant e tão mais palatável quando com outra linguagem se esteja a tocar na mesma questão? Afinal de contas, quando agimos no mundo, agimos moralmente. Nossas ações são constitutivamente ações morais. Como salienta Barbara Herman:

> O padrão de correção para disposições nos direciona para nos preocuparmos e cuidar da dignidade e bem-estar racional de pessoas à medida que conduzimos nossos afazeres com elas e entre elas. Se isso é certo, a exigência aparentemente implausível que haja um fim, um princípio, para todas as nossas escolhas e vontades pode não ser tão implausível ao final de contas. *É apenas a exigência de que ajamos moralmente quando agimos* (HERMAN, 2007, p.253, grifos meu).

A obra de Kant é centrada na autonomia da razão, que está presente de outra maneira e com a sua linguagem na ética budista.

> Antes de Kant, a origem da moralidade foi buscada na ordem da natureza ou da comunidade, na aspiração à felicidade, na vontade de Deus ou no sentimento moral. Kant mostra que desse modo a pretensão da moralidade à validade objetiva não pode ser pensada. Assim como no campo teórico, também no campo prático a objetividade somente é possível através do próprio sujeito; a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que a autonomia é equivalente à liberdade, o conceito-chave da época moderna, a liberdade, obtém através de Kant um fundamento filosófico (HÖFFE, 2005, p.183-184).

Quando Kant nos lembra do "mistério da moralidade dentro de mim", ele formula algo que não é do âmbito do teórico, mas sim algo que está disponível à

vivência do próprio sujeito. De certa maneira, a ética budista se enraíza nessa mesma percepção. O sentido de racionalidade é fundamental aqui. Fins morais são de uma ordem superior. A consciência de demandas morais implica saber que estas não estão no mesmo nível que as outras demandas, sejam estas desejos ordinários, objetivos práticos da vida ligados a metas pessoais, ou escolhas casuais que todos tenhamos que fazer. Demandas morais têm uma ordem superior de status.

> Agora, o que poderia ser a fonte deste status mais elevado? O que poderia impor respeito dessa maneira? Em particular, o que poderia colocar tais exigências de respeito em um agente racional? Para Kant, a resposta a esta questão só pode ser: a sua própria racionalidade.

> Em primeiro lugar, Kant afirma que a racionalidade coloca tais demandas. Isto é porque a racionalidade é algo único no mundo. Ela transcende a natureza. 'Tudo na natureza funciona de acordo com leis. Somente um ser racional tem a capacidade de agir de acordo com a concepção de lei, ou seja, de acordo com princípios.' Poderíamos colocar isso na forma de que tudo mais na natureza está em conformidade com a lei cegamente. Somente as criaturas racionais conformam-se a leis que elas mesmas formulam. Isso é algo incomparavelmente superior. Segue-se que um agente racional deve determinar sua própria ação dessa maneira. Se ele escapa a isso, se ele se torna simplesmente um outro ser meramente em conformidade com a lei natural, então ele está vivendo abaixo de seu status, ele está agindo de uma forma que não é digna do que ele é como agente racional. [...] É apenas quando nossas ações são racionalmente determinadas, quando agimos a partir de princípios, que estamos a viver a partir do nosso verdadeiro status (TAYLOR, 1985, p.323-324).

A citação é longa, em virtude do mérito de Taylor em ser efusivamente claro ao explicitar o que está envolvido na formulação kantiana. Claridade, no entanto, não parece ser suficiente para que o argumento seja pacífico. Em "Moral deliberation and the derivation of duties", Barbara Herman esclarece

esse sentido de racionalidade apontado por Taylor, em sua relação com a boa vontade e a razão dos imperativos categóricos.

Kant faz uso de um procedimento de universalização porque a boa vontade - a condição de toda a ação e escolha justificada - é encontrada somente em máximas que têm a forma de uma lei que se dá de forma universal. Uma máxima não é uma possível máxima da boa vontade, e é, portanto, inadmissível, se a sua bondade (a condição de sua validade de escolha subjetiva) depende da sua não-universalidade. Esta é uma exigência da racionalidade prática, e isso define o argumento do procedimento do IC. [...] O argumento do procedimento do IC invoca agência racional como um valor constringente: o valor da agência racional é expresso no compromisso de se abster de adotar princípios que não são possíveis para todos os outros agentes do tipo (racional). Positivamente, cada um deve ver suas máximas como candidatas a princípios que podem constituir uma comunidade de pessoas livres e iguais. Essa é a razão pela qual a universalização importa (HERMAN, 1993, p.154).

Se Barbara Herman fala em contrição, podemos ver que no caso do budismo o Dalai Lama fala explicitamente em ética como uma disciplina de contenção. No caso de Kant, parece que a associação de agente racional e o substantivo contenção tende a provocar interpretações de que a racionalidade é algo que em seu funcionamento vem a limitar ou diminuir o agente em seu self, seu eu. Algo como se nessa passagem do universal ao particular, que é o próprio agente moral em um contexto e situação particular, isso diminuísse a dimensão existencial desse agente.

Como Herman salienta, moralidade não é uma coisa entre outras, na qual, eventualmente, podemos ter interesse. E, mais que isso, mais que simplesmente uma ação feita pelo motivo moral que conduz a uma ação de dever, essa ação expressa liberdade. De acordo com Herman o imperativo categórico não é uma regra abstrata e geral, mas um princípio deliberativo de ordem superior. "*Em vez de incluir descrições muito gerais de ações sob as quais o particular deve ser subsumido, ele fornece um procedimento para estruturar o particular de uma forma moral*" (HERMAN, 1993, p.44).

Provavelmente a dificuldade em compreender a amplitude do imperativo categórico como um princípio e não como uma regra tem relação com o que diz Herman sobre o julgamento moral kantiano depender de uma concepção articulada de valor. Como ela disse, "do valor da pessoa plenamente encarnada". Vale lembrar que Kant em uma fase de seu trabalho visualizou Rousseau como uma espécie de Newton da natureza humana. Rousseau ao fundar a moral sobre a piedade, como uma inclinação da nossa natureza capaz de mobilizar a vontade, isso parecia algo novo e livre de problemas. Apesar do altruísmo incluído a princípio na noção de amor desinteressado, o fato é que a moral acabava sendo presa da ambiguidade das motivações subjacentes ao sentimento. Como adverte François Jullien, contrastando Rousseau e Kant:

Ao vir fundar a moral sobre a razão (a lei moral), ou seja, ao considerá-la como uma obrigação a priori, Kant a livra logo de início de tudo o que pudesse prejudicar a sua moralidade; mas fracassa, em contrapartida, em mostrar como ela pode nos mobilizar. De um lado, a moral permanecia 'misturada'; de outro, ela é pura, mas não nos afeta mais. Ao mesmo tempo que seu conteúdo, ela perdeu seu motor. Ao partir da inclinação, Rousseau não conseguia provar o seu desinteresse; ao partir do dever, Kant não consegue mais justificar seu interesse (JULLIEN, 2001, p.42).

Como Jullien explicita, ao tirar a moral da experiência, ao fundá-la em um a priori, o risco é cortar os laços com a própria dimensão que exige a moral, nossa facticidade de seres encarnados. O imperativo da moral não pode ser interessado, ou não seria moral, mas assim, a pergunta que surge é o que faz com que eu possa ter interesse nela, lei moral? Nesse sentido, o trabalho de Hermann mostra de que forma estamos ligados à lei moral de uma forma efetiva e profunda, através da racionalidade enquanto sujeitos encarnados. Ela desfaz as críticas que se apoiam nessa visão disjuntiva simples, de que por ser desinteressada, a lei moral não ofereceria uma ligação efetiva do sujeito consigo mesmo.

A ética budista, uma ética em consonância com a ética kantiana

A ética kantiana apresenta a ideia de racionalidade, liberdade e lei moral como aquilo que nos faz plenamente ser nós mesmos, humanos, no contexto em que vivemos. Ou seja, toda ética tem que dar conta, lidar com o contexto humano, a situação em que vivemos e mostrar que somos mais plenamente humanos (ou, rigorosamente falando, talvez só sejamos plenamente humanos quando agindo sob conformidade com a ética) quando, e apenas quando, cumprimos e seguimos as exigências éticas. Enfim, é a ética o que faz de nós de fato humanos. Nesse sentido, toda ética apresenta uma transcendência em relação a nós mesmos, uma transcendência prática, a ser efetivada na vida, uma tarefa em sermos de fato humanos.

A ética budista realiza essa tarefa, e mostra a transcendência como um compromisso básico com nossas próprias aspirações e responsabilidade como humanos. Vejamos:

> A visão budista da realidade tem muitas formulações doutrinárias diferentes e é um tópico enorme além do escopo deste ensaio. Portanto, vou pegar apenas alguns temas que são mais claramente relevantes para a questão da moralidade. O Buda ensinou que a existência mundana é 'dukkha', que pode ser traduzido como sofrimento, mas talvez de forma mais acurada como insatisfação. A metáfora utilizada é a de uma roda de carro mal ajustada. Isto, obviamente, não significa que não há prazer para se ter na vida, ou até mesmo que esses prazeres não tem seu valor, mas apenas que eles são, em última análise impermanentes (anicca) e transitórios. No entanto, nós nos recusamos a reconhecer este fato simples. Agimos como se experiências e objetos fossem permanentes e substanciais, quando na realidade eles não são. Nós ainda acreditamos que o nosso próprio eu seja permanente, fixo e substancial quando na realidade ele não é nada mais ou menos do que um fluxo de experiência em constante mutação. Somos, na realidade, um "não eu" (anattaa), ou seja, nós existimos em relação a tudo o mais e somos dependentes de um fluxo de condições em constante mudança (SKIOTIS, s / d, p.8).

O conceito de impermanência é fundamental no budismo. Em termos práticos, isso implica a não substancialidade do eu, daquilo que condicionamos a definir como nossa identidade e que vemos como algo estável e ao mundo também. Implica, com o treinamento da meditação, em desenvolver o reconhecimento que nossa realidade básica é determinada por uma interdependência com todos os outros seres e com todos os fenômenos. A ética no budismo demanda que as ações sejam desenvolvidas a partir desse estatuto da impermanência, uma compreensão que vê essa "rede" de elementos interdependentes como a base. Contra a caricatura de que os orientais em geral, e budistas em particular, não têm a noção de eu, a realidade é a de que budistas têm a noção da sua identidade pessoal, do seu eu. Ma essa noção, a compreensão dessa identidade, em outras palavras, a própria percepção do seu eu é enraizada na percepção mais profunda de que esse eu está assentado sobre essa rede de inter-relação e interdependência.

> A moral, definida como um senso de responsabilidade para com os outros com base no estado emocional positivo de mettaa (benignidade), é o fundamento da nossa tentativa de viver na luz da nossa visão mais clara da realidade. *Ao ser moral, o homem se move de um modo de existência falso, inautêntico e insatisfatório para um que é autêntico e, finalmente, gratificante*. Mas a fim de alcançar uma tal modo autêntico de ser, o sujeito deve ser capaz de ver claramente as desvantagens da existência mundana. Assim, o mais alto propósito humano não é algo "dado" por um Deus criador, mas é derivado por reflexões sobre os limites e possibilidades da sua situação existencial. S*em essa auto-consciência da sua situação existencial, o sujeito vai continuar a viver uma vida baseada em uma noção ilusória de auto-interesse* (SKIOTIS, s / d, p.9, grifos meus).

Os grifos meus servem para destacar esse sentido de transcendência que apontei, uma transcendência dentro da imanência, se podemos nos expressar assim. Skiotis usa os termos inautêntico e autêntico (que lembram Heidegger) para se referir a algo com o qual, suponho, Kant concordaria. É esse ponto que interessa aqui. Um ponto que uma comentadora de Kant, Kossgaard, parece apontar também, em outra terminologia quando afirma que:

> É importante agora recordar que, na visão de Kant, a lei moral é *tão somente* a lei de uma vontade autônoma. Dizer que as leis morais são as leis da autonomia não quer dizer que a nossa autonomia de algum modo nos obriga a nos restringir de acordo com elas, mas sim dizer que elas são constitutivas da ação autônoma. [...] Kant, portanto, tem uma exposição unificada da racionalidade prática: ser guiado pela razão é tão somente ser autônomo, dar leis a si mesmo. (KOSSGAARD, 2008, p.62).

É importante para os meus propósitos aqui aproximar essas duas citações. Sugiro que elas dialogam entre si. No caso, Kossgaard mostra como entender a lei moral apresentada por Kant. Uma lei que é constitutiva da nossa autonomia e que, não obstante, dá ensejo a que se possa pensar, fazer uma leitura dela como algo que nos restringe. (Kossgaard mostra justamente que não é esse o caso).

Falando a partir, de uma perspectiva budista, Skiotis faz referência a um propósito superior. Um nível autêntico de existência, uma transcendência prática. Falar isso se tornou anátema na modernidade, mas o fato é que Kant aponta isso. Entendo que não é possível compreender adequadamente o que ele diz sem ter isso em mente.

Se Kant oferece à modernidade uma ética secular-laica, culminância do Iluminismo, no final do século XX, o Dalai Lama preocupado com o mundo atual escreve *Uma ética para o novo milênio*. Como ele diz no prefácio, "No passado, o respeito que as pessoas tinham pela religião significava que a prática da ética era mantida por meio de uma maioria que seguia uma ou outra religião. Mas isso não é mais assim. Precisamos, portanto, encontrar alguma outra maneira de estabelecer princípios éticos básicos." (Dalai Lama, 2000, p. 8) Sua intenção é apresentar uma abordagem da ética baseada em princípios universais e não religiosos. Para isso ele distingue entre religião e espiritualidade e aproxima esta, em um sentido prático, de ser ético no mundo. Manifestar alguma forma de espiritualidade é, portanto, assumir e manifestar atitudes éticas.

Apresento a seguir uma citação da obra do Dalai Lama, com a intenção de ver uma similitude possível entre a noção de boa vontade em Kant e a noção de

motivação no budismo. Podemos ler o texto, tendo isso em mente, vendo o Dalai Lama falar em motivação com o mesmo esforço, de esclarecer o que pode ser um fundamento para a ética. Chama atenção a dificuldade do Dalai Lama em justificar essa motivação, assim como Kant com a boa vontade.

Primeiramente, ele não acha que apenas o cultivo de valores espirituais seja suficiente para erradicar os problemas do mundo. Depois, relaciona ética com contenção. Ética implica também esse sentido negativo, de "reprimir nossos impulsos e desejos nocivos". Assim, ele pergunta sobre o que determina se uma ação é ética ou não? Um primeiro patamar da resposta é o efeito dessa ação sobre os outros. Entendendo - como faz o budismo - que todos os seres buscam evitar o sofrimento e querem a felicidade, qualquer ação que prejudique essa expectativa nos outros é potencialmente uma ação antiética.

Mas logo a seguir, o Dalai Lama mostra que esse primeiro nível ter que ser abandonado. Ele não se sustenta. E aí entra o fator da questão da intenção e da natureza da ação:

> Talvez o fator mais importante para determinar a natureza ética de uma ação não seja nem seu conteúdo nem seu resultado. [...] o resultado de uma ação é o fator menos importante. Em tibetano, a expressão que caracteriza o que é mais importante para determinar o valor ético de uma ação é o kun long do indivíduo. Traduzido literalmente, o particípio *kun* significa "completamente" ou "das profundezas", e *long (wa)* indica o ato de fazer algo se levantar, surgir ou despertar. No sentido em que é usado aqui, porém, *kun long* é compreendido como aquilo que, de certo modo, motiva ou inspira nossas ações – tanto as que praticamos deliberadamente como as que são involuntárias. Logo, essa expressão indica o estado geral do coração e da mente do indivíduo. Quando este estado é sadio, deduz-se que nossas ações serão (eticamente) sadias.

> Com essa explicação, vê-se logo que é difícil traduzir *kun long* de maneira sucinta. Em geral, a expressão é traduzida apenas por 'motivação', que claramente não capta toda a extensão de seu significado. A palavra 'disposição' embora chegue bem perto, não

> tem a mesma conotação de atividade da expressão tibetana. E usar a frase 'estado geral do coração e da mente' parece desnecessariamente longo (DALAI LAMA, 2000, p.41-42).

Interessante notar que o Dalai Lama separa ética de religião (esse é o propósito do livro) e unifica prática espiritual e prática ética, "o objetivo da prática espiritual e, conseqüentemente, da prática da ética é transformar e aperfeiçoar o *kun long*. É assim que nos tornamos pessoas melhores".

Para o budismo, segundo o Dalai Lama, um ato ético envolve, pelo menos, não prejudicar a experiência ou expectativa de felicidade de outras pessoas. Mas, precisamos ver essa relação entre eu e outro no contexto da visão budista, onde a natureza da realidade aponta para uma origem dependente das coisas, dos fenômenos, ou, em outras palavras, a interdependência fundamental de todos os fenômenos (o que leva o budismo a afirmar a não substancialidade do eu e de todos os outros fenômenos). A noção de origem dependente leva o budismo à percepção de que, ao analisar qualquer fenômeno no universo, é constatado que eles não possuem uma identidade independente. Segundo o Dalai Lama ver a realidade a partir do conceito de origem dependente traz a exigência implícita de ver as coisas de maneira menos simplista, menos "preto ou branco" e, ao invés, em um complexo encadeamento de conexões. Assim, a individualidade não existe do modo como convencionamos vê-la. Sob uma investigação analítica a partir desse conceito, a identidade do eu perde sua solidez, dissolve-se e,

> [...] descobrimos que a nítida distinção que fazemos habitualmente entre 'eu' e 'os outros' é um exagero. É inegável que todo ser humano tem, justa e naturalmente, uma forte noção do eu. Ainda que não saibamos bem por que é assim, essa noção do eu sem dúvida está presente (DALAI LAMA, 2000, p.53).

Assim, nesse quadro budista, se vê que, a) a distinção entre nós e os outros é grandemente parte de um condicionamento; b) é possível desenvolver o hábito de conceber o eu de maneira ampliada, o individuo concebendo seus interesses, situando-os dentro do quadro dos interesses dos outros; c) como conseqüência,

uma vez que o eu e os outros só existem em uma relação, o interesse do eu e dos outros estão inter-relacionados, são co-dependentes; d) não há interesse pessoal sem conexão com o interesse dos outros.

> [...] graças à interligação fundamental que está no coração da realidade, o seu interesse é também o meu interesse. E assim fica claro que o 'meu' interesse e o 'seu' interesse estão intimamente relacionados um ao outro. Em um sentido mais profundo, são convergentes (DALAI LAMA, 2000, p.57).

Ora, o *kun-long* só tem efetividade plena a partir desse nível de percepção. No budismo essa visão da realidade como uma teia interdependente faz com que os princípios éticos sejam fundamentais nas relações com o outro e com o universo como um todo. A noção de origem dependente conduz a uma aguçada percepção da relação de causa e efeito. Para concluir essa breve exposição do budismo, alicerçado no livro do Dalai Lama, é necessário enfatizar que o budismo vê os seres humanos como seres sociais. A noção de indivíduo só é possível a partir da ideia de que antes de tudo o homem existe como ser social. (p.73) numa antecedência da sociedade em relação ao indivíduo, o que aproxima o budismo da visão dos comunitaristas na filosofia ocidental, com a diferença de que o budismo alicerça essa noção em uma percepção mais sutil a partir da noção base de origem dependente.

Portanto, voltando a pergunta inicial dessa seção, não é possível ética sem transcendência. Tanto em Kant quanto no budismo o movimento vai nessa direção. Em Kant ao nos falar de que é a moral que permite ao homem cumprir sua 'destinação'. Ou seja, uma transcendência forte. E forte porque não escapa para fora daquilo que concretamente somos. Não faz apelo a realidades outras. A realidade que serve de fundamento é a que encontramos, a que configura nosso estar no mundo, o contexto e situação em que nos encontramos, como seres especificamente racinais.

Christopher Gowans, no livro *The philosophy of Buddha*, faz uma comparação entre a ética budista e a filosofia moral ocidental. Lembrando-nos que a ética budista tem que ser vista sempre dentro de um quadro de referência

que tem por centro a noção de *nibbanna* (extinção do eu), e pegando o debate ocidental a partir da questão de se existem ou não valores morais objetivos, ele mostra que:

> Se objetividade moral significa que existem juízos morais que podem ser conhecidos serem verdadeiros ou falsos em um sentido absoluto, e não apenas em relação a uma determinada cultura, então o Buda era um objetivista moral. Ele teria rejeitado visões nãocognitivistas, céticas e relativistas que negam que a moralidade é objetiva a este respeito. O Buda acreditava que os valores morais que ele ensinava aplicavam-se a todas as pessoas e, em princípio, poderiam ser conhecidos por todas as pessoas, com base em uma compreensão da natureza humana. (GOWANS, 2003, p.180).

E Gowans aproxima essas duas éticas ao dizer que:

> A insistência de Kant de que a Vontade é o locus do valor moral é refletido na crença do Buda de que a qualidade moral de nossas intenções é o que é essencialmente importante para determinar a moralidade de nossas ações. Além disso, o ideal kantiano de um reino dos fins em que cada pessoa é respeitada como um fim em si mesmo pode ser afirmado em certa medida na importância que o Buda atribuiu às relações harmoniosas entre as pessoas (GOWANS, 2003, p.182).

Vemos com isso, através de Gowans como existe uma convergência entre as duas éticas. Assim, podemos ver uma similaridade entre a noção de boa-vontade e kun-long. Além disso, há também uma espécie de convergência entre a ideia kantiana de cada pessoa ser respeitada como um fim em si mesmo e a noção budista de harmonia interpessoal, fundamentada na própria noção de não substancialidade. Talvez um marco interessante sobre o qual maior reflexão se faça necessário é o fato de que, talvez por sua inserção na nossa tradição ocidental substancialista de pensamento, Kant efetuou uma distinção entre moralidade e felicidade que, no caso do budismo é superada e ultrapassada por uma visão mais ampla. Como diz Gowans:

> Kant pensou a moralidade estando enraizada no fato de que somos seres racionais: cada pessoa deve ser respeitada como um ser racional, e nós somos feitos para pensar sobre a moralidade com base em um princípio, o imperativo categórico, que é justificado do ponto de vista da razão prática pura. Este quadro racionalista é estranho à sensibilidade do Buda, e o pressuposto da filosofia moral de Kant de que cada pessoa é uma vontade livre e racional distinta pareceria entrar em conflito com o ensinamento de Buda sobre o não-eu. Além disso, Kant acreditava que a moralidade e a felicidade são bens distintos e que o compromisso final de uma pessoa deveria ser a moralidade primeiro e em segundo plano sua própria felicidade. O Buda não enfatizou esta distinção: uma pessoa que alcança o nirvana, a libertação, atinge simultaneamente a maior felicidade e a mais alta moralidade (GOWANS, 2003, p.182).

No budismo, alcançar o maior estado de realização pessoal, o nirvana, é estar simultaneamente no mais alto estado de felicidade e moralidade. Por outro lado, para nós ocidentais, e foi o caso para Kant, o eu é um conceito central. A noção de eu e, mais particularmente, a noção de vontade está no centro da antropologia que nos vem do Cristianismo.

Para nossos propósitos, estabelecer essa similitude a partir da noção de liberdade nos parece mais profícuo. Pois tanto em Kant quanto em Buda, a liberdade é uma noção central e fundamento. Como diz Paul Guyer:

> Kant projeta a obediência à lei universal como obrigatória unicamente enquanto a condição necessária para a realização da liberdade humana e através dessa liberdade uma distribuição sistemática e altruísta da felicidade entre todas as pessoas que procuram uma união sistemática dos seus propósitos em um mundo tanto natural quanto moral em que cada um e todas as pessoas são tratadas como um fim e nunca simplesmente como um meio. Por conta disso, enquanto todos os seres humanos devem ser tratados como fins em si mesmos, o simples fato da adesão a lei universal não é um fim em si, mas é antes o meio para a realização do potencial humano para a autonomia ou liberdade tanto na escolha quanto na ação. (GUYER, 2000, p.2).

Assim, a partir de uma hipótese da convergência da noção de boa vontade em Kant com a noção de motivação, como apresentada pelo Dalai Lama, procuramos esboçar um diálogo entre essas duas éticas. De forma surpreendente, vemos que com propósitos específicos ao âmbito de cada uma, central em ambas é a noção de liberdade. Todo o ensinamento budista tem com eixo a noção de liberdade. É para o exercício desta que a ética nos convoca, tanto no budismo quanto em Kant.

Considerações finais

Liberdade é uma palavra que como um elo comum surge desse paralelo entre a ética budista e kantiana a partir de uma aproximação entre os conceitos de boa vontade e *kun-long* respectivamente. Liberdade diretamente vinculada à percepção de autonomia humana. Há muito estudo a ser feito, uma vez que é bastante precário ainda o estudo filosófico de doutrinas advindas de fora do mundo ocidental. Quanto mais ainda, estudos que se proponham a estabelecer comparações, fazer aproximações. Interessante parece ser a via que através da perspectiva trazida por uma concepção não substancialista do eu humano, tal como o budismo, permite considerar de um ponto de vista novo aquilo que Kant laboriosamente se esforçou em construir e que muitas vezes é tão mal compreendido. Para fundar a moral, Kant retirou dela tudo aquilo que remetia à experiência. A concepção de moral é então baseada em nossa natureza racional. Isolada essa, parece que nada sobra de nossa natureza humana. A não ser justamente a racionalidade. O que é essencial em nós, o que faz a nossa diferença enquanto animais, parece algo etéreo em relação às demandas concretas da vida ordinária. Retirada a moral da experiência, buscando-a pura, em um *a priori*, a impressão que fica é a de falta de vínculo dela justamente com a experiência. Esse aparente paradoxo, o de que o imperativo da moral deva ser desinteressado e ao mesmo tempo em nossa circunstância como seres encarnados vivamos sob a égide do interesse parece ser iluminada pela compreensão budista de que somos mais plenamente humanos ou de fato humanos quando seguimos um rigoroso padrão ético tal como o budismo o expõe. Ora, não é outro, nem diferente a exigência da ética kantiana. Menos do

que isso é pouco. Menos do que isso e deixamos de ser, propriamente, humanos. É isso que é difícil compreender em tempos utilitários e individualistas, de um hedonismo cômodo e preguiçoso como os que vivemos.

Referências bibliográficas:

DALAI LAMA. Uma ética para o novo milênio, Rio de Janeiro, Editora Sextante, 2000.

GOWANS, Christopher W. Philosophy of the Buddha, London, Routledge, 2003.

GRAY, John. Cachorros de palha, Rio de Janeiro, Record, 2006.

GUYER, Paul. Kant on freedon, law and happiness, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HERMAN, Barbara. The practice of moral judgment, London, Harvard University Press, 1993.

HERMAN, Barbara. Moral Literacy, London, Harvard University Press, 2007.

JULLIEN, François. Fundar a moral – diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes, São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

KORSGAARD, Christine M.. The constitution of agency, Oxford, Oxford University Press, 2008.

SKIOTIS, Pano. Postmodern Ethics: a buddhist response. Sem data. (obtido na internet. Disponível em: <http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/postmodern_ethics.htm>.

TAYLOR, Charles. Philosophy and the human sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

HEGEL: O ESTADO E OS PODERES

Mariana Secani Lucas[172]

Introdução

Hegel, filósofo que viveu numa Prússia repleta de conflitos e revoluções, na época de Napoleão e da Revolução Francesa (1789), apresenta críticas e ideias inovadoras para seu tempo, como a reformulação do desenvolvimento do pensamento filosófico por exemplo, utilizando a dialética como base[173]. Em sua obra *Filosofia do Direito* ele trata de assuntos referentes ao Estado, à sociedade civil, à família, diferenciando Moralidade de Eticidade, e demonstrando um "Sistema do Direito" que possibilita a convivência harmônica entre os indivíduos de um Estado.[174]

O Estado teorizado por Hegel (2010, §257, p. 229): "é a efetividade da ideia ética, o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe". Ele permite a liberdade[175]: para ele o Estado é formado com e para o cidadão,

172 Mestranda da Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: mari_nihil@hotmail.com.

173 Este tema é desenvolvido pelo Filósofo na obra Fenomenologia do Espírito.

174 O Estado hegeliano é caracterizado pelo universal, não sendo formado por vontades individuais, pois é no Estado que os cidadãos se tornam cidadãos, neste sentido: "O Estado não é feito, ele vem a ser e, longe de resultar da decisão de vontades individuais conscientes, é em seu devir que estas podem desenvolver-se. [...] Longe de ser pelo cidadão que o Estado é Estado, é pelo Estado que o cidadão é cidadão; o Estado é o universal que ultrapassa o indivíduo e lhe permite ultrapassar-se como cidadão" (BOURGEOIS, 2000, p.93).

175 Liberdade vem do conceito de "ideia de liberdade", que em Hegel é um dos principais pilares de sua arquitetônica filosófica, visto que toda sua Filosofia tem esse conceito como base. Sendo assim, pode-se entender, neste momento, e de forma breve, a liberdade

sendo assim, ele só existe se o indivíduo o reconhece como Estado. Borges (2009, p.86) explica essa relação do Estado com o indivíduo:

> [...] o Estado só pode afirmar-se como a efetiva realização da liberdade se a consciência subjetiva individual o reconhecer como tal, este reconhecimento adquirindo a forma de uma disposição (Gesinnung) positiva em relação a suas leis e instituições. Além disso, a disposição política é o reconhecimento, pela consciência subjetiva, de que a instituição política é a condição de sua própria liberdade.

A relação do indivíduo com o Estado é essencial para a efetivação[176] da liberdade, pois somente com essa relação é possível para o indivíduo usufruir de sua liberdade. Sendo assim, o indivíduo possui liberdade apenas quando contido no Estado, sendo um requisito para se utilizar desta de forma ética. É preciso existir, entre o Estado e os indivíduos, um reconhecimento[177], que consiste em haver reciprocidade. O reconhecimento do outro significa considerá-lo como ele é, podendo posteriormente o reconhecer como pertencente a este Estado, como cidadão deste. Esta é a relação de reconhecimento do indivíduo com o Estado, isto é, o indivíduo se percebe como fazendo parte do Estado, e a partir disto, reconhece para si os seus deveres e os seus direitos, incluindo o da liberdade.

Neste sentido:

> A *Politische Gesinnung* mostra, portanto, um vínculo essencial [...], entre a subjetividade moral do indivíduo e a objetividade institucional do Estado: não há Estado – no sentido hegeliano do termo – se o conteúdo normativo de suas leis e instituições não contar com o assentimento subjetivo por parte dos indivíduos; não há verdadeira liberdade individual fora do tecido institucional

como a vontade e a possibilidade de agir do ser humano, visto que possui liberdade aquele que possui uma vontade para fazer algo e pode agir de tal modo. Segundo Hegel (2010, §27-29, p.71-72): "o conceito abstrato da ideia de vontade é, de maneira geral, a vontade livre que quer a vontade livre. [...] De modo geral, que um ser-aí seja o ser-aí da vontade livre, isso é o direito. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia.". Sendo assim, a ideia da liberdade é concretizada no Direito, e posteriormente a liberdade efetivada dentro do Estado, pois neste o cidadão tem consciência de que é livre, sendo esta autoconsciência fundamental para a liberdade.

> do Estado. Estado e indivíduo mantêm entre si uma relação de mediação recíproca, da qual a *Politiche Gesinnung* é um elo fundamental: o Estado [...] necessita da mediação do indivíduo, não apenas sob a forma do cidadão que segue a lei, mas de uma consciência moral que julga ser esta lei a expressão da liberdade realizada (BORGES, 2009, p.86).

Agindo de acordo com as leis, o cidadão confirma a existência do Estado, sendo que este precisa dessa mediação do indivíduo para que exista. Sendo assim, o Estado que Hegel idealiza precisa que o indivíduo seja cidadão dele e que reconheça que as leis do Estado sejam expressões de suas necessidades, e por fim de sua liberdade realizada.

De acordo com Rosenfield (1995, p.226):

> O mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado, o que significa que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos e de todo o povo. Trata-se da intervenção consciente de cada um nos assuntos que dizem respeito à vida de todos. O mais alto dever do indivíduo consiste, então, não em submeter-se cegamente às ordens da autoridade estatal, mas em pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do Estado.

176 O termo efetivo, muito utilizado por Hegel, é o racional. De acordo com Inwood (1997, p.108): "No prefácio para FD [Filosofia do Direito], disse Hegel: 'O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional.' [...] Para tanto, argumenta [Hegel] que os pensamentos e, em especial, 'a ideia', não são primordialmente entidades subjetivas mas estão imanentes na realidade". Sendo assim, "efetivar a liberdade" significa tê-la na ideia e no espírito, ou seja, a liberdade é pensada e idealizada, para posteriormente ser realizada, se tornando assim realidade efetiva.

177 Inwood (1997, p.275. Grifos do autor.) explica: "Assim, Anerkennung [reconhecimento] envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa (embora pressuponha caracteristicamente tal reconhecimento intelectual), mas a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição. Assim, em FE [Fenomenologia do Espírito], IV. A, onde Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, ele não está tratando do problema de 'outras mentes', do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas (e dos outros a nos ver como pessoa), mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros".

O cidadão, então, participa do processo de formações de leis e das tomadas de decisões para então definir quais irão pertencer ao Estado, pois o cidadão precisa se sentir legislador, para assim ser parte do Estado e colocá-lo em prática[178]. Este (o Estado) não pode impor ao cidadão ordens e leis a serem seguidas: é necessário que o indivíduo exerça sua função de cidadão, pois sua função inclui fazer parte da formação da constituição e agir de acordo com esta.

Sendo assim, o Estado sendo uma totalidade orgânica[179], ou um organismo, na qual cada instituição deve efetuar suas funções corretamente para o bom funcionamento do todo. É preciso que as leis sejam seguidas pelos cidadãos, assim como se precisa que todo o resto cumpra seus deveres, pois somente assim é possível o funcionamento do sistema como um todo orgânico. Este Estado é, então, dividido em poderes[180]. Nas palavras de Hegel (2010, §273, p.255. Grifos do autor):

> O Estado político dirime-se, com isso, nas diferenças substanciais:
>
> a) o poder de determinar e de fixar o universal, - *o poder legislativo;*
>
> b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal – *o poder governamental*;
>
> c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, *o poder do príncipe*, - no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, - *a monarquia constitucional.*

Dividido em poder do príncipe (monarquia constitucional), poder governamental e poder legislativo, o Estado hegeliano se desenvolve de maneira orgânica para efetivar a ideia de liberdade e alcançar o Estado Absoluto

178 De acordo com o que Rosenfield escreve em seu livro Política e Liberdade em Hegel.

179 O Estado hegeliano possui determinação orgânica no sentido de ser formado por diversas partes (instituições) que precisam estar harmonicamente em funcionamento, visando a satisfação das necessidades de todos e organizando as contradições existentes nos estagio anteriores ao, e até mesmo no, Estado. Neste sentido Weber explica: "O Estado é, por isso, o fim de todos os antagonismos, ou melhor, a harmonização das contradições. [...] Nesse sentido, a contradição continua no Estado, mesmo numa monarquia constitucional. As contradições não podem desaparecer, uma vez que o Estado vive delas. Ele deve ser uma unidade na diversidade, ou seja, as contradições

idealizado, em que os cidadãos convivem em sociedade de forma harmônica. Sendo que este Estado depende do bom funcionamento de suas instituições (família e corporações), incluindo a organização de seus poderes e estamentos.

O Poder do Príncipe

A monarquia concentra o poder em um indivíduo. Hegel acreditava que assim deve ser, pois o Estado encontra no príncipe a unidade do universal[181], tal como Weber (1993, p.154) expõe: "O 'eu quero' indica a individualidade e, ao mesmo tempo, o mais universal, porque contém em si os três poderes do Estado numa unidade". O príncipe possui concentrado em si os três poderes[182],

devem ser integradas e administradas." (WEBER, 1993, p. 160).

180 O "poder", para Hegel, existe apenas para auxiliar o Estado, e não para controlar os cidadãos. Originado das palavras: "Macht [que] é primordialmente o poder detido por pessoas em virtude de uma posição institucional (de poder) que as habilita a influenciar e a controlar pessoas, coisas e eventos. [...] Macht é usado num sentido político, mas não tem, para ele, nenhuma significação política especial. [Porém] Gewalt é o poder para forçar (mais do que influenciar) pessoas a fazer o que alguém quer. [...] A força pode desempenhar um importante papel na fundação de estados, mas não em seu subsequente funcionamento. Hegel favorece uma divisão de poderes (Gewalten) no estado mas somente se estes articulam o organismo estatal e não se são criados para limitar-se ou registrar-se mutuamente – um arranjo que leva à falência ou à inércia políticas" (INWOOD, 1997, p.148-149).

181 Universal, particular e individual (singular) são todos componentes do conceito, não sendo diferentes entre si como outras filosofias pensam (epistemologia por exemplo). O universal engloba o particular e o individual, podendo o universal se voltar para o particular para pensar algum conceito, assim como o individual possui o universal em sua essência. O universal então pode se tornar diferente por alguma particularidade, que por sua vez está unido no individual. Por exemplo, o Estado pode ser considerado o universal, em que as vontades dos indivíduos são particulares, mas que pertencem ao cidadão como individual: "Universalidade, particularidade e singularidade são, segundo o que se viu até agora, os três conceitos determinados, caso se queira contá-los. [...] O universal significa algo mais amplo do que o particular e o singular e o particular algo mais amplo do que o singular. [...] Como fundamento absoluto, ele [o universal] é a possibilidade da quantidade, mas do mesmo modo da qualidade" (HEGEL, 2011, p.217-223).

possuindo desde o mais individual ao universal, contido em um indivíduo, que é o monarca.

Os poderes do príncipe são divididos em três momentos: o primeiro é o do pensamento universal, à qual é a subjetividade de si e autodeterminação da vontade, isso significa que o príncipe escolhe sem fundamentos pré estabelecidos pelo governo, existindo apenas uma decisão, de apenas um indivíduo (o monarca), sem haver intervenção política. O segundo é a particularidade, que possui conteúdo particular, é uma decisão objetiva do monarca, a qual este decide sem incluir sua vontade como indivíduo, tendo suas decisões baseadas nas leis, pois assim torna a responsabilidade dessa decisão apenas do seu governo, e não dele como monarca, pois ele é superior, não sendo o responsável em caso de revolta dos cidadãos. O terceiro momento é o da universalidade em si e para si, sendo este a junção da consciência moral do monarca (subjetivo) e das constituições (objetivo). Todos os momentos se implicam mutuamente, sendo que o poder de decisão subjetivo e objetivo pressupõem o universal, assim como o universal precisa desses outros para existir, existindo uma relação dialética[183] entre todos estes momentos, aquela mesma existente em todo o sistema hegeliano.

Nas palavras de Hegel (2010, § 279, p.262. Grifos do autor):

> Isso é o elemento individual do Estado enquanto tal, que ele mesmo apenas nisso é um. Mas, em sua verdade, a subjetividade apenas é enquanto sujeito, a personalidade apenas é enquanto pessoa, e na constituição que prosperou até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem sua configuração separada, efetiva para si. Por isso esse momento do todo, que

182 "O poder do príncipe contém ele mesmo dentro de si os três momentos da totalidade (§ 272), a universalidade da constituição e das leis, a deliberação enquanto vinculação do particular com o universal e o momento da decisão ultima, enquanto autodeterminação, na qual retorna todo o resto e da qual tira o começo da efetividade" (HEGEL, 2010, § 275, p.260).

183 A dialética de Hegel é um método que gera movimento, a qual se tem a afirmação, a negação e a negação da negação, em que ocorre a superação e a conservação de algo, pois com esse movimento se obtêm uma nova afirmação que contém em si os anteriores superados e guardados, desenvolvendo assim a dialética. D'Hondt (1965, p.94. Grifos do

> decide absolutamente, não é a individualidade em geral, porém é um indivíduo, o monarca.

Isso demonstra que o Estado hegeliano precisa de um soberano para representar a decisão universal, basicamente colocando os pontos nos "is"[184], assinando para concretizar o que já havia sido definido anteriormente pela constituição e pelos outros poderes. É importante salientar que o príncipe, ou monarca, não escolhe o que lhe convém, pensando em seu interesse particular: ele toma decisões sobre o que já foi aceito pelos cidadãos para se tornar uma "norma" para ser respeitada, sendo sua escolha, de forma geral, universal. Ele apenas é o fator decisivo para tornar universal uma necessidade que foi desenvolvida pelos cidadãos, discutido e aceito de forma universal, relevando todos os aspectos envolvidos.

A escolha do monarca ocorre de forma hereditária, pois: "essa ideia do *não-movido* pelo arbítrio constitui a majestade do monarca." (HEGEL, 2010, §281, p.267. Grifos do autor), ao contrário dos grandes cargos políticos que existem no Estado, em que os indivíduos possuem determinado cargo pelas habilidades que apresentam. Estes funcionários são escolhidos pelo monarca, por meio de um concurso público, pois estes irão trabalhar em contato direto com o príncipe, por isso ele escolhe com quem quer trabalhar dentre as pessoas qualificadas. Após

---

autor.) explica a superação da seguinte forma: "O que é superado não se transforma, por esse facto, no nada. O nada é imediato; uma coisa superada é, pelo contrário, uma mediato. É o não existente, mas na medida em que é um resultante que tem como fonte e origem um ser. Ela conserva ainda, por esta razão, *o caráter definido da fonte*.".

184 Essa terminologia é usada pelo próprio Hegel, estando explicado no seguinte trecho: "Em uma organização aperfeiçoada, só devem ser tomadas na cúpula decisões formais, e a única coisa que é necessária é um homem que diga 'sim' e coloque o ponto sobre o i, pois a parte de cima deve estar constituída de maneira tal que a particularidade do personagem não seja significativa [...] Em uma monarquia corretamente organizada o aspecto objetivo corresponde exclusivamente à lei, ao qual o monarca só tem que adicionar o subjetivo 'eu quero'." (HEGEL, 2005, § 280, p.431). Original: "En una organización perfeccionada, sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga <<sí>> y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa. [...] Em una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo <<yo quiero>>" (HEGEL, 2005, §280, p.431).

escolhidos, os funcionários possuem um dever com tal cargo, não podendo se desvencilhar deste.

Ou seja, para possuir determinado cargo no Estado hegeliano é preciso ser capacitado para realizá-lo e se engajar com o cargo, com exceção do príncipe, em que seu posto é atribuído naturalmente, hereditariamente, pois em seu cargo não existe necessidade de habilidades, posto que ele somente confirma o que está definido pelos outros funcionários de forma universal. Visto que estes (os funcionários) são escolhidos de acordo com suas habilidades, por seu conhecimento e sua capacitação, sendo indispensáveis essas condições, pois isto possibilita ao Estado a plena satisfação de suas necessidades relacionadas a estes cargos, e ainda possibilita a integração do cidadão ao estamento universal, compondo o poder governamental e o judiciário.

O Poder Governamental

O poder governamental é o que possibilita a realização das decisões do monarca, sendo submisso ao príncipe, pois ele é o responsável pelas instituições, pela divisão das tarefas pertinentes às instituições, visando à organização do todo, assim como a administração e a aplicação das leis também são de responsabilidade deste poder. Ele contém em si o poder judiciário e a administração pública, sendo responsáveis pela manutenção do interesse universal do Estado, estando de acordo com as leis.

Os governantes e os funcionários fazem parte das instâncias políticas denominadas de estamentos (classe média)[185], pois estes tornam possíveis a realização do poder do monarca e também o cumprimento dos direitos das

185 "Na classe média, a qual pertencem os funcionários, reside a consciência do Estado e a cultura mais proeminente. Por isso, em termos de honestidade e inteligência, ela é o pilar fundamental do Estado. O Estado que não possui classe média não alcançou, entretanto, um estado elevado." Original: "en la clase media, a la cual pertencen los funcionarios, reside la conciencia del Estado y la cultura más destacada. Por eso, en cuanto a honestidad e inteligência, Ella es el pilar fundamental del Estado. El Estado en el que no hay clase media no há alcanzado por lo tanto todavia un estadio elevado" (HEGEL, 2005, § 297, p.445).

corporações, sem abuso de poderes, visto que estes funcionários possuem um dever ético com o governo e sabem o que deve ser feito. Eles visam ao universal, ao bem de todos, sendo que se não o fizerem, estariam cometendo um crime contra o Estado e o príncipe pode intervir, afastando-os dos cargos públicos. Estes funcionários são pagos de maneira a não conseguirem desejar nada mais do que já possuem (o cargo político), tendo todas as suas necessidades sanadas como possível pelo Estado, possibilitando a pura dedicação a este, e consequentemente aos cidadãos, para a realização dos interesses universais.

Os membros do governo e os funcionários do Estado fazem com que este Estado "não tome a posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e a habilidade não se tornem um meio do arbítrio e de uma dominação. [...] [Eles] efetivam, de cima para baixo, as instituições da soberania e, de baixo pra cima, os direitos das corporações." (HEGEL, 2010, § 297, p.277). Ou seja, os funcionários públicos são o contato do governo com os cidadãos: se os cidadãos possuem confiança neste funcionário e este age conforme a satisfação das necessidades de todos, ele (o cidadão) poderá confiar no Estado.

O Poder Legislativo

O poder legislativo trata das leis, contendo a Constituição como sua base. Porém, existem diferenças entre lei e constituição em Hegel. A lei é o direito positivo objetivado, ou seja: "a verdadeira determinação do direito dá-se na medida em que ele se transforma em lei" (WEBER, 1993, p.123). Ela é expressão jurídica do Estado no sentido de que a partir dela o Estado mantém sua força. Sem este poder não existe direito, visto que a lei é o direito em geral, pois ela é formal, e esta lei, em determinada ocasião, não é obedecida se não existir esse poder do Estado. Diferentemente, a constituição "é [o] produto de uma criação contínua e informal" (BOBBIO, 1991, p.105). Ela existe apenas se for aceita pelos cidadãos, e para isto ela precisa expressar o espírito do povo. Pode-se entender o "espírito do povo" como sendo seus costumes, suas crenças e, de forma geral, como a evolução histórica de um povo. Ou seja, o "espírito do povo" pode ser entendido como a formação de tal povo, conforme os

acontecimentos históricos do qual esta civilização transcorreu, sendo por este motivo que o "espírito do povo" está intrinsecamente ligado ao "espírito do tempo". O poder legislativo então trata da Constituição provinda do espírito do povo, sendo esta a única aceitável pelos cidadãos:

> Esse poder é, [...] uma parte da constituição que lhe é pressuposta e reside, nessa medida, em si e para si fora de sua determinação direta, mas recebe seu desenvolvimento posterior na formação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo. [...] No poder legislativo, enquanto totalidade, inicialmente são ativos os dois outros momentos: o *monárquico*, enquanto lhe compete a decisão suprema, - e o *poder governamental,* enquanto momento consultivo, com conhecimento concreto e visão geral do todo, de seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivos que ali se tornaram estáveis, assim como com o conhecimento dos carecimentos do poder do Estado em particular, - enfim, o elemento *estamental*. (HEGEL, § 298-300, p.278-280).

Este poder administra essa Constituição e desenvolve leis que estão de acordo com ela, visto que esta (a Constituição) precisa de um desenvolvimento, uma evolução, para formar as leis que tratam do aspecto universal do Estado. Sendo que nesse poder, os outros (monárquico e governamental) são utilizados para exercer a função do legislativo, sendo que este precisa estar em relação com o governo e com as decisões do príncipe para formular leis que pertençam a este Estado, sendo imprescindível a função dos estamentos para tornar as carências e as necessidades do povo conhecidas pelos poderes.

Os outros poderes: os estamentos e a opinião pública

Neste sentido, no Estado existem instâncias políticas que fazem parte da organização geral deste, essas instâncias representam as diversas partes do Estado e contribuem na distribuição dos poderes: estes são chamados de estamentos. Os estamentos fazem parte dos poderes do Estado, sendo que estes são, nas palavras de Hegel:

> Considerados órgãos *mediadores*, os estamentos estão entre o governo em geral, de uma parte, e o povo dissolvido em esferas particulares e em indivíduos, de outra parte. Sua determinação exige deles tanto o *sentido e a disposição* de espírito do *Estado* e do *governo* como os *interesses* das esferas *particulares* e dos [*indivíduos*] singulares (HEGEL, 2010, §302, p.282. Grifos do autor).

Ou seja, eles representam o povo com seus interesses particulares, e o Estado com sua universalidade, sendo mediadores da relação entre os poderes. Eles fazem com que o poder do príncipe não seja isolado, sendo apenas uma ordem a ser obedecida, constituem uma mediação entre os poderes do governo e o povo. Assim representando os interesses particulares das corporações e de outras instituições perante o monarca, e administrando as decisões deste para ser passada aos cidadãos.

Os estamentos são "um primeiro e imperfeito para si da substância ética"[186]. Eles possuem diversos modos de relação com os poderes do Estado: O estamento universal trata do âmbito mais geral, sendo este o responsável para mediar aspectos do poder governamental. O estamento privado (indústria) pertence ao poder legislativo, tratando do interesse mais particular dos cidadãos. E o estamento da eticidade natural (substancial) é o que possui a família como base, tratando dos aspectos relacionados a ela, tais como a propriedade familiar, a herança e etc. Há ainda um elemento estamental que "*recai o lado móvel da sociedade civil-burguesa*, o qual exteriormente, por causa da multidão de seus membros, [...] apenas pode intervir mediante deputados" (HEGEL, 2010, §308, p.286), ou seja, eles fazem a mediação entre corporações, corporativas, comunas, sendo estas envolvidas pela política.

Em outras palavras:

> o estamento *substancial*, os proprietários e trabalhadores do solo, fazendeiros e camponeses, que na naturalidade de seu trabalho apresentam 'um modo de subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade própria' [§203] [...] o estamento da

186 "um primer e imperfecto para si de la sustancia ética" (DOTTI, 1983, p.161).

> *indústria*, dedicado à elaboração (*Formierung*) das matérias primas e que vive de 'seu *trabalho*, da *reflexão*, e do *entendimento* e da mediação com as necessidades e *trabalhos* dos outros' [§204] [...] o estamento universal, dedicado aos interesses universais', onde o imediato do privado cruza-se com o público [§205][187].

Todos estes são membros do Estado, fazendo parte das discussões e das decisões, buscando o universal, porém levando em consideração os particulares, tentando encontrar o equilíbrio da realização do particular com o universal. Sendo assim, é necessária a existência dos estamentos que visam aos interesses particulares, os da família, para garantirem estes direitos, assim como também a existência dos estamentos responsáveis pelas corporações, buscando tratar dos assuntos mais gerais da sociedade civil e do Estado. Ambos buscam a realização do universal, mas estão defendendo os interesses particulares como possível nos debates, nas reuniões, sendo assim mais fácil que estes sejam alcançados, conciliando o interesse particular com o universal, visando ao bem de todos, em um Estado organicamente organizado. Ou seja: "este primeiro nível de conciliação entre o finito e o infinito no social, a incorporação dos indivíduos aos estamentos para que eles possam desenvolver organicamente suas atividades trabalhistas e culturais, permite começar a tecer a rede ética do Estado"[188]. Visto que um povo que não é organizado em estamentos, não passa de uma multidão, não podem fazer parte de um Estado.

Uma outra instituição que possui importante função na administração dos poderes é a opinião pública. Os indivíduos que não fazem parte das classes da sociedade civil, têm na opinião pública o direito de expressar sua opinião sobre os assuntos universais. Assim é possível conhecer se os cidadãos estão de acordo ou não, apesar de que o Estado corresponde mais aos grupos organizados politicamente, tais como as corporações e os estamentos, porém

187 "el estamento sustancial, los proprietários y trabajadores de la tierra, terratenientes y campesinos, que en la naturalidad de su trabajo presentan 'un modo de subsistencia menos mediado por la reflexión y la voluntad propia'[§203] [...] el estamento de la industria, dedicado a la elaboración (Formierung) de las materias primas y que vive de 'su trabajo, la reflexión y el entendimiento y [de] la mediación con las necessidades y trabajos de los demás' [§204] [...] el estamento universal, dedicado a los 'intereses generales', donde lo inmediato de lo privado confluye con lo público [§205]" (DOTTI, 1983, p.162-163. Grifos do autor).

não é possível ignorar estas "vozes da opinião pública", ao modo de pensar de Hegel, sendo esta a maneira dos indivíduos de demonstrar sua aceitação com as decisões tomadas pelo governo.

Torna-se importante, dessa forma, a transparência nas decisões do governo, para que todos os indivíduos tenham acesso a informação e possam exercer sua liberdade ao concordar ou não. Sendo assim, apesar do Estado ser formado de estamentos, nos quais as instituições representam o povo organizado, a opinião pública não chega a se tornar uma instituição. Mas apesar do Estado tomar como oficial apenas a informação (com relação às necessidades dos cidadãos) recebida por meio das instituições, ele não pode ignorar a opinião pública quando esta se manifestar, tratando com cautela e respeitando-as, pois ela é a expressão das vontades imediatas, cabendo ao Estado organizar e integrar toda a diversidade de opiniões e de necessidades.

Considerações finais

Em Hegel, o Estado busca a realização dos interesses de todos, com suas instituições, sendo estas a família e a sociedade civil (corporações). Ambas formam as bases éticas do Estado. Elas são o fundamento do Estado. Se estas não realizam suas funções corretamente, o Estado não se desenvolve organicamente como deveria, segundo o pensamento hegeliano. Portanto, o Estado orgânico idealizado pelo Filósofo prussiano precisa de um dinâmico funcionamento dessas bases (família e corporações), juntamente com a formação de uma Constituição com leis em que os cidadãos se reconheçam, e também com os poderes devidamente efetivados, para alcançar a liberdade pretendida. Os poderes, funcionando em harmonia, compõem o Estado que se desenvolve em conjunto com os cidadãos, formando uma sociedade em que os cidadãos possuem uma relação organizada com os poderes do Estado, possibilitando assim a realização das necessidades de todos.

188 “este primer nivel de conciliación entre lo finito y lo infinito en lo social, la incorporación de los individuos a estamentos para que puedan desarrollar orgánicamente sus actividades laborativas y culturales, permite comenzar a tejer la red ética del estado” (DOTTI, 1983, p.161).

Contudo, a organização das necessidades de todos está presente no Estado, sendo este a síntese do Sistema Hegeliano do Direito, a qual pelo movimento dialético se desenvolve, superando suas contradições e administrando-as. As contradições presente nas relações da sociedade civil é o que fazem necessária a existência do Estado, pois este surge com seus poderes para organizar estas relações e garantir que não ocorram injustiças ou abuso de poder. Esta é então a necessidade de existir dentro deste Estado uma organização tal que previna a ocorrência destes problemas, sendo importante que todos os seus poderes, incluindo os estamentos e até a opinião pública, sejam respeitados e funcionem, exercendo o que lhe é devido, visando um Estado orgânico e harmônico.

Referências bibliográficas:

BOBBIO, Norberto. Estudos sobre Hegel: Direito, sociedade civil, Estado. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991.

BORGES, Maria de Lourdes. A atualidade de Hegel. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009.

BOURGEOIS, Bernard. O pensamento político de Hegel. Tradução: Paulo Neves da Silva. Coleção Ideias. São Leopoldo. Ed. Unisinos, 2000.

D'HONDT, Jacques. Hegel. Lisboa: Edições 70, 1965.

DOTTI, Jorge Eugenio. Dialectica y Derecho: El proyecto ético-político hegeliano. Buenos Aires, Argentina: Hachette, 1983.

HEGEL, G.W.F. Principios de la filosofia del derecho o derecho natural y ciência política. Tradução de Juan Luis Vermal. Espanha: edhasa, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL. G.W.F. Ciência da lógica. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Trad. Álvaro Cabral; Rev. Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ROSENFIELD, Denis. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo: Editora Ática, 1995.

WEBER, Thadeu. Hegel, liberdade, estado e história. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

MAQUIAVEL E A "RACIONALIDADE PRÁTICA"

Antonio Carlos Maia Gissoni[189]

Introdução

Desde a Antiguidade, a Política é apresentada como possibilidade viável para resolver problemas práticos que tratam da formação das sociedades e seus constituintes, os cidadãos. Idealizada, discutida e tomada como instrumento de contraposição de forças antagônicas, destina-se à resolução dos assuntos públicos, haja vista a diversidade teórica que compõe o emaranhado de forças reivindicantes,mas a incursão em seus mecanismos acaba por caracterizá-la como terreno hostil e de extrema complexidade, mas imprescindível à vitalidade de um Estado. Porém, além da responsabilidade de atuar em prol da estabilidade das relações entre indivíduos e desses com o Estado, o poder originado da política pode ser direcionado de maneira arbitrária e tornar-se um meio de vazão às vontades humanas. Dando condições apenas à pura satisfação egoísta de indivíduos ou grupos que manipulam a Política mediante interesses recíprocos.

Dessa forma, serão demonstrados os elementos utilizados por Nicolau Maquiavel (1469-157) para justificar as ações políticas que se distanciam dos direitos e dos interesses básicos dos indivíduos - a vida, por exemplo -, mas que se tornam relevantes por sua efetividade no campo prático. Seja sob a alegação de defender uma causa maior - pública -, ou a indevida satisfação de anseios particulares ou de grupos seletos, sendo o Poder o escopo para ambos, o Diplomata Florentino tratou, especificamente, da racionalidade prática aplicada à Política e suas implicações no pensamento filosófico e político. Tal ensejo

189 Mestrando do Programa em Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: antoniogissoni@gmail.com.

oportuniza a interpretação da prática política por um panorama objetivo quanto ao pensamento e às ações dos utentes encarregados do funcionamento e do aperfeiçoamento das instituições imbuídas do poder de decidir.

Pode-se afirmar que a proposta de ampliar o entendimento do legado político-filosófico maquiaveliano, dada sua notável contribuição à compreensão do fenômeno político da atualidade, demonstra como Maquiavel não renunciava à Ética e ao aspecto moral nas ações políticas. Porém, ele considerava-as em planos separados, com a devida perícia de realçar a efetividade alcançada por meio de ações condizentes ao contexto político.

O Realismo Político e a Racionalidade Prática

Maquiavel não se restringia, em seus estudos, às especulações acerca da garantia de benefícios como segurança e estabilidade política, por exemplo. Por isso, distando da pura abstração de modelos ideais, realizava a análise realista dos acontecimentos políticos, de sua época e os históricos, por meio de uma avaliação pragmática da Política e os seus impasses no campo prático. Devido a essa postura distinta da Tradição Cristã, o legado moral medieval foi contestado quanto à sua legitimidade, pois Maquiavel exaltava a atividade política laica e secular. Ele reivindicava a interpretação dos fatos políticos a partir de uma perspectiva secular e realista, distinta daquela que preconizava o Poder Divino em detrimento do poder humano de decisão. Escorel em *Introdução ao Pensamento Político de Maquiavel explica*:

> [...] o Estado como uma entidade política secular, dotada de fins próprios, moralmente isolada e soberana, liberado de qualquer laço de subordinação a Deus, ao direito natural ou À Igreja, e que encontra a sua razão de ser tão somente na convicção dos homens de que a autoridade estatal é indispensável para garantir a segurança individual e coletiva (ESCOREL, 2014, p.327).

Por conseguinte, Maquiavel iniciou suas considerações partindo da *verittà efetualle*,[190] ou seja, das circunstâncias reais do contexto político. Como escreveu no capítulo XV em *O Príncipe*: "Porém, sendo minha intenção escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela" (MAQUIAVEL, 2010, p.97). Esta passagem traz à lume qual foi o ponto de partida de sua reflexão e o ensinamento oferecido. Para ele eram dispensáveis as especulações acerca de uma possível configuração ideal de um Estado, pois tais suposições dificultariam as tomadas das decisões políticas limitando o raciocínio ao campo teórico e deixando a realidade aquém dos acontecimentos. Mais adiante, no capítulo XXV, reitera "Creio ainda que é feliz quem emparelha seu modo de proceder com a qualidade dos tempos e, analogamente, que seja infeliz quem age em desacordo com os tempos" (MAQUIAVEL, 2010, p.132). É importante ressaltar que príncipes e governantes envolvidos nas decisões não desconsideravam a realidade em si mesma para agir, pois de outra maneira o próprio Maquiavel não teria material empírico para sua análise. O que acontecia era indecisão ou mesmo a precipitação no momento adequado de agir.

Entretanto, observando como o Secretário Florentino fazia da interpretação da realidade política o primeiro momento para a ação política, é necessário frisar o fato de Maquiavel valer-se da História[191] para demonstrar como os atores políticos empenhavam-se em campanhas audaciosas para estabelecer um sistema político ideal ou manifestar um ímpeto expansionista. Fosse ganância, vaidade ou mesmo a intenção de implantar um sistema político abrangente e próximo ao ideal, não foram raras as empresas humanas que culminaram em resultados indesejados e abruptos. Segundo Pinzani em Maquiavel & O Príncipe, o Secretário Florentino queria "influenciar a realidade, e não desenvolver teorias" (PINZANI, 2004, p.16). Certamente a época do autor exigia uma

190 Ao invés de usar argumentos ultraterrenos como fundamento de sua análise da Política e continuar a prática herdada do Período Medieval, Maquiavel partiu da consideração de que a realidade deve ser apreendida de maneira racional, observando como a disposição dos acontecimentos poderiam indicar elementos para a condução da política. Segundo o autor, a razão assume papel prático e vale-se da realidade das circunstâncias em si para tentar exprimir possíveis regras do "jogo político". É ater-se à prática política racionalizada e, guiada pelo reconhecimento das circunstâncias, teorizando, mas, acima de tudo agindo sob a ótica da verdade efetiva da coisa.

desenvoltura política e diplomática pujantes - não que na atualidade estas manobras abrandaram-se e um consenso foi obtido -, pois aquele era um contexto politicamente conturbado e manifestava um grande movimento para se desvencilhar da Tradição Medieval. Por isso, os acordos, as garantias recíprocas, as alianças políticas demonstravam certa fragilidade podendo ser revistas em detrimento de um objetivo maior ou mais imediato das partes envolvidas a qualquer momento. Acerca disso, Escorel ressalta:

> Maquiavel se destaca, no Renascimento italiano, pela sua originalidade de haver sido o primeiro pensador político a concentrar sua observação naquilo que é, no comportamento real do *homo politicus*, e não no dever ser do idealismo a que estavam consagrados os tratados políticos normativos da escolástica e as utopias da época (ESCOREL, 2014, p.314).

Visto que a preocupação de Maquiavel era com a realidade política e seus fatos, ele exaltava o protagonismo da ação humana na condução dos assuntos políticos. Sendo ele um homem dedicado a entender os meandros políticos, seus estudos procuravam demonstrar uma maneira para maximizar a eficácia da ação política. Esse aspecto utilitarista[192] de seu pensamento ensejava a interpretação da política como uma maneira de manifestar a vontade humana de realizar grandes façanhas, ora com vistas ao bem comum, ora o que apetecia a uma vontade particular, dependendo somente de quem estivesse à frente das decisões. Maquiavel exigia a apreensão das circunstâncias na qual o agente político está imerso e, após um escrutínio minucioso de suas variáveis, agir de

191 Maquiavel fundamentou a utilização de regras e exemplos da Antiguidade clássica como diretrizes às ações políticas, pois acreditava na repetição dos fatos políticos ao longo da História e ponderava que as situações políticas do presente deveriam ser submetidas aos ensinamentos extraídos de situações similares do passado. De acordo com o autor, a aplicação dessas regras e o uso adequado da sabedoria antiga ofereciam melhores condições à obtenção dos resultados almejados. Segundo Escorel: "A história era para Maquiavel a grande mestra, a fonte mais segura de ensinamentos, pois o que ocorrera no passado tendia inevitavelmente, a seu ver, a repetir-se no presente e no futuro" (ESCOREL, 2014, p.181).

192 O termo utilitarista é utilizado no sentido de explicar como Maquiavel entendia o resultado da ação política, ou seja, ele entendia que a ação política deveria elevar ao máximo possível seu grau de eficácia no contexto em que fosse aplicada.

maneira correspondente aos seus propósitos, ou seja, engendrar uma atividade técnica, calculada.

Dessa forma, a racionalidade prática pode ser interpretada como a execução de determinada ação política mediante a consideração das possibilidades tangíveis em determinado contexto político. De acordo com Maquiavel em O Príncipe "Creio ainda que é feliz quem emparelha seu modo de proceder com a qualidade dos tempos e, analogamente, que seja infeliz quem age em desacordo com os tempos" (MAQUIAVEL, 2010, p.132). Em outras palavras, é equacionar a realidade política com vista à maximização do efeito prático desta ação, exigindo que os agentes políticos – príncipes ou representantes - sobressaiam-se sobre qualquer situação política à qual estejam envolvidos. No livro I do capítulo LI de *os Discorsi*, Maquiavel reitera seu apreço pela realidade politica, reafirmando que a ação política deve ser decisiva em relação à condução dos Estados, no qual seus desdobramentos requerem uma postura inabalável e uma articulação política incessante: "Os homens prudentes sabem tirar proveito de todas as suas ações, mesmo daquelas a que a necessidade os obriga" (MAQUIAVEL, 1982, p.164).

A Aproximação entre *Virtù e Fortù*

Primeiramente, Antes de elencar outros elementos fundamentais para a compreensão do pensamento maquiaveliano, deve-se considerar o pessimismo antropológico[193] do autor e atentar para o quanto isso foi decisivo em seu pensamento. Maquiavel não acatava a ideia de que os homens eram

193 Mesmo apontando óbices inerentes à política, Maquiavel considerava a natureza humana imutável e realçava sua crença em uma antropologia negativa, interpretando as relações de poder como meios de satisfazer paixões humanas. Segundo Maquiavel: "de modo geral, pode-se dizer que os homens são ingratos, volúveis, fingidos e dissimulados, avessos ao perigo, ávidos de ganhos;" (MAQUIAVEL, 2010, p.102). Essa passagem demonstra o quanto o autor acreditava em uma natureza humana má, manifesta pela busca de interesses próprios e não pela realização pública. Essa interpretação negativa do homem marcou profundamente suas considerações acerca da política, distanciando-se da ideia aristotélica de zóon politikón (animal político) de que os homens possuem uma inclinação natural à vida social – política. Para ele, o homem agrupa-se por necessidade,

complacentes em seus objetivos, muito menos que, movidos por uma força benéfica indicando para o melhor dos resultados, os homens se integrariam pacificamente e os problemas relativos aos Estados seriam resolvidos definitivamente. Ele entendia os homens dispostos ao bem somente quando lhes viesse quando recebessem recompensa de alguma forma. Como escreveu no livro I capítulo III de os *Discorsi*:

> [...] é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião (MAQUIAVEL, 1982, p.29).

Assim sendo, pode-se entender como Maquiavel em *O Príncipe*, destacou dois conceitos chaves para a compreensão de sua racionalidade prática, a saber: a *virtù*[194] e *fortù*[195]. A *virtù* corresponde à capacidade técnica de ação individual mediante as circunstâncias apresentadas no contexto político, ela é a capacidade individual de agir segundo a situação, o que certamente, por vezes, exigia sua

---

respeitando e priorizando apenas sua própria vontade.

194 Maquiavel significava a expressão virtù como sendo a virtude política e não virtude moral. Era formulada com base na virtude do povo romano – virtude guerreira, militar -, e consistia na habilidade particular capaz de adequação às incertezas da Fortuna, adaptação das habilidades de um príncipe ou um conjunto de indivíduos (república) em detrimento das circunstâncias que ocasionam o poder e ou a estabilidade política. Uma espécie de aptidão individual para agir por sobre a disposição dos fatos políticos, capaz de impedir, ainda que minimamente, o comando absoluto da Fortù na decorrência da vida humana. Em suma, a capacidade técnica aliada à astúcia e a frieza de agir quando e conforme exigido pelas intempéries da sorte. A resiliência demonstrada pelos povos antigos quando eram acometidos por guerras e desastres ou então quando se projetavam na expansão de seus domínios, como é exemplo dos romanos, segundo o autor.

195 Para Maquiavel, Fortù, corresponde ao Destino, à Sorte dos homens, às contingências independentes das vontades. Ela se refere aos acontecimentos imprevisíveis na vida dos indivíduos, o local que o imprevisto e o inesperado acontecem. Ele se inspirou na deusa Fortuna da cultura romana e mostrou exemplos históricos de como a deusa desdenhava dos homens ao seu bel prazer. Para alguns, seus sorrisos encantavam à ponto de não considerar nada mais, e assim não tardavam em ter o chão como repouso. Para outros homens, com a mesma simpatia acenava glória e poder, porém, havia aqueles que a confrontavam. E para esses homens seus caprichos eram ampliados. Contudo, de natureza inconstante, revelava à sua maneira como os homens estariam sob suas extravagâncias.

manifestação desvinculada da ética tradicional, primando pela eficácia da ação. Segundo Maquiavel, ao referir-se às conquistas de Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu no capítulo VI:

> Examinando suas ações e vidas, vê-se que eles não tiveram da fortuna outra coisa senão a ocasião, a qual lhes forneceu matéria para moldá-la segundo a forma que lhes pareceu melhor; e, sem essa ocasião, a virtude de seus espíritos se extinguiria, assim como, sem a virtude, a ocasião teria sido vã (MAQUIAVEL, 2010, p.63).

Nesses casos, Maquiavel não desconsiderava a consequência moral das ações praticadas, o detalhe é que o aspecto último para a ação era sua efetividade. De acordo com as considerações de Escorel, Maquiavel estava:

> [...] persuadido que a grandeza do homem reside na sua capacidade de impor o ritmo de sua vontade aos acontecimentos, resistindo à fortuna e criando, de certo modo, o próprio destino e a história [...] (ESCOREL, 2014, p.226).

Enquanto a *fortù*, ao contrário da manifestação puramente individual, incluía todos os indivíduos nos seus expedientes. Era na *fortù* que a *virtù* corresponderia adequadamente, ou não, à altura dos seus caprichos. Quanto à *fortù*, Maquiavel no capítulo XXV de O *Príncipe* (2010) escreveu: "Entretanto, para que nosso livre-arbítrio não se anule, penso que se pode afirmar que a fortuna decide sobre metade de nossas ações, mas deixa a nosso governo a outra metade, ou quase" (MAQUIAVEL, p.131). Isso caracteriza um espaço ao homem mesmo, onde ele age segundo sua intenção ou sua necessidade no presente. Uma espécie de arena onde ele colocará à prova sua habilidade de sobressair-se triunfante da situação que não aquela idealizada por ele. E mais adiante, referindo-se à força descomunal da *fortù* sobre os homens, especialmente àqueles envolvidos na política, Maquiavel completa:

> Comparo-a à um desses rios devastadores que, quando se enfurecem, alagam as planícies, derrubam as árvores e

> construções, [...] todos cedem ao seu ímpeto sem poder contê-lo minimamente. E, como eles são feitos assim, só resta aos homens providenciar barreiras e diques em tempos de calmaria, de modo que, quando vierem as cheias, eles escoem por um canal ou provoquem menos estragos e destruições com seu ímpeto. Algo semelhante ocorre com a fortuna, que demonstra toda sua potência ali onde a virtude não lhe pôs anteparos (MAQUIAVEL, 2010, p.131).

Nesse ponto, surgem controvérsias acerca do uso do poder político como instrumento de coação à adesão coletiva, ou seja, o uso inadequado do poder político validado mediante a necessidade de medidas extremas no contexto político. No entanto, é importante ressaltar que embora a questão moral envolvida na discussão acerca da moralidade da ação política seja interessante, neste momento ela não compõe um fundamento dedicado à análise do pragmatismo político maquiaveliano. Como explica Bignotto em *Maquiavel Republicano*, "o que Maquiavel procura demonstrar é que na análise dos desejos que povoam as cidades não há lugar para considerações de ordem moral" (1991, p.96). A consideração moral acerca da ação servirá como complemento para a compreensão da racionalidade prática nas escolhas políticas. De acordo com Escorel:

Na verdade, para Maquiavel, não existiam meios a priori bons e meios a priori maus: encarando a política como uma técnica, ele só julgava os meios a posteriori, isto é, em função de sua eficiência prática, fosse para conservar o poder, fosse para promover o bem coletivo (ESCOREL, 2014, p.241).

Normatividade e Racionalidade Prática

Tendo a natureza conflitante da Política e o inerente abalroamento de forças antagônico, Maquiavel aponta para a necessidade de parâmetros objetivos na condução dos assuntos políticos, assim como dos assuntos privados. Ele preconizava a grandeza de bons Estados (repúblicas ou principados) graças à existência de boas leis, destacando a justiça – normatividade -, como um instrumento à consolidação de Estados e as instituições que os legitimam. Ele

posicionava-se favoravelmente à implantação de leis rígidas, pois considerava o ímpeto humano irrefreável. E por isso, a força atribuída ao poder político era aplicada inexoravelmente contra quem ousasse sobrepuja-lo ou desrespeitar as leis. Segundo escreveu Maquiavel no capítulo XVIII de O Príncipe, há apenas duas maneiras de se consolidar um Estado "uma, por meio das leis; outra, pelo uso da força. A primeira é própria dos homens; a segunda dos animais" (MAQUIAVEL, 2010, p.105). Dessa forma, para Maquiavel, fosse um principado ou um governo republicano, a aplicação das leis asseguraria a estabilidade almejada. Embora Maquiavel tenha buscado identificar possíveis regras para a ação política, ele repudiava a mentira como parâmetro primeiro de conduta para vida privada e principalmente para a vida pública. O Secretário Florentino tinha ideia do prejuízo causado pelo descumprimento dos acordos entre os indivíduos e destes com o Estado. Porém, especificava o uso restrito da quebra de compromisso durante uma guerra, onde esta, outrora detestável, em um contexto belicoso se tornava um ardil para garantir o bem público. Na obra Discorsi, Maquiavel explica a única situação em que o emprego da mentira pode ser justificado:

> Embora seja condenável empregar a fraude na vida ordinária, durante a guerra ela é louvável e gloriosa [...] Na minha opinião, a quebra dos compromissos e dos tratados não é uma fraude gloriosa [...] Refiro-me apenas aos enganos que se aplica ao inimigo, durante a guerra, e que não constituem uma quebra de palavra. Como por exemplo, a conduta de Aníbal, ao chegar perto do lago Trasimeno, quando fingiu uma retirada para poder cercar o cônsul e o exército romano; ou o recurso que usou para escapar de Fábio Máximo, pondo tochas inflamadas nos chifres de uma tropa de animais (MAQUIAVEL, 1982, p.417).

Essa passagem explicita a posição maquiaveliana acerca do respeito às leis. Contudo, é possível que em algum momento este primado das leis possa ser confrontado por uma força ameaçadora, capaz de obstruir as leis e impedir o exercício legítimo do poder político.

Então, é imprescindível que a justiça – a normatividade -, seja analisada de forma a demonstrar a preocupação que Maquiavel nutria sobre seu papel na

formação e continuidade de Estados. Ele aludiu à necessidade de que fossem elaboradas leis exemplares, visando à consecução do plano político, tanto para príncipes quanto para grupos políticos. Para ele, a justiça e as leis tinham a finalidade de servir como um instrumento normativo capaz de refrear a animalidade da natureza humana, assegurando a vitalidade da ordem política do Estado. Entretanto, a História Política humana, que até o século XVI enriquecia o pensamento maquiaveliano de exemplos, na atualidade percebe-se o nem sempre desejado acréscimo desse legado, considerando a intrincada relação entre a Política e as leis.

Sobre a Religião, Maquiavel também considerou sua destacada influência na composição do contexto político. Ele a considerava um instrumento normativo apto a estabelecer condições políticas para um Estado. Remetendo seu pensamento ao Período Romano, mostrou a contribuição oferecida pela Religião ao engrandecimento de Roma. Como citou no livro I capítulo XI de os Discorsi:

> Quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupo de cidadãos, verá que os romanos respeitavam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens (MAQUIAVEL, 1982, p.57).

E mais adiante, completa:

> De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses (MAQUIAVEL, 1982, p.58).

Maquiavel se propôs a perscrutar as estruturas que compunham a Política e entender como as relações de poder aconteciam mediante a presença da força que dela emana. Pois, constatadas as situações onde os princípios individuais e gerais são questionados, ele apontava a necessidade de haver um meio de conter

o impulso imediato ao privilégio, o qual, por vezes, acabava por se manifestar no desmantelamento do Estado. Assim, para uma incumbência tão ativa, Maquiavel observou a obediência às leis, ou seja, a instituição de leis e o seu devido acatamento, viabilizaria a manutenção das relações entre os indivíduos.

Considerações finais

A originalidade do pensamento de Maquiavel ratificou-o como o "pai da Ciência Política Moderna" ao destacá-lo como pensador político pela coragem e empenho em aprofundar os estudos na análise dos fatos políticos de forma inédita à autoridade da época. Conseguindo captar e analisar os aspectos políticos profundos de maneira realista, preocupou-se em descrever como era o funcionamento da mecânica política e considerou a Ética por um panorama viável e não ideal, acabando por diferenciá-lo dos demais pensadores de sua época. E enquanto esteve à frente da segunda chancelaria, ele dedicou-se não somente à causa de sua cidade, mas também, de legar àqueles envolvidos na trama política a empiria procedente da sabedoria antiga e de suas regras práticas que se mostraram relevantes.

Assim, dedicado a colaborar com a prática política de maneira concreta, direcionou seu trabalho à preparação de um material singular, também polêmico, porém não menos importante à Filosofia e à Ciência política, para aqueles que se apresentam prontamente ao jogo político. Pois, de maneira memorável, categorizou não somente um indivíduo pleno de si mesmo, mas um ator político consciente do dinamismo da articulação política. Sua fuga da contemplação de um Estado ideal para o plano concreto fez de seu pensamento um arcabouço teórico indispensável à compreensão do que é a Política e consequentemente, a Ética.

Findando, Maquiavel legou à posteridade a interpretação dos fatos políticos considerando sua objetividade e a racionalidade prática aplicada à ação política. Considerou necessária na resolução dos assuntos políticos, a habilidade dos homens – a *virtù* – para superar quaisquer obstáculos que inviabilizem a estabilidade política de um Estado. Porém, não desconsiderou o quanto a

capacidade humana é, em certa medida, impotente diante da *fortù*, ou seja, como os mais virtuosos homens e Estados foram surpreendidos pela mudança repentina da configuração da realidade política. Ainda, ressaltando a existência de dissensões entre os ânimos que constituem um Estado, ele ressaltou o papel das leis – a normatividade -, como instrumento fundamental para garantir o êxito das ações políticas de um Estado e a legitimidade de suas instituições. Pois, as intrigas constantes, a violência, o ímpeto pela conquista, são componentes da esfera política desde muito antes de Maquiavel. Por isso, o que o distinguiu foi sua diligência em aprofundar-se na gênese da Política, culminando em um pensamento pragmático, propositado à ação política eficaz, e não propriamente antiética. Segundo Maquiavel, se em determinado contexto há a urgência de atuar para legitimar o poder e a estabilidade, na tentativa de garantir o controle das circunstâncias, a ação política pode ser inspirada, ou não, em exemplos que não se perpetuaram por sua influência moral. Mas, pela eficácia na resolução dos ditos entraves política, acautelando-se de um cenário envolvido pelo conflito e desordem dos interesses.

Referências bibliográficas:

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel / Newton Bignotto. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

ESCOREL, Lauro. Introdução ao pensamento político de Maquiavel. Lauro Escorel. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul / FGV Editora, 2014.

MACHIAVELLI, Nicolo. Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. De Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979. 2ª edição, revista, 1982.

MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe; tradução de Maurício Santana Dias; prefácio de Fernando Henrique Cardoso; tradução dos apêndices de Luiz A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

PINZANI, Alessandro. Maquiavel & O Príncipe. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

A NORMATIVIDADE DO DIREITO A PARTIR DA NOVA ESCOLA DO DIREITO NATURAL

Gustavo Jaccottet Freitas[196]

O presente paper é parte do projeto de pesquisa *A Autoridade da Lei Humana no Direito Natural a partir de John Finnis,* desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel. Finnis, assim como Robert. P. George e Germain Grisez, consolidou a sua filosofia do direito a partir da chamada Nova Escola do Direito Natural. Esta, apesar de receber o adjetivo de novidade é fundada no pensamento oriundo da Escola Clássica do Direito Natural, o qual é explicitado em diversos artigos de Finnis, dando-se destaque ao texto *A Grand Tour of Legal Theory*[197]. Finnis, da mesma forma, trata do mesmo tema em outros textos, dos quais se destaca a relevância dada pelo Autor à Tradição da Escola Clássica do Direito Natural.

A Nova Escola do Direito Natural surge num momento em que o positivismo jurídico ganha novos contornos, especialmente pela releitura de Hans Kelsen por Luigi Ferrajoli e pelo pensamento de Robert Alexy e Habermas. Na mesma trilha, a Escola Clássica do Direito Natural não pode subsistir sem a adoção de uma Teoria do Direito e é justamente no direito positivo que a complementaridade a qual se faz alusão é realizada. Finnis optou por utilizar a teoria do direito de H.L.A. Hart, na qual o Autor faz uso de fatos sociais para justificar a fundamentação do direito a partir de um modelo de regras.

196 Advogado; Especialista em Direitos Humanos e Direito Constitucional pela Universidade Católica do Uruguai; Acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel.

197 O Autor se reserva no direito de utilizar, preferencialmente, os textos em sua língua original, realizando a tradução livre das citações prefaciadas no texto.

Os vários sentidos do termo "direito" são uma preocupação para Finnis. O direito pode servir para indicar o respeito a um contrato, o ajuste de uma conduta, a imposição de uma obrigação ou até mesmo a simples exposição de uma norma jurídica descritiva, sem a mínima preocupação com a sua autoridade e com as exigências de justiça, equidade e moralidade. Passa a ser relevante a introdução da ideia de que a fundamentação do direito na Nova Escola do Direito Natural tem como base o que foi desenvolvido na Escola Clássica do Direito Natural:

> A tese de que, apesar da variedade de opiniões e práticas aparentemente contraditórias, há de fato alguns padrões verdadeiros e válidos de condutas corretas que foram filosoficamente [...] articuladas desde Platão. Na sua com os céticos, Platão também considerou adequado o resgate das palavras "natureza" e "natural". Já os céticos afirmavam que pela natureza, naturalmente, o mais forte e o mais egoísta prevaleceriam sobre aqueles que são fracos ou que se enfraqueceram por diversas razões, especialmente altruísticas ou para o cumprimento de promessas (como o implemento de um contrato) em face de suas responsabilidades (FINNIS, 2011, p.92-93).

É a Escola Clássica que compreende a tradição que no presente justifica a autoridade moral da do direito. Em contrapartida, o positivismo jurídico destaca que direito e moral devem ser separados. Os princípios gerais da tradição são os princípios fundamentais do direito. A necessidade de se justificar a moralidade como elemento fundamental do direito imbuiu autores como Joseph Raz (2003, p.5) a se debruçar sobre o tema:

> Deste ponto de vista [da necessidade de justificar o direito a partir das exigências justiça, equidade e moralidade], a lei é parte de moralidade, o que é bastante promissor por se considerar a moralidade como elemento de fundamentação do direito. É natural que aqueles que duvidam da solidez de tal visão, pois pensam que a principal objeção a ele [direito natural] é que ele subestima a capacidade da lei para fazer o mal, e para ser imoral. Afinal, se a lei é parte da moralidade, como pode ser imoral ou

> fazer o mal? Eu suspeito que, no entanto, que, a própria objeção carece de solidez. Há duas maneiras consistentes de se explicar este ponto de vista: com a obrigação geral de obedecer ao direito, em que a lei pode ficar aquém das ideais morais, e permitir a possibilidade de uma lei perpetrar o mal.

A lei se aplica a todos os casos em que se fizer necessária. Há leis específicas para condutas específicas. A norma jurídica que regula um contrato é diferente da que descreve um crime, apesar de ambas serem parte de uma mesma tradição. Finnis, desta maneira, destaca que a Escola Clássica do Direito Natural surge em Platão, principalmente por considerar que nos diálogos do Autor há a presença de elementos jurídicos relevantes. Termos usualmente jurídicos, como "lei", "contrato" e "responsabilidade" se fazem presentes em diversos momentos. Outros autores, igualmente, deram vazão ao que fora inicialmente preconizado por Platão. É mister que seja assinalado que a arquitetura do direito pelos autores posteriores a Platão é mais elegante, a despeito de as suas raízes permanecerem as mesmas:

> O processo dialético realizado por Platão com os céticos, e com os protótipos do utilitarismo moderno e do pragmatismo, é o mesmo que existe na contemporaneidade. Seu aparato conceitual e suas estratégias argumentativas [tendo em vista o convencimento] foram empregadas por Aristóteles, Cícero, Agostinho, e Tomás de Aquino, sem contar a sua presença nas obras de Shakespeare e de muitos outros (FINNIS, 2011, p.93).

A Teoria Clássica do Direito Natural, portanto, se funda em três elementos: 1) o julgamento racional das razões individuais e coletivas empregadas no direito; 2) a autoridade moral da lei é deduzida a partir de princípios deduzidos das ciências naturais, da metafísica e da lógica; 3) a igualdade entre os seres humanos. A estruturação, assim, de uma teoria do direito fundada no direito natural requer a presença de elementos factuais protuberantes. Não é possível simplesmente considerar que o ser humano é titular de direitos por ele ser biologicamente distinto das demais espécies. Há um processo, um verdadeiro modus operandi a ser cumprindo, o qual, segundo Finnis se opera da seguinte forma:

> A tradição[198] tem uma compreensão clara de que não se pode razoavelmente afirmar a igualdade dos seres humanos, ou a universalidade e força obrigatória dos direitos humanos, a menos que se reconhece que há algo sobre as pessoas que os distingue radicalmente das criaturas sub-racionais, e que , antes de qualquer admoestação de seu 'status, é intrínseca à realidade factual de cada ser humano, adulto ou imaturo, saudável ou doente (FINNIS, 2011, p.95).

A autoridade moral da lei parte de uma primeira premissa: a quem se deve respeitar e a quem não se deve respeitar:

Agora pode-se visualizar o problema com o qual os teóricos do direito natural têm em conta com a questão da autoridade. A moralidade possui autoridade, a partir do fato de que o senso normativo possui um requerimento de moralidade que induz o agente (talvez em primeiro lugar) a agir de acordo com a razão para cumprir com seus objetivos. Se a moralidade possui autoridade, e as normas jurídicas são necessariamente morais, então o direito também possui exigências de moralidade (FINNIS, 2011, p.111).

O direito, compreendido, portanto como um elemento moralmente cognoscível, não pode ser separado da moral, contendo exigências que transcendem a própria moralidade, como a justiça e a equidade. As normas jurídicas, dessa maneira, tal como aqui exposta, não podem ser diferidas do ordenamento jurídico. Ainda que se realize a separação do direito em um sistema de normas que é compreendido por princípios e regras, seguindo o modelo de Alexy, ou um modelo de normas que têm como origem uma única norma jurídica, chamada de norma hipotética-fundamental, tal como queria Kelsen, a sua autoridade moral não pode ser desvinculada. Resta, igualmente clara, após a menção a dois autores eminentemente positivistas, que o direito natural e o direito positivo coexistem no pensamento de Finnis e a autoridade moral da lei pode ser tanto da lei natural quanto da lei positiva. Não se tratam de elementos jurídicos excludentes, ainda que a lei positiva deva sempre dizer respeito à lei natural.

198 Quando Finnis se refere à tradição ele está mencionando a Escola Clássica do Direito Natural em detrimento da Escola Moderna do Direito Natural, que teve como principais referências teóricas Hobbes, Grotius, Pufendorf e Locke.

Para que não ocorra este processo de exclusão, Finnis se funda na proposta de Grisez, o qual fundamentou a normatividade do direito em respeito ao primeiro princípio da razão prática, que segundo o Autor é também a pedra fundamental do direito natural: "este princípio, conforme expresso por Tomás de Aquino, é: 'o bem há de ser feito e buscado, e o mal há de ser evitado'" (GRISEZ, 2007, p.180). Destaque-se que Grisez se restringe a analisar com maior profundidade este primeiro princípio, mas a relevância dos demais princípios é intrínseca à Nova Escola do Direito Natural. O primeiro princípio da razão prática é tão somente o primeiro princípio do direito natural. É no artigo 2o, da questão 94, da Suma Teológica que se fazem presentes seis princípios fundamentais do direito natural.

O primeiro princípio versa justamente sobre se a lei natural tem força de lei em razão do hábito de considerarmos a mesma como tal. O segundo princípio trata dos preceitos da lei natural. Grisez entende que Tomás de Aquino se inclina que a lei natural tenha diversos preceitos (2007, p.183):

> A solução de Tomás de Aquino para a questão e que há muitos preceitos da lei da natureza, mas esta variedade não é um agregado desorganizado, senão um todo ordenado. Os preceitos são muitos porque os diferentes objetos das inclinações, percebidos pela razão como fins de esforços racionalmente guiados, levam a diferentes normas de ação. A lei da natureza, entretanto, é una porque cada um dos objetos da inclinação adquire seu papel na legislação da razão prática só na medida em que se sujeita a maneira de a razão pratica determinar a ação: prescrevendo como os fins serão alcançados.

A prescrição a qual o Autor faz menção é justamente o respeito ao primeiro princípio da razão prática como princípio fundamental do direito natural. Todo e qualquer outro princípio, lei ou norma não possui autoridade alguma se não estiver em perfeita congruência ao primeiro princípio da razão prática. Afirma-se, portanto, que o direito contém em si, e por si, a exigência de que o bem é para ser perseguido, e se possível realizado, e o mal há de ser sempre evitado. Tomás de Aquino não faz menção a uma mitigação do primeiro princípio da razão prática, logo o mal não, se não puder evitado, não pode ser mitigado.

Neste caso não há respeito ao direito e logo qualquer norma jurídica que prescreva uma regra desta senda está desprovida de autoridade moral.

O terceiro princípio é o da não contradição: uma lei ao mesmo tempo não pode prescrever o bem e o mal, por exemplo. No quarto princípio "Tomás de Aquino afirma que bem é a primeira inteligibilidade que cai debaixo da razão prática, e explica porque isto é assim" (GRISEZ, 2007, p.186). A razão prática, portanto, é a mens legis que opera sempre como summum bonum. Há, portanto, um elemento teleológico que se opera de maneira normativa. A lei apenas ser moralmente dotada de autoridade (terá autoridade moral) se visar este bem maior, o sumo bem. Grisez (2007, p.187) explica este ponto de uma forma bastante lúdica: "a razão prática e a mente operando como principio da acão, não simplesmente como um recipiente da realidade objetiva. É a mente mapeando o que há de vir a ser, não simplesmente registrando o que é." O conhecimento das ações práticas, portanto, é fundamental. Uma ação apenas é legítima quando é dotada de autoridade moral e tem presente o conhecimento de que a ação prática que nela reside está de acordo com o primeiro princípio da razão prática:

> Ele [Tomás de Aquino, no quinto parágrafo de seus princípios basilares] indica, para começar, que o primeiro princípio da razão pratica deve basear-se na inteligibilidade do bem, por analogia com o princípio teórico primário que se baseia na inteligibilidade do ser. A inteligibilidade do bem é: aquilo para que cada coisa tende. Esta fórmula é uma expressão clássica do que a palavra "bem" significa (GRISEZ, 2007, p.189).

Até que o componente basilar da razão prática venha a dar cabo ao que lhe foi teologicamente determinado, o mesmo se faz presente apenas na razão, e na acão em seu comando que o entendimento prático administra. Portanto, algum item da razão prática precisa ser elementarmente decifrado como um artigo de intenção, o primeiro passo da razão pratica para concretizar a concordância consigo e dirigir a concretização de laboras na caça de um acabamento que garanta o respeito ao que foi prescrito pelo primeiro princípio da razão prática. Tal como o princípio da não-contradição expressa a determinatio, que é a

primeira classe da objetividade das coisas e da consistência que e a primeira condição de concordância da razão teórica com a realidade, deste ou desse ou daquele modo igualmente o primeiro principio da razão prática propaga a prescrição da intenção. Esta é a primeira categoria da materialidade que vem a ser a própria razão prática quando presente a um caso concreto, mais especificamente ao direito, e direção ou intencionalidade, que é a primeira classe de consonância com a mens legis. A determinatio age como um papel de tornassol[199] para a garantia de que uma lei específica é dotada de autoridade moral e prescreve as exigências de justiça, equidade e moralidade.

Passadas as exigências que contemplam os princípios do direito natural, foi desenvolvido um catálogo de bens humanos básicos. Estes são princípios supremos da moral e se correlacionam com o agir corretamente, conforme o direito. Reconhece-se que esses bens humanos básicos são respeitados em razão da moralidade que é intrínseca ao direito. O respeito à vida, por exemplo, ilustra o que se pretende expor. Não há como se mensurar até que ponto a vida pode ser extinta, salvo involuntariamente, seja por causas naturais, seja por causas acidentais. A extinção da vida de forma voluntária, seja por meio do homicídio ou do aborto, é imoral, portanto contrária ao direito. Destarte, uma lei que descreve que a interrupção da gravidez de forma voluntária consiste em crime é dotada de autoridade moral, pois prescreve que uma ação voluntária, interrupção de uma gestação, partindo do pressuposto de que o feto é um ser humano, titular de direito e obrigações jurídicas, é contrária ao direito e deve ser juridicamente reprimida. A forma de como uma transgressão ao bem humano em questão, vida, vai ser operada é alheia ao direito natural, para tanto faz-se mister o uso da lei na sua forma escrita, positivada.

> Os bens humanos básicos, portanto, derivam do uso correto da razão, do que Finnis vem a chamar de razoabilidade prática, cujos requisitos estão presentes em sua obra *Lei Natural e Direitos Naturais* (1980, p.125):

199 O Papel de Tornassol É utilizado quando se quer determinar, simplesmente, se a solução é ácida ou básica, pois o Tornassol não providencia nenhuma informação adicional, por exemplo, o pH do ácido ou da base.

Entanto, em muitos casos uma caracterização das ações apela ao "juízo", o qual se faz presente na sapiência de um determinado grupo de seres humanos, os quis preencheram determinados requisitos para serem dotados dessa faculdade. Caso contrário não se pode admitir que os mesmos realizem este "juízo".

No mesmo sentido segue o entendimento de Elton de Oliveira:

> A formulação do princípio primeiro da moral por FINNIS segue um raciocínio em torno dos bens básicos. E, com isso ele quis expressar aquilo que entende ser o verdadeiro conteúdo deste princípio: um postulado à 'realização' [*fulfilment*] ou 'prosperidade' [*flourishing*] humana (2002, p.81).

Este primeiro princípio da moral, fazer o bem e evitar o mal, em Finnis, portanto, redunda na elaboração de elementos práticos aos quais o Autor vai desenvolver na forma de bens humanos básicos[200], cujo rol é cumulativo. À medida que os princípios da moral passam a exigir que novos comportamentos sejam erigidos como exigências fundamentais ao direito novos bens humanos básicos serão admitidos.

Os bens humanos básicos, no mesmo sentido, ainda são a fonte de reconhecimento de direitos fundamentais. De acordo com o pensamento de Alexy, os direitos fundamentais são a base do Estado de Direito e devem ser devidamente interpretados, a partir de um longo processo argumentativo que se inicia na criação da lei e termina na sua interpretação dada pela corte constitucional. Portanto, os bens humanos básicos assumem um papel relevante, igualmente, do ponto de vista argumentativo. Os fenômenos linguísticos, dos quais o direito faz parte, dão vazão a um processo bastante elaborado de adequação entre os direitos fundamentais e o justo, considerando-se injusto tudo aquilo que afete negativamente um direito fundamental, a ponto de torna-lo inexequível. Esta inexequibilidade segue de acordo com a preocupação de

200 Frise-se que não existe, propriamente, uma correlação entre os bens humanos básicos e os Direitos Humanos presentes nos Tratados Internacionais, mesmo que muitos desses bens, vida, sociabilidade, liberdade, experiência estética, estejam descritos nesses documentos jurídicos.

Finnis em preservar o bem comum de maneira a considerar que o seu rol de bens humanos básicos não é estanque.

Da mesma forma que os direitos fundamentais, os bens humanos básicos estão arrolados de forma exemplificativa, sendo a sua cumulatividade uma garantia de sustentabilidade da arquitetura jurídica esboçada por Finnis. O sistema piramidal de Kelsen, em cujo ápice estão as normas constitucionais, sem haver a necessidade de que os direitos fundamentais estejam ali contidos, não tem a preocupação com um direito válido. A sua vigência, por si só, já basta. Para Finnis, a vigência do direito não é suficiente. A sua validade é um requisito essencial para que se tenha uma lei humana forte. É daí que se extrai a ideia de que a autoridade da lei humana não pode estar albergada em outro lugar que não no direito natural. Caso contrário, é dizer, caso a lei humana, escrita por um legislador eleito pelo voto direto, secreto, universal e periódico, não teria legitimidade, sendo, de origem, injusta.

As exigências de justiça, equidade e moralidade, presentes no liberalismo, requerem que o processo de criação de uma lei atenda a requisitos de validade. Não causa surpresa que em alguns momentos, a proposta de Hart, de uma regra de reconhecimento de fundamental, aproxime-se daquilo que Finnis deseja como teste elementar para a validade do direito, já que este deve ter como presente um standard fundamental, o qual, no caso proposto por Finnis, é o direito natural. Para que não exista qualquer forma de confusão, em Hart, tem-se presente uma regra de reconhecimento que pode ser provida de qualquer espécie de conteúdo, a exemplo da Grundnorm de Kelsen, pois, aparentemente, a preocupação de Hart não foi com o conteúdo a ser testado e sim com a forma da norma jurídica, é dizer, se estava de acordo, ou não, com aquilo que se entendia como juridicamente correto para se chamar de "norma jurídica".

Referências bibliográficas:

AQUINO, Tomás de. Suma de Teología. Tradução: José Martorell. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

FINNIS, John. "A Grand Tour of Legal Theory". In: Collected Essays: Philosophy of Law, por John Finnis, Vol. IV. New York, NY: Oxford, 2011, p.91-156.

FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights. New York, NY: Oxford, 1980.

FINNIS, John. "Natural Law: The Classical Tradition." In: Jurisprudence and Philosophy of Law, por Jules Coleman e Scott Shapiro. New York, NY: Oxford, 2002, p.1-60.

GRISEZ, Germain. "O Primeiro Princípio da Razão Prática." In: Revista Direito GV, Jul-Dez de 2007, p.179-218.

DE OLIVEIRA, Elton. "Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis." Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS, 2002.

RAZ, Joseph. "About Morality and the Nature Law." In: The American Journal of Jurisprudence, 2003, p.1-15.

SUMMUM IUS, SUMMA INIURA: POR QUE O *IUS POSITUM* NÃO PODE SER FUNDAMENTO ÚLTIMO DOS *MORES*?

Bruno D'Ambros[201]

Introdução

Gostaria de começar este artigo com uma reportagem. Um reportagem, escrita num jornal do estado americano do Colorado do Norte, cujo título era o seguinte: Pedófilos querem o mesmo direito que homossexuais.[202] Ela versava nos seguintes termos, abaixo transcrito e traduzido por mim, com alguns cortes devido à extensão:

> Com as mesmas táticas usadas pelo ativistas dos direitos gays, pedófilos começam a procurar status similar, argumentando que o desejo por crianças é uma orientação igual à heterossexual ou homossexual. [...] Em 1973 a Associação Americana de Psiquiatria desclassificou a homossexualidade de sua lista de desordens mentais. Um grupo de psiquiatras, na ata B4U, recentemente fez um simpósio propondo uma nova definição de pedofilia no CID. A Ata B4U chama os pedófilos de "pessoas afetivamente atraídas por menores". O site da organização diz que sua intenção é "ajudar os profissionais de doenças mentais a aprender mais sobre a atração por menores e considerar os efeitos do estereótipo, estigma e medo". Em 1998 a APA publicou uma reportagem dizendo que "o potencial negativo de adultos fazerem sexo com crianças era sobrestimado" e que "a vasta maioria de homens e mulheres relatavam nenhum efeitos sexual negativo dos

201 Mestrando em filosofia pelo PPGFIL da Universidade Federal de Pelotas, sob orientação do prof. Dr. Carlos Ferraz. E-mail para contato: dambrosbruno@gmail.com.

202 Northern Colorado Gazzete, 3 de Julho, 2011

> abusos sexuais e experiências." Pedofilia já grangeou proteção pelo Governo Federal (dos EUA). As listas "Matthew Shephard" e "James Byrd Jr." de prevenção à crimes de ódio, cita "orientação sexual" como uma classe protegida, porém não define o termo.[...] A Casa Branca se pronunciou dizendo "na verdade, isto não tem a ver com nossas leis, isso tem a ver com quem nós somos como pessoas. Isso é sobre se nós nos valorizamos – se nós assumimos nossas diferenças mais do que permití-mo-las tornarem-se fonte de animosidades." No início deste ano, dois psicólogos no Canadá declararam que a pedofilia é uma orientação sexual, assim como a homossexualidade ou heterossexualidade. Van Gijseghem, psicólogo e professor aposentado da Universidade de Montréal disse aos membros do parlamento: "pedófilos não são só pessoas que cometem uma pequena falta de vez em quando, mas lutam com o que é equivalente a uma orientação sexual, assim como outros indivíduos podem lutar com heterosexualdiade ou homosexualidade." [...] Em Julho de 2010, uma publicação na área de Saúde de Harvard disse: "pedofilia é uma orientação sexual e improvável de mudar. Tratamento objetiva capacitar alguém a resistir a agir sobre seus impulsos sexuais." Linda Harvey, da Mission America, disse que empurrar [...] Milton Diamon, professor e diretor do Centro Pacífico de Estudos do Sexo e da Sociedade, da Universidade do Hawaii, disse que a pornografia infantil pode ser benéfica para a sociedade porque "pornógrafos infantis usam a pornografia como substituto para sexo real com crianças."

Também gostaria de citar mais uma reportagem. Esta, mais recente, foi publicada no prestigiado The Washington Post sob o título "Suprema corte do México decide que fumar maconha é um direito humano fundamental":[203]

> A suprema corte do México, por 4 a 1, na quarta-feira (4 de novembro), decidiu que não legalizar a posse e uso da maconha representa uma violação dos direitos humanos fundamentais. [...] "Realmente é um caso monumental", disse Hannah Hetzer da Aliança política pela drogas, um grupo pró-drogas, em uma entrevista. "Foi argumentado sobre as bases dos direitos humanos, o que é incomum, e está tomando lugar no México, o epicentro de alguns dos piores efeitos da guerra contra as drogas." O caso foi trazido por quatro membros dos Mexicanos Unidos pelo Consumo

203 Christopher Ingraham, The Washington Post, 5 de Novembro, 2015

> responsável e tolerante (SMART, em espanhol), um grupo feito especificamente para mudar as leis sobre este tema no México. Começando em 2013, eles iniciaram preenchendo argumentos legais para ser capaz de cultivar, possuir e consumir maconha. Este ano, elas apelaram em todas as instâncias para a Suprema corte. Esse argumento surge do conceito de "direito ao livre desenvolvimento da personalidade", que é garantido na constituição mexicana. Essencilmente, ele equivale a algo como um direito a auto-determinação. O estado não pode prevenir-te de dizer, comer comida ruim, ou mesmo se não é bom para a tua saúde. Tanto quanto tu não está prejudicando outra pessoa, tu tens o direito a autonomia. E nesta instância,a Suprema Corte decidiu que possuir e consumir maconha cai nesta categoria [...].

Estas duas reportagens exemplificam nosso tema. Nosso tema não é sobre pedofilia ou maconha, mas sobre o a atual reivindicação delas como direitos. Impossível hoje falar em política e direito, sem falar em direitos humanos. Ao longo da história moderna tal ideia foi se solidificando através da Declaração de direitos (1776), a Declaração da Independência dos EUA (1777), a Declaração dos direitos do homem (1789) e da Declaração Internacional dos direitos humanos (1948). Além destes documentos, a maioria dos primeiros artigos das constituições republicanas nacionais modernas são baseadas sobre a ideia de direitos naturais (CLARK, p.36). Todas apelam para a existência de direitos intrínsecos aos seres humanos.

A ideia de direito natural e seu desdobramento como direito humano, ao longo do século XX, principalmente após a segunda guerra, tem se estendido para além dos limites do bom senso, de modo que "o discurso atual sobre os direitos é um punhado de besteira (FUKUYAMA, p.19)." O polêmico filósofo nipo-americano está certo, conforme atestado pelo objeto da reportagem citada. Não temos mais "direitos naturais humanos", mas temos direitos das mulheres, dos negros, dos indígenas, dos diabéticos, dos gays, dos animais e (pasmem) dos pedófilos. Não é preciso muita genialidade, tão somente bom senso, para perceber que a noção de "direitos naturais humanos" se fragmentou em uma miríade de subclasses de "humanos", de modo que seria mais coerente falarmos em "direitos dos homúnculos" ou minorias. Os direitos naturais, quando se cambiaram em direitos humanos, degeneraram-se. Os direitos humanos são

uma deturpação da ideia liberal clássica de direitos naturais, e esta, por sua vez, da ideia de lei natural. Um decorreria do outro. Os direitos humanos ainda, estendidos, podem vir a garantir uma justificativa absurda para qualquer criminoso; o que de fato acontece[204].

Uma das razões disso é que a noção de direito se confundiu com a noção de "interesse". Direitos são vistos como interesses utilitários. E interesses, ao contrário dos direitos, são particulares, e não universais. Falta-lhos, assim, a abrangência necessária. Diz-nos Fukuyama que

> [...] a razão porque há uma constante inflação no âmbito dos direitos é precisamente porque todos querem aumentar a prioridade relativa de certos interesses sobre outros. Na cacofonia dos direitos, como nós decidimos qual é genuinamente um direito e qual não é? (FUKUYAMA, p.22).

O resultado dessa confusão entre direitos universais e interesses particulares percebe-se na política exterior de um país, por exemplo, que quando "faz dos direitos humanos um elemento importante de sua política exterior tende, na melhor das hipóteses, a moralizar e, na pior, usar de violência irrestrita para atingir seus objetivos morais (FUKUYAMA, p.21)." As consequências da ideia de direitos humanos, portanto, não parecem ter somente o lado benéfico, mas igualmente, parecem conter o gérmen de algo pernicioso para a ordem social.

Parece-nos que os antigos romanos já sabiam dos perigos de uma sociedade baseada simplesmente no direito positivo. Para os romanos não era somente a *lex* que criava os iura (RADIN, p.220). A lei era ligada à moral inicialmente, de

204 Uma ideia de direito natural alargada, que inclua, além dos direitos liberais clássicos, como propriedade, vida e liberdade, os ditos "direitos humanos", é perigosa para a coesão social e ordem pública, como demonstraram as reportagens iniciais. Ums filósofo que faz tal inclusão é Charles Beitz que, em Direitos humanos e relações internacionais dos Estado Unidos (1979), argumenta os direitos humanos se baseiam sobre os direitos naturais e propõe a teoria da justica social. Assim, a base dos direitos humanos deve ser a justiça social e não a natureza humana. Donnely se opõe à tese do filósofo de Princeton, dizendo que a teoria dos direitos naturais preserva a universalidade essencial dos direitos humanos, e a teoria da justiça social não a preserva (DONELLY, p.402). A teoria de Beitz somente "dissolve as distinções básicas entre direitos humanos e vários outros objetivos, princípios e valores (DONELLY, p.403)." Concordamos com Donelly.

modo que uma *lex* suprema, que passava por cima dos *mores*, era a suprema injustiça, como disse o poeta romano Terêncio: "*summum ius, summa iniura*", sumo direito, suma injustiça. A tirania, para os antigos, era uma injustiça porque o tirano tinha poderes legislativos supremos que passavam por cima da moral, costumes e tradições estabelecidas e, portanto, não favorecia o bem comum. O pensamento jurídico romano era anti juspositivista, suas leis era feitas para conservar a moral contra as investidas legislativas tirânicas.

É sobre este anti juspositivismo que eu gostaria de tratar neste artigo. Sua antítese é um conjunto de proposições de caráter político, jurídico e ético, conhecidas pelo epíteto de jusnaturalismo. O jusnaturalismo é uma teoria jurídica – e enquanto tal, é um conjunto de proposições sobre direito, ética e política – concorrente ao juspositivismo que afirma que o homem possui direitos naturais com base em sua própria natureza, a qual se aglutinam vários pressupostos, como sociabilidade, individualidade ou racionalidade prática. Esta definição é provisória, porém útil para um primeiro momento. Nenhum filósofo citado definiu o jusnaturalismo, mas asseriram proposições que, em seu conjunto, hoje classificam-se como jusnaturalistas.

Podemos intuitivamente já antever que o léxico jusnaturalista é composto de alguns termos recorrentes que se interrelacionam na teoria, tais como: justiça, lei, direito, moral, governo, estado, homem, sociedade, natureza, dever, liberdade e igualdade. É sobre este léxico que o jusnaturalismo constrói suas proposições.

O conjunto de proposições jurídicas conhecido como jusnaturalismo é composto de afirmações polêmicas sobre a natureza política e ética do indivíduo e da sociedade. As perguntas centrais em torno do jusnaturalismo são perguntas sobre a natureza e a origem da lei natural e dos direitos naturais, sobre a cognoscibilidade dos mesmos e sobre suas relações com termos tais como sociedade e Estado. Portanto, perguntas basicamente ontológicas, epistemológicas e políticas.

Quanto às primeiras, elas são: O que é a lei e o direito natural? Qual sua origem? A lei natural é anterior à moral? Existem também deveres naturais? Os direitos naturais fluem das leis naturais ou morais? A natural é física ou moral? Convencional ou natural? Todo direito natural é um direito moral? Há

correspondência entre direitos e deveres naturais? Os direitos naturais são direitos humanos?

Quanto às segundas: É possível conhecer as proposições do direito natural? Quais são? Sobre quais tipos de proposições o jusnaturalismo se funda? Por quais tipos de processos cognitivos os direitos naturais são conhecidos? O jusnaturalismo é uma posicão racionalmente sustentável? Os direitos naturais se fundam na razão ou na vontade? Os direitos naturais caem na falácia naturalista?

Quanto ás terceiras: Direitos naturais são anteriores à sociedade e/ou Estado? Há direitos naturais no estado de natureza? Os direitos naturais dependem do direito positivo, do governo e do Estado? Os direitos naturais visam o bem comum ou individual? O jusnaturalismo pressupõe uma unidade humana? A ideia de direitos naturais ameaça a ordem política? Os direitos naturais salvaguardam a liberdade, a propriedade e a vida? A igualdade material é contrária ao direito natural? Há diferença entre posse e exercício dos direitos naturais? Por que a distinção medieval entre lei natural permissiva e preceptiva salvaguarda uma versão conservadora dos direitos naturais? Quais os primeiros princípios da lei natural?

Estas perguntas, em seus devidos campos, se interrelacionam e, em uma teoria jusnaturalista coerente, se auto-explicam necessariamente. Porém é a coerência entre as várias proposições do jusnaturalismo que está nosso nó. Muitas vezes as proposições jusnaturalistas são mutuamente excludentes, incoerentes, confusas, genéricas, abstratas, falsas segundo a correspondência com a realidade, idealistas, dualistas, metafísicas e inúteis, segundo uma teoria política e jurídica utilitarista e juspositivista.

À estas críticas se acrescem outras, que ao longo da história das ideias foram feitas ao jusnaturalismo. Talvez o mais ferrenho crítico do jusnaturalismo foi Hans Kelsen, jurista austro-húngaro, que em seu texto O problema da justiça, elenca aso longo de seu texto uma série de objeções sérias contra o jusnaturalismo. Nós aqui sintetizamos estas críticas em treze objeções breves, a fim de facilitar. Elenquemo-las:

1) O jusnaturalismo crê que as normas da justiça absoluta predecem o direito positivo. Ou seja, a validade do direito positivo depende de sua justiça, porque a noção de justiça é um valor absoluto.

2) O jusnaturalismo é uma doutrina jurídica idealista e dualista.

3) O jusnaturalismo crê que a natureza é a fonte do direito positivo justo. Portanto, a natureza teria autoridade legiferante, visto que todos podem conhecer a natureza, então todos tem acesso às suas normas.

4) O jusnaturalismo implica que o ser tem autoridade normativa. Porém, de um fato não se pode extrair uma norma, porque as normas precedem os fatos e, ademais, não há normas intrínsecas aos fatos. Realidade e valor pertecem a domínios distintos. O jusnaturalismo produz a ilusão de um valor imanente à realidade.

5) O jusnaturalismo tem origem metafísico-religiosa. Ele pressupõe uma natureza criada por Deus, ordenada, imutável, constante e com uma finalidade.

6) O jusnaturalismo assume que o direito justo deve estar fundado na natureza humana. Porém surge o problema de qual é, realmente, a natureza humana, se racional ou instintiva, se boa ou má, se egoísta ou altruísta. Dado que a natureza humana se constitui por vários destes elementos, é difícil assumir uma posição final que não seja eclética. Para atingir uma certo grau de certeza sobre a natureza humana, pode-se apelar para as ciências descritivas, contudo cai-se em um cientificismo, o que paradoxalmente abalaria as bases do jusnaturalismo.

7) O jusnaturalismo faz de uma necessidade da natureza, uma norma a ser seguida. O que é inútil.

8) O jusnaturalismo assume que a natureza humana é racional, e que a justiça é natural porque é racional. Ou seja, funda o direito positivo em uma natureza humana racional pressuposta. Mas o homem não é um ser racional completamente, ele age por impulsos, emoções e paixões, o que dificultaria a ordem pública.

9) O jusnaturalismo apela para o conceito contraditório de razão prática, usado por São Tomas de Aquino e Kant. O jusnaturalismo assume que o direito positivo deriva de um ato racional e não de um ato volitivo.

10) O jusnaturalismo fundado no Rechtsfühl é também falso porque o sentimento, enquanto um fato da ordem do ser, não pode servir como fundamento para normas de dever-ser.

11) O jusnaturalismo falha em explicar as antíteses contemporâneas da democracia/autocracia e economia livre/economia planejada.

12) A doutrina jusnaturalista não beneficiou o avanço do direito positivo.

13) O jusnaturalismo é conservador.

É sobre problemas como o tratado na reportagem no início desta introdução, de inflacionamento da noção de direitos naturais, e estes elencados por último por Kelsen, todos referentes ao jusnaturalismo, que trataremos neste artigo.

1- Clássicos e Modernos sobre Lei e Direito Natural

A ideia de direitos naturais é moderna. Os antigos gregos e romanos, e mesmo os medievais, não criam na ideia de direitos naturais.[205] Antiga é a ideia de uma lei natural.[206] Os antigos e medievais criam em uma lei natural, porém não em um direito natural. A ideia de direito natural surge quando a ideia de lei

205 No entanto, para o historiador Carl Taeusch (1953), a ideia dos direitos naturais derivou de ensinamentos religiosos. Mas isso não significa, exatamente, que ensinamentos religiosos cristãos, assumiram ab ovo a defesa dos direitos naturais. Os pais da igreja nunca consideraram que o indivíduo estivesse acima da comunidade e Aquino defende a pena de morte como justa.

206 Esta distinção não é acordada. Há quem defenda que na antiguidade já havia defensores de direitos naturais, como Kennington, comentando Strauss:"a forma original do direito natural – socrático-platônica – se divide em um ensinamento de direito natural e lei natural (KENNINGTON, p.60)." Porém pensamos que é um grande erro histórico asserir que há um direito natural em Platão. Nos clássicos só há a afirmação explícita de uma lei natural, nunca de direitos naturais.

natural é mecanicizada na modernidade. Para os modernos, a lei natural era correlata a uma lei física, mecânica, material, natural. O direito natural moderno depende de uma visão mecânica da lei natural (KENNINGTON, p.58). Porém para os antigos, grosso modo, a ideia de lei natural está intimamente relacionada justamente àquilo que distingue o mundo humano do mundo animal: a razão.

Esta distinção, entre lei natural clássica e moderna, foi feita pela primeira vez pelo filósofo político Leo Strauss em Direito natural e história (1949)[207], que foi o livro que reavivou o debate jurídico e político sobre o direito natural no século XX.[208] Após a publicação desta obra, é incontável a quantidade de debate que ela gerou, seja pelas teses históricas polêmicas, seja por uma posição ambígua sobre os direitos naturais. Strauss parece adotar uma postura simpática sobre a lei natural clássica e crítica sobre a moderna. Sobre a diferença entre lei natural clássica e moderna, Strauss tenta mostrar que

> [...] o historicismo [...] politizou a filosofia, mudou-a de uma busca humanizante pela lei eterna para uma arma e, portanto, um instrumento. Portanto a lei natural na época clássica é mais preocupada com a natureza do cosmos e do homem, enquanto nos tempos modernos ela parece mais envolvida com a relação entre direito natural e lei positiva (LAWRENCE, p.473).

A explicação de Leo Strauss parece adotar uma leitura nietzscheana e weberiana da história, onde a racionalização do mundo através da filosofia, e sua consequente desnaturalização, teve um papel deletério para a ordem política. Até seu surgimento, o bom e justo era relacinado ao ancestral (STRAUSS, p.277). A filosofia afeta profundamente a autoridade e, portanto, a ancestralidade e tradição (STRAUSS, p.277) e por isso é perigosa à ordem política. Por isso ele diz que a filosofia política instrumentalizou-se na modernidade. Strauss crê que a possibilidade da filosofia é a primeira condição

207 Lawrence (p.474) acusa Strauss de cair em dois tipos de falácias na totalidade deste livro: tu quoque e reductio ad absurdum.

208 #Desde o idealismo alemão até a publicação de Direito Natural e História (1953) de Leo Strauss, nenhum filósofo havia escrito um tratado sobre o tema (KENNINGTON, p.57).

para o direito natural (KENNINGTON, p.63). Isso significa que a ideia de direitos naturais só foi possível graças à capacidade de contestação inerente à filosofia.

Na antiguidade as noções de "bondade" e "justiça" estavam intimamente ligadas a noção de "ancestralidade", ou seja, primitivamente o "bom" era o "antigo" pois havia a equivalência entre o moralmente justo e a tradição, os costumes herdados por alguma autoridade (STRAUSS, p.269). Somente quebrando-se com a tradição, com a contestação da ancestralidade como autoridade legiferante, é que pode-se desvincular as noções morais e jurídicas da arbitrariedade. Strauss assere isso explicitamente, dizendo que "a emergência da ideia de direito natural pressupõe, portanto, a dúvida da autoridade (STRAUSS, p.270)." E é com o advento da filosofia que tanto a tradição como a autoridade, ou melhor, a autoridade advinda da tradição, é questionada com o surgimento da ideia de um direito natural (STRAUSS, p.270, KENNINGTON, p.71). O julgamento de Sócrates é a exemplificação platônica de tal ideia. A filosofia afeta profundamente a autoridade e, portanto, a ancestralidade e tradição (STRAUSS, p.277). É o conflito entre a razão e a autoridade. A filosofia, assim, traz a ideia de que uma vida boa é aquela condizente com a natureza, e não com as convenções, tradições ou autoridade. O bom é o naturalmente bom, e não o convencionalmente bom.

Na modernidade o papel da filosofia mantém-se como ameaçador à autoridade e tradição. O grande problema da filosofia, ao contestar a autoridade convencional e oferecer a ideia de direitos naturais na modernidade é que "ela implica uma degradação da teoria" e também "envolve ateísmo político, hedonismo e individualismo" (Cf.: HUMPHREY, p.35).

Foi a partir da filosofia, e sua distinção seminal entre natureza e convenção, que a ideia de direitos naturais emergiram (STRAUSS, p.279): "A noção primeva de costume ou modo é dividida nas noções de natureza por um lado e de convenção, por outro. A distinção entre natureza e convenção, entre physis e nomos, é portanto coeva com a descoberta da natureza, e portanto, com a filosofia (STRAUSS, p.276)."

Com esta distinção, entre clássicos e modernos, no que tange à lei natural, ainda, foi a ideia moderna de individualidade o maior golpe contra a ideia de direitos naturais (KENNINGTON, p.60). O direito natural clássico envolvia uma visão teleológica do universo, que foi destruída pelas ciências naturais (KENNINGTON, p.60). Quando as ciências naturais entram em cena na modernidade, e quando há uma mecanicização da natureza, a ideia clássica de lei natural é destruida e substituída por uma ideia mais "científica".

Entre as noções clássicas e modernas, temos São Thomas de Aquino. Para Aquino, também não existe a ideia de direitos naturais, mas tão somente de lei natural, que é tratada entre as questões 54 à 94 da Primeira parte da Segunda parte da Summa theologica (ST. IaIIae, 54-94). Os direitos naturais pressupõem uma anterioridade do indivíduo sobre a comunidade e, como o indivíduo é naturalmene um animal político, não é possível ser indivíduo sem uma comunidade. Portanto não há direitos naturais individuais em Aquino: "não há lugar na concepção de homem e de sociedade política de Tomás de Aquino para direitos naturais pré-políticos (CROSSON, p.909)." Porém isso não está acordado entre os especialistas em Aquino. Villey e Crosson, por exemplo, discordam da existência de direitos naturais em Aquino, enquanto Finnis acorda.

Concordando com Michel Villey, Tierney pensa que a interpretação de John Finnis sobre Aquino está errada porque "a ideia de direitos subjetivos era logicamente incompatível com o ensinamento de Aquino (TIERNEY, p.391)." Em Aquino, *ius significa* "o que é justo" (*jus suum*), ou seja, é uma restrição de poder e liberdade. Finnis, com base em somente uma única afirmação de Aquino, de que "*ius* é objeto da justiça" infere que a *lex naturae* de Aquino implica *ius naturale*:

> Mas a palavra *ius* como usada aqui, não tem o mesmo sentido que nossa palavra inglesa 'direito' usada em sentido subjetivo. O termo moderno implica uma certa liberdade de escolha, uma liberdade de agir ou não na esfera relevante. O ius da Roma Antiga, o que era devido a alguém, era uma punição. Villey observa que "o ius de um parricida era ser amarrado em um saco de cobras e jogado no Tibre (TIERNEY, p.392).

Os romanos não tinham nenhuma noção de direitos naturais inerentes devido à humanidade de alguém e em Aquino, igualmente, não há nenhuma noção de direitos naturais subjetivos (TIERNEY, p.393). Foram os tomistas espanhóis salamanticenses que associaram a lei natural de Aquino com os direitos naturais, em verdade (TIERNEY, p.394). Aquino deriva o termo *lex de ligare*, enfatizando assim o aspecto vinculante e coercitivo da lei e, portanto, não abrindo espaço para a ideia de direitos naturais, pois estes pressupõem que a liberdade individual se sobrepõe ao bem comum. Em suma, os direitos naturais não derivam da lei natural, em Aquino.

Esta pequena querela se dá em função de uma interpretação não política ou jurídica de Aquino, mas de sua epistemologia. Para alguns, a distinção de Aquino entre razão prática e teórica cria um domínio autônomo da metafísica para os problemas morais. Portanto teria-se, em Aquino, um domínio próprio da ética e outro da metafísica. A ética, nesta perspectiva, não derivaria da ontologia, mas teria suas próprias regras, que não seguiriam as regras do domínio do ser.[209] Ética e metafísica, para Aquino, são domínios distintos. A razão prática é autônoma. A ética não se deduz da metafísica porque "a ética tem seus próprios princípios superiores, que são coordenados, não subordinados àqueles da metafísica (HONNEFELDER, p.278)."

O que é certo, em Aquino, é a existência de uma lei natural, assim como nos antigos. Tal noção teria derivado muito mais de Cícero do que de Aristóteles. São Tomás de Aquino compreende a lei natural como "o modo específico no qual a criatura racional participa da lei eterna do plano da criação e providência, que está presente na mente de Deus (HONNEFELDER, p.278)." Cícero cita a lei natural já em De Re Publica, enfatizando sua universalidade, conaturalidade e imutabilidade:

> Existe, sem dúvida, uma verdadeira lei, que é a recta razão; ela é conforme à natureza, comum a todos os homens; é imutável e eterna; as suas ordens apelam para o dever; as suas proibições

209 Este seria basicamente o erro de Max Weber e Ernst Troeltsch, em suas interpretações de Aquino. Segundo Honnefelder eles ignoraram a distinção aquiniana entre razão teórica e razão prática.

> desviam da falta. [...] É um sacrilégio substituí-la por uma lei contrária: e é interdito deixar de cumprir uma só que seja das suas disposições; quanto a ab-rogá-la inteiramente, ninguém o pode fazer.[210]

O apóstolo São Paulo, ao escrever para os romanos escreve o texto chave para o desenvolvimento da ideia de uma lei natural no cristianismo, quando diz que até os gentios tem conceitos morais inatos, mesmo sem ter tido a lei para dizer-lhes o que é o justo ou injusto:

> Quando então os gentios, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são lei; eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem... no dia em que Deus – segundo o meu Evangelho – julgará, por Cristo Jesus, as ações ocultas dos homens.[211]

Tertuliano também já enunciava tal lei em seus textos, e a relacionava à racionalidade humana, que possibilitava ao homem compreender, discernir e regular suas ações:

> Entre todos os seres animados, o homem é o único que pode gloriar-se de ter recebido de Deus uma lei: animal dotado de razão, capaz de compreender e de discernir, ele regulará o seu procedimento dispondo da sua liberdade e da sua razão, na submissão Àquele que tudo lhe submeteu.[212]

Santo Agostinho sublinhou que a lei natural estava inscrita no coração do homem, no mais íntimo de seu âmago, impressa como num livro:

> Onde estão, pois, inscritas [estas regras] senão no livro daquela luz que se chama a verdade? É lá que está escrita toda a lei justa,

210 Marco Túlio Cícero, De republica, 3, 22, 33

211 Romanos, 2.14.17

212 Tertuliano, Adversos Marcionem, 2, 4, 5

> e é de lá que ela passa para o coração do homem que pratica a justiça; não que imigre para ele, mas porque nele imprime a sua marca, à maneira de um selo que do sinete passa para a cera, sem contudo deixar o sinete.[213]

É certo que Aquino conhecia todos estes textos quando tratou na *Summa*, da lei natural. O doutor angélico diz-nos que a lei natural "não é senão a luz da inteligência posta em nós por Deus; por ela, nós conhecemos o que se deve fazer e o que se deve evitar. Esta luz ou esta lei, deu-a Deus ao homem na criação."[214]

> O que Aquino chama de lei natural é a estrutura aberta de princípios que é parte da razão prática humana e para a qual as leis humanas positivas bem como as leis positivas de Deus devem estar relacionadas como as determinações históricas desta estrutura, ou seja, como seu complemento e plenitude (HONNEFELDER, p.290).

A *lex naturae* em Aquino é, portanto, inerente à humanidade. É uma noção moral incipiente e conatural na consciência, cujo primeiro princípio "fazer o bem e evitar o mal" é seguindo instintivamente por todos os seres. As consequências seriam o instinto à autoconservação, à procriação e à verdade.

Quanto ao *ius naturae* não há sequer o termo em sua obra. E, ademais, é impossível, para Aquino, ter direitos contra a comunidade política que os outorgou. O caso do direito à resistência política no caso de tirânia, em Aquino, não é exceção, mas parte da regra geral do bem comum, porque o tirano, segundo Aquino, subverte o bem comum. Portanto a resistência política é justa e não viola o princípio da lei natural. Obedecer ao tirano seria ir contra a lei natural, que nos impele ao bem e nos repele do mal. Antevemos assim, que em Aquino, o governo é diferente da sociedade, ou o Estado é diferente do bem comum. Por vezes, ir contra o Estado é estar a favor do bem comum, porque a

213 Santo Agostinho, De Trinitate, 14, 15, 21

214 São Tomás de Aquino, In duo praecepta caritatis et in detem Legi praecepta expositio 1: Opera omnia, v. 27.

justiça e as noções morais, são independentes do Estado e de suas leis positivas. Sociedade e Estado são coisas distintas.

> Para Aquino, o que é devido a ti, é devido a ti como membro da comunidade política. Se tu cessas de ser um membro da comunidade humana, tu não deves nada a ela, e portanto nenhum direito a reivindicar contra ela. Tu podes ainda precisar certas coisas para preencher teu destino, mas tu tens nenhum direito àqueles da comunidade (CROSSON, p.907).

Com o advento da modernidade, a concepção de Aquino sobre a *lex naturae* é subvertida. Tomemos como exemplo, Locke. Tanto Locke quanto Aquino falam de lei natural e seus desdobramentos. Mas eles mantém pensamentos distintos. Aquino será a base para um pensamento liberal conservador, e Locke para o pensamento liberal moderno, onde o indivíduo tem um peso maior que o devido. Eles divergem em quatro pontos, sobre a lei natural, sobre a natureza da sociedade política, sobre o fim da sociedade política e sobre os direitos naturais. Para Aquino, a lei natural objetiva o bem comum; para Locke o bem individual da auto-preservação. A natureza da sociedade política para Aquino é natural, para Locke, convencional. O fim da sociedade política para Aquino é a ordem política com vistas a uma vida virtuosa, para Locke a liberdade individual. E sobre os direitos naturais, o bem comum está acima dos direitos naturais, e para Locke, os direitos naturais individuais se sobrepõem à sociedade (Cf.: CROSSON, p.897). Em suma, a ideia de "bem comum" é substituida pela de "bem individual". A *lex naturae* de Aquino resguarda a comunidade, a de Locke, o indivíduo.

A concepção de *lex naturae* em Aquino foi adotada pela Igreja e permanece intacta até hoje, onde podemos ver sua síntese nos artigos entre as numerações 1954 e 1960 do Catecismo da Igreja Católica:

> A lei divina e natural mostra ao homem o caminho a seguir para praticar o bem e atingir o seu fim. A lei natural enuncia os preceitos primários e essenciais que regem a vida moral. Tem como fulcro a aspiração e a submissão a Deus, fonte e juiz de todo o bem, assim como o sentido do outro como igual a si mesmo.

> Quanto aos seus preceitos principais, está expressa no Decálogo. Esta lei é chamada natural, não em relação à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga é própria da natureza humana (CIC, §1955).

Fica claro que a lei natural não é dita "natural" por compartilhar a mesma natureza dos animais, a irracionalidade mas, bem ao contrário, por ser a razão a natureza própria do humano. Portanto é a razão natural que permite a existência de uma lei natural e, como todos os homens são racionais, então todos tem acesso a esta mesma lei e, portanto da lei natural podemos dizer que é universal (§1956) e imutável (§1958). Ela é universal porque todos os homens são seres racionais e, portanto tem acesso ao conhecimento desta lei. Ela é imutável porque não muda conforme o tempo e o espaço e, portanto, todas as épocas e lugares, também tiveram acesso ao seu conhecimento.

2- Direitos Naturais e Objetividade Moral

Um ponto importante no jusnaturalismo concerne sobre a objetividade moral. O jusnaturalismo pressupõe objetividade moral. Ou seja, o campo da moral não é arbitrário e flutuante conforme as leis positivas, mas anterior e objetivo ao direito positivo. O jusnaturalismo decorre do realismo moral. Os valores não seriam construções sociais e culturais cambiantes, mas naturais, dados de antemão à existência do Estado. Antes de uma teoria jurídica, haveria uma teoria epistemológica. Portanto, a fundação normativa dos direitos naturais incorpora uma teoria de valores objetivos (MACHAN, p.63). As normas morais, no jusnaturalismo são anteriores à ordem e nós só conhecemos a moral porque ela é anterior a nós mesmos: "a lei natural não é conhecida ou compreendida por deduzir normas morais de um entendimento teórico de uma ordem; ao contrário, é agarrada na primeira instância por atos da razão prática que reconhecem certos princípios auto-evidentes (WOLFE, p.41)."

Esta ideia é pressuposta por Hart, quando afirma que "se realmente existem direitos morais, segue-se que existe ao menos um direito natural, o direito igual de todos os homens serem livres (HART, p.175)." Ou seja, somente se há direitos

morais, existem direitos direitos naturais, dentre os quais, à liberdade. Há duas razões porque existe o direito natural à liberdade para Hart: 1) porque a liberdade existe independentemente do homem ser membro de uma sociedade civil, 2) porque a liberdade não é criada pela ação voluntária (HART, p.176). O realismo moral pressuposto pela teoria de Hart é exemplo de como uma teoria jurídica, mesmo de cunho juspositiva como em seu caso, necessita de fundamentos morais, o que parece contradizer a própria natureza do juspositivismo, que assere que a moral é posterior aos direitos positivo: "ter um direito implica ter uma justificação moral para limitar a liberdade de outra pessoa e para determinar como ele deveria agir (HART, p.183)."

A despeito da discussão se direitos naturais derivam ou não da lei natural, caso eles derivem, então a base deles é a própria natureza das coisas, como assere Blake: "os direitos naturais, assim, são concebidos para ser baseados sobre a lei natural, prescrita pela real natureza das coisas, e para ser correlatas com certos deveres naturais (BLAKE, p.87)." Isso tem um peso grande, pois caso a natureza seja a fonte dos direitos, está-se assumindo uma posição naturalista e, como sabemos desde Hume, fatos e valores são distintos. Estamos aqui diante dos problemas epistêmicos inerentes ao naturalismo, agora aplicados ao direito.

Ao assumirmos que valores são intrínsecos aos fatos, fazemos uma afirmação arriscada que, no entanto, o jusnaturalismo assume. A ideia é simples: o bem e o mal são intrínsecos à certos fatos. Por exemplo, intuitivametne parece-nos verdadeiro que é bom fazer o bem, apesar de uma tautologia explícita: não matar, não violentar arbitrariamente são ações, em si, boas. Como negar a bondade à uma esmola a quem precisa? No entanto são ações que não estão presentes no mundo natural. O jusnaturalismo assume que no próprio mundo natural há coisas boas e más, justas e injustas. Mas onde elas estão? É exatamente isso o que afirma Blake ao dizer que "o mundo natural contém distinções de valor como uma parte atual de si mesmo (BLAKE, p.92)." Nós temos princípios de valor e "tais princípios, se eles ou algo semelhante a eles seja verdade, não são meramente padrões éticos impostos sobre a ordem natural de fora. De fato, eles são genuinamente padrões naturais (BLAKE, p.93)" e nós podemos nos guiar por eles. Afinal, uma lei da natureza é aquela que "não deriva seu ser ou sua validade de qualquer promulgação ou comando

positivo, mas permaneceria válida mesmo se toda lei positiva a infringisse (BLAKE, p.89)".

A ideia de "direitos naturais" esbarra no problema da natureza. Hume argumentou que não pode-se deduzir nenhum "dever" do "ser" ou, mais precisamente, que nenhuma obrigação pode ser derivada de princípios empíricos da obsevação do mundo natural ou, ainda, as normas não decorrem dos fatos ou, nenhum a priori moral pode ser derivado de um fato empírico. Em suma, a moral é autônoma. E mesmo se fosse possível, a natureza factual pode não ser uma boa fonte moral. Não obstante, Fukuyama (p.24) fala na "falácia da falácia naturalista", pondo na discussão o elemento subjetivo do desejo, que faz com que a chamada "falácia naturalista" também se torne outra falácia, pois, dado que somos livres para escolher nossos fins podemos escolher agir segundo a natureza ou não, independente da validade lógica do argumento.

A objetividade moral pressuposta pelo jusnaturalismo é bem posta por Leo Strauss no seguinte trecho transcrito:

> A lei diz que assegura o bem comum. Mas o bem comum é exatamente o que nós queremos dizer por 'justo'. As leis são justas na medida que elas conduzem ao bem comum. Mas se o justo é identico com o bem comum, o justo não pode ser convencional: as convenções de uma cidade não podem fazer bem para a cidade o que é de fato fatal para ela, e vice e versa. A natureza das coisas, e não a convenção, determina então o que em cada caso é justo (STRAUSS, p.287).

O problema aqui é o seguinte: como extrair objetividade moral se a política é convencional? Impossível. Por isso, no jusnaturalismo é pressuposta uma série de atributos naturais ao homem, como sociabilidade, racionalidade e moralidade. Só assim assegura-se objetividade moral, pressupondo que a sociabilidade e moralidade e racionalidade são atributos naturais e, portanto, identificáveis observacionalmente, seja pelo senso comum, seja pela ciência.

3- Direitos Naturais e Natureza Humana

Como já dissemos, o jusnaturalismo pressupõe vários atributos naturais ao homem: racionalidade, sociabilidade e moralidade. Para convencionalistas, tais atributos não são naturais, mas convencionais. Mas para objetivistas, estes atributos são naturais, intrínsecos e independentes do direito positivo e do Estado. Estas conclusões baseiam-se todas em asserções antropológicas. A base dos direitos naturais é a natureza humana (DONELLY, p.398) porque "o homem é um fenômeno natural, um dado da natureza mesma, não uma criação de teóricos políticos (RADIN, p.217).

Assim a antropologia filosófica é anterior à uma teoria da justiça fundada dos direitos naturais. Saber o que é o homem implica saber quais são os seus direitos naturais. Portanto, mesmo na ausência do Estado e de leis positivas, o homem teria noções morais de bom, mau, justo e injusto, pois ele nasceu com tais noções "inscritas em seu coração", como diz o apóstolo. Mas se assim for, qual a razão dos ordenamentos jurídicos? Se o homem já sabe de antemão o bem e o mau, porque necessita das leis para dizerem-no o que é o bem e mau? O jusnaturalismo vislumbra uma hipótese: os ordenamentos jurídicos não tem caráter gnosiológico, mas vinculantes. Ou seja, o Estado não existe para definir o bem e o mau, ou para fazê-los conhecidos para o homem, mas para garantir o cumprimento das noções morais inatas que já estão, de antemão nos indivíduos. Portanto a função do Estado e do direito positivo é basicamente coercitiva e restritiva da liberdade individual. O direito positivo, portanto, não garante a liberdade, mas tolhe-a.

Dependendo de como interpreta-se a natureza humana, se obterá uma interpretação específica dos direitos naturais. Por exemplo, se considerarmos a natureza humana como essencialmente violenta, má, com inclinações passionais que se sobrepõem às inclinações racionais, se equivalerá o homem como um animal como os outros, cujo direito à autoconservação[215] se terá uma teoria

215 Chamado no século XVII de conatus, por Hobbes, Spinoza e Locke, termo advindo da moderna mecânica, o instinto de autoconservação é conatural ao homem, pois em todas as suas ações ele sempre procura preservar sua própria vida, acima de tudo e aumentar tal capacidade.

jusnaturalista que justificará o comportamento violento. Esta é a concepção, por exemplo de Hobbes e Spinoza: tem direito quem tem poder no estado de natureza. O surgimento do Estado, e portanto do direito positivo intrínseco a este, na teoria política de ambos, significa um tolhimento deste poder natural, uma restrição à liberdade com vistas à ordem pública. Por Spinoza considera que tem direitos, quem tem poder. Uma visão mais próxima da concepção romana e distante da moderna, onde os direitos justamente não garantem poderes, mas tolhem-nos.

Quanto a considerar a natureza humana como violenta e má, Fukuyama diz que

> A violência, em outras palavras pode ser natural aos seres humanos, mas a propensão para controlá-la e canalizá-la também é. Estas tendências conflitantes naturais não tem status igual ou prioridade, os seres humanos que ponderam sua situação podem entender a necessidade de criar regras e instituições que constragem a violência em favor de outros fins naturais, como o desejo pela propriedade ou pelo lucro, que são mais fundamentais (FUKUYAMA, p.28).

Ou seja, mesmo que o homem seja naturalmente violento e mau, ele igualmente é naturalmente propenso a ponderar suas ações e fazer cálculos racionais com vistas ao fim desejado. Esta asserção é primordial para o jusnaturalismo. Sem a pressuposição de uma réstia de luz racional no homem, o jusnaturalismo falharia enquanto teoria jurídica. Esta tendência última se sobrepõe à primeira, e sua violência (eros, diriam os freudianos) pode ser canalizada para atividades mais frutíferas que não causem mal para os outros, a fim do homem se sobrepôr aos outros, o que também é uma tendência natural. A vontade de dominar os outro, a *Wille zur Macht, o eros, o conatus,* ou seja qual o nome que se queira dar, é natural no homem. O Estado e o direito positivo devem somente canalizar tal instinto para o benefício e preservação da vida dos demais e para o bem comum, nunca tolhê-lo com leis igualitárias que suprimam a liberdade de exercer este domínio, porque o homem tem, em si mesmo, uma natureza tal que lhe permite distiguir o bem do mal.

Se os direitos naturais basearem-se na natureza para extrairem uma noção de justiça ou noções morais, eles terão de buscar tais noções na observação empírica da natureza e, quem melhor a faz, é a ciência. A ciência é observação empírica de fatos. Portanto seria na ciência que o jusnaturalismo teria de justificar-se? Se sim, qual ramo da ciência melhor daria uma noção de "natureza humana"? Hodiernamente parece-nos ser a sociobiologia. E, de fato, ela, com sua ênfase na moderna teoria de seleção de parentesco, justifica as noções de propriedade privada e nepotismo e até um regime político, a aristocracia. "A seleção de parentesco indica que um sistema político que respeita os direitos das pessoas a seguir os seus próprios interesses individuais e atender à família e aos amigos próximos antes de atender aos estrangeiros será mais estável, produtivo e satisfatório que aquele que não assim o faz (FUKUYAMA, p.29)."

No entanto, alguns sustentam que não é necessário pressupor uma natureza humana fixa, boa ou má, como base para o jusnaturalismo. Tal visão seria uma pressuposição metafísica e, como toda metafísica, contestável em vários pontos:

> A exigência é que a natureza seja contextualmente fixa, não atemporalmente fixa. A teoria dos direitos naturais não depende de que a natureza humana consiste de uma essência atemporal, intrínseca presente em todo mundo, ou seja, uma visão metafísica de natureza. Ao contrário, é suficiente ser capaz de defender uma visão epistemológica de natureza, através da qual o que a natureza humana é, pode ser demonstrado do que nós agora sabemos sobre a realidade, ou seja, por uma integração e diferenciação da evidência da realidade da qual nós estamos conscientes (MACHAN, p.65).

4- Direitos Naturais e Racionalidade

Já tocamos em um ponto principal do jusnaturalismo: a ideia de uma natureza humana racional que se sobrepõe aos instintos, afetos, paixões e desordenamentos da alma. Do fato do homem ser racional decorre o fato de ele ser capacidato a escolher livremente o bem, por si mesmo. Como o direito positivo parte da pressuposição de um natureza volátil e propensa ao mal, ele

desconsidera a liberdade humana em escolher o bem como fim. A pressuposição central do jusnaturalismo "é que a teoria repousa sobre uma consideração da natureza humana em termos os quais todos os indivíduos são animais racionais cujo ultimo bem é servido por respeitar sua capacidade de escolher pensar e viver racionalmente (MACHAN, p.64)."

Um dos pressupostos polêmicos do jusnaturalismo é o de uma razão prática. As proposições jusnaturalistas se conheceriam pela razão prática, que tem capacidade legiferante, e não somente cognitiva. A razão prática preservaria e daria o móbil para a ação, necessário nos campo ético, visto que nada adianta saber o bem e não fazê-lo. O primeiro princípio da razão prática, "fazer o bem e evitar o mal", é universal, pois todos agem com vistas a isso. Porém a aplicação do princípio, seu conteúdo, particular e local, é variado. Sua regra geral é verdadeira, porém é em sua aplicação que erra-se e comete-se as injustiças. É pela razão prática que temos acesso ao conhecimento e agimos por este primeiro princípio geral. Na modernidade a razão passa a ter características mais legislativa do que cognitiva (LAWRENCE, p.470).

É do fato da racionalidade se sobrepor à passionalidade na tomada de decisões cotidianas na busca por um fim bom que se deriva a objetividade moral. É possível sabermos objetivamente o certo ou errado porque somos seres racionais que, por nossas próprias capacidades racionais, sabemos o justo ou injusto. O primeiro princípio da razão prática (prima praecepta legis naturalis) de Aquino é a sinderésis, que é universal, atemporal e eterno: "fazer o bem e evitar o mal." Esta é a estrutura fundamental da racionalidade prática. Ela vem da vontade determinada pela razão. Esta é a lei natural das coisas: procurar o bem e evitar o mal. A lei natural é ideia de que há no homem uma lei operante derivada da lei eterna das coisas. Os primeiros princípios decorrentes da lei natural são os primeiros princípios da razão prática: 1) vontade de auto-conservação, 2) vontade de reproduzir-se, 3) vontade de verdade. Porém ele parece ser tautológico e vazio, carente de conteúdo (HONNEFELDER, p.283).

A natureza das coisas tem distinções intrínsecas morais, que são anteriores e independentes do direito positivo e regras humanas. Por exemplo, a áspide é perigosa e, portanto, não é bom chegar próximo a ela. Não é necessário

nenhuma lei proibindo-nos de tocar uma áspide pois sua natureza é má para nós e, nós, pela lei natural de autoconsevação, nos distanciamos dela naturalmente. É isso o que Machan quer dizer quando escreve que "a vida introduz a categoria de valor objetivo, em nosso caso isso significa vida humana e nossa escolha de viver esta vida, dado nossa natureza como animais racionais, nos investe para um curso de conduta ética, como se nós tivéssemos não feito um juramento hipocrático, mas um juramento de vida humana (MACHAN, p.67)." Os direitos naturais são independentes de leis positivas. Não é necessário uma lei proibindo o suicídio, pois todo homem vive sob a lei natural da autoconservação. Portanto os direitos naturais contrastam com os direitos legais. Em caso de conflito, o direito natural prevalece sempre segundo o jusnaturalismo (BLAKE, p.87).

O perigo de vida implícito na natureza de algumas coisas nos impele naturalmente a distanciarmo-nos de tudo o que nos é ameaçador. A prudência, faculdade da razão prática, nos impele ou repele de certas coisas e ações. Sem a razão, estaríamos sujeitos a todos os tipos de perigos possíveis. A razão é anterior à ação, ela é um pressuposto à ação (HONNEFELDER, p.283). Mesmo que nossa vontade contrarie nossa razão, nós sempre nos guiamos pela razão, pesando os resultados e calculando os fins possíveis que dadas ações podem nos levar.

Aqui antevemos uma grande diferença entre dois tipos de razão, uma instrumental moderna e outra prática clássica. A primeira "toma os fins humanos como algo dado e então se foca nos meios para atingi-los" e a segunda "capta e percebe os fins humanos" e "cria meios para atingi-los (WOLFE, p.39)." O jusnaturalismo se baseia na concepção clássica de razão, que não somente conhece os fins bons, como também cria os meios bons. Assim, a razão e a vontade estão em harmonia perfeitas. Quando sabe-se quais os fins bons, domestica-se a vontade para querê-los e atingi-los.

> O bem que deve ser feito não resulta simplesmente dos fins que regem nossos desejos naturais, mas dos fins que a razão chega em uma deliberação prática complexa, o assim chamado silogismo prático, e que se apresenta para a vontade como desejo válido (HONNEFELDER, p.283).

Penso que um problema importante de metaética, que o jusnaturalismo esbarra, diz respeito a qual tipo de proposição as asserções jusnaturalistas se enquadrariam. Segundo MacDonald (p.228) há três tipos de proposições, a saber, tautologias, descrições e valorações. As proposições jusnaturalistas se enquadrariam no terceiro tipo, não no segundo e nem no primeiro, nem da mescla destas duas primeiras. Para a srª. Macdonald o jusnaturalismo "opera por uma analogia logicamente impossível de aplicar" (p.239), a saber, entre proposições tautológicas e descritivas. Ela conclui que as proposições jusnaturalistas – não são tautologias nem descrições – são valorações: "asserções sobre os direitos naturais, então, são asserções do que deve ser como resultado da escolha humana (MACDONALD, p.242)."

As proposições da doutrina do direito natural são analíticas a priori necessárias. Não obstante a doutrina do direito natural, o jusnaturalismo, mistura proposições tautológicas e descritivas, tornando-as assim monstros lógicos, gerando proposições de um fato natural necessário (MACDONALD, p.228), o que é já é contraditório, porque fatos são contingentes, não necessários.

O jusnaturalismo não parece ser feito de proposições descritivas, como no mundo das ciências naturais. "As proposições sobre a lei e o direito natural não são generalizações de experiências nem deduções de fatos oservados subsequentemente confirmados pela experiência [...] mas eles são conhecidos pela razão (MACDONALD, p.231)." Mesmo os romanos conceberam a ideia de lei natural como um ideal ou padrão e tanto Pollock, Cicero, Kant e Grotius confirmam que o direito natural é conhecido pela razão, e não pelas experiências. E aquilo que é racional necessariamente deve ser verdadeiro, mas não é necessariamente verdadeiro no mundo dos fatos. Portanto aparentemente o jusnaturalismo se funda sobre proposições tautológicas, e não descritivas. Por fim, a teoria dos direitos naturais confunde razão com direito e ambos com uma questão de fato e existência (MACDONALD, p.232). Diz-nos MacDonald que "a afirmação 'o homem tem direitos naturais' é equivalente à função proposicional 'x é humano implica que x tem direitos naturais', o que é uma tautologia (MACDONALD, p.234)".

Considerações finais

Do supraexposto concluímos, finalmente, que o direito positivo não pode ser fundamento último da moral pelas seguintes razões: 1) o direito positivo é posterior à moral, 2) a noção de justiça, que é uma noção moral, antecede às leis positivadas, porque as ações morais são anteriores às suas formulações proposicionais, 3) sem noções morais é impossível ter o ius positum, 4) a moral decorre da racionalidade prática, que é inerente ao homem e, portanto, anterior e natural ao ius positum.

Referências bibliográficas:

BLAKE, Ralph Mason. "On Natural Rights". In: International Journal of Ethics, Vol. 36, No. 1 (Oct., 1925), p.86-96.

CLARK, A. Inglis. "Natural Rights". In: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 16 (Sep., 1900), p.36-50.

CROSSON, Frederick J. "Maritain and Natural Rights". In: The Review of Metaphysics, Vol. 36, No. 4 (Jun., 1983), p.895-912.

DONNELLY, Jack. "Human Rights as Natural Rights". In: Human Rights Quarterly, Vol. 4, No. 3 (Autumn, 1982), p.391-405.

FUKUYAMA, Francis. "Natural Rights and Human History". The National Interest, No. 64 (Summer 2001), p.19-30.

HARRIS, N. G. E. "Hart on Natural Rights". In: British Journal of Political Science, Vol. 2, No. 1 (Jan., 1972), p.125-127.

HART, H. L. A. "Are There Any Natural Rights?" In: The Philosophical Review, Vol. 64, No. 2 (Apr., 1955), p.175-191.

HONNEFELDER, Ludger. "Rationalization and Natural Law: Max Weber's and Ernst Troeltsch's Interpretation of the Medieval Doctrine of Natural Law". In: The Review of Metaphysics, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1995), p.275-294.

HUMPHREY, Stewart. "Natural Right and Philosophy". In: The Review of Politics, Vol. 53, No. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), p.19-39.

KENNINGTON, Richard. "Strauss's Natural Right and History". In: The Review of Metaphysics, Vol. 35, No. 1 (Sep., 1981), p.57-86.

KIRK, Russell. "Burke and Natural Rights". In: The Review of Politics, Vol. 13, No. 4 (Oct., 1951), p.441-456.

LAWRENCE, Nathaniel. "Natural Right and Human Nature". In: The Review of Metaphysics, Vol. 8, No. 3 (Mar., 1955), p.468-479.

MACDONALD, Margaret "Natural Rights". In: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 47 (1946-1947), p.225-250.

MACHAN, Tibor R. “A Reconsideration of Natural Rights Theory”. In: American Philosophical Quarterly, Vol. 19, No. 1 (Jan., 1982), p.61-72.

MCKEE, Arnold F. “That "Natural" Right to Private Property”. In: Review of Social Economy, Vol. 49, No. 4, Centennial of "rerum novarum" and semicentennial of the association (winter 1991), p.483-501.

RADIN, Max. “Natural Law and Natural Rights”. In: The Yale Law Journal, Vol. 59, No. 2 (Jan., 1950), p.214-237.

SCHEFFLER, Samuel. “Natural Rights, Equality, and the Minimal State”. In: Canadian Journal of Philosophy, Vol. 6, No. 1 (Mar., 1976), p.59-76.

STRAUSS, Leo. “The origin of the idea of natural right”. In: Social research, vol. 51, no. 1/2, fifty years of social research: continental and anglo-american perspectives (spring/summer 1984), p.267-304.

STRAUSS, Leo. On Locke's Doctrine of Natural Right. The Philosophical Review, Vol. 61, No. 4 (Oct., 1952), pp. 475-502.

TAEUSCH, Carl F. “The Religious View of the Doctrine of Natural Rights”. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1953), p.51-67.

TIERNEY, Brian. “Natural Law and Natural Rights Old Problems and Recent Approaches”. In: The Review of Politics, Vol. 64, No. 3 (Summer, 2002), p.389-406.

WAINWRIGHT, William J. “Natural Rights”. In: American Philosophical Quarterly, Vol. 4, No. 1 (Jan., 1967), p.79-84.

WOLFE, Christopher. “Understanding Natural Law”. In: The Good Society, Vol. 12, No. 3, Symposium: Natural Law and Secular Society (2003), p.38-42.

POR UMA NORMATIZAÇÃO DO CORPO: A HIGIENIZAÇÃO NO SISTEMA PRISIONAL

Dirceu Arno Krüger Junior[216]

Introdução

O sistema prisional é estudado por Michel Foucault (1926 - 1984) como uma das maiores representações ao que concerne a um estudo direcionado ao corpo como uma tecnologia, anátomo-política. Na qual o poder apresenta-se não apenas como uma força meramente coerciva, mas também como uma produção alavancadora do corpo social. Foucault em sua obra *Vigiar e Punir* (1975) preocupa-se em pesquisar e em demonstrar a eficácia da "engenharia" imposta nas prisões na tentativa de dominar, domesticar e docilizar o corpo do indivíduo. E isso com objetivos políticos e econômicos, ou seja, produtivos.

É interessante ressaltar que Foucault diagnostica que a instituição penitenciária nunca possuiu a pretensão de reinserir o sujeito na sociedade após o cumprimento de sua pena. Na verdade, o desejo desta instituição é o da estigmatização, da classificação marginalizada e objetiva de quem subverte o sistema social e afronta as leis de controle social e político. Tendo como pena principal o confisco da liberdade. Como Foucault afirmou: "O poder disciplinar é, com efeito, um poder que em vez de se apropriar e retirar tem como função maior 'adestrar' o indivíduo para se adequar ao status vivendi; ou sem dúvida 'adestrar' para retirar e se apropriar ainda mais e melhor de seu corpo" (FOUCAULT, 2013(b), p.164). Neste trecho, Foucault personifica com clareza a objetividade com a qual atua o poder disciplinar, imprimindo no indivíduo apenado uma engenharia que modifica o seu corpo a fim que este possa se

216 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: disquebutterfield8@gmail.com.

adequar a proposta de docilização que o próprio poder disciplinar almeja, ao mesmo tempo, que intensifica a possibilidade desse mesmo corpo ser produtivamente viável para os interesses estatuais.

Sobre o Corpo do Apenado

Então, o corpo do presidiário é, na mesma medida, uma plataforma capaz de inscrever em si métodos de disciplinamento e de contenção das ações criminosas, promovendo ainda uma produtividade econômica que "quita" a sua dívida com a sociedade e paga o investimento que o Estado fez para a manutenção de sua vida biológica. A normatização do corpo individual dentro da prisão, segundo Foucault, é uma das configurações de higienização do corpo mais eficazes que agem na esfera capitalista e social, assim como, do poder disciplinar. Vigiando o comportamento do sujeito apenado, fazendo com que este próprio limite as suas ações, pois como Foucault demonstra: "o exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar: um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam" (FOUCAULT, 2013(b), p. 165).

A questão referente ao disciplinamento concerne, também, à otimização do tempo do prisioneiro. Pois, dessa forma, estando em consonância com a disciplinarização do seu corpo, o mesmo saberá adaptar-se ao rigor do horário: quando deverá acordar, trabalhar, alimentar-se, dormir e aproveitar o momento de lazer. Foucault expõe, de forma crítica, o acompanhamento que é feito para o melhor uso do tempo dos "apenados". Pelo fato de que a disciplina corporal estabelece uma via de regras[217], logo, o prisioneiro por si introjeta esse regramento e atua de maneira a projetar todo o processo de disciplina imposto a seu corpo e a sua subjetividade de dentro de si mesmo. O que demonstrará uma diferença em seu agir na ocasião que este deixar a prisão. Na sociedade, ele se sentirá compelido a não mais cometer atos criminosos, ou de vagabundagem ou

217 Como um jogo de normas que servem para projetar o corpo à política da prisão, fazendo com que este utilize da melhor forma sua energia e o formato de seu corpo.

ainda de perturbar a ordem social vigente. No escrito foucaultiano sobre o caso "Pierre Rivière", pode-se evidenciar a rotina da prisão, na qual o condenado em questão foi encarcerado:

> Quando chegam à casa, os condenados são inspecionados para saber se não estão acometidos de doenças contagiosas. Faz-se que tomem banho, e se os homens têm cabelos muito compridos ou sujos, esses são cortados, e fazem-nos vestir o uniforme do estabelecimento, que é de fazenda de lã para o inverno e de algodão para o verão. Se eles têm uma profissão e esta faz parte das indústrias da casa, deixa-se que a exerçam; se não a têm, é dada a eles, dentro do possível, a liberdade de escolher uma que lhes será ensinada. É raro o prisioneiro, por mais recalcitrante que seja, que não se conforme com a ordem que aí encontra estabelecida, desde os primeiros dias de sua chegada (FOUCAULT, 2013(d), p.240).

Pode-se perceber uma estratégia de comportamento na prisão, na maneira como Foucault explicita, que comporta o uso consciente e econômico do tempo e a transposição do corpo do sujeito para essa lógica tempo/anatomia que estipula a movimentação que o indivíduo prisional realizará dentro do local e no tempo que permanecer nele. Ele se veste, trabalha, alimenta-se conforme um conjunto de manipulações específicas que buscam (re)moldar a sua personalidade e os seus traços corporais, obrigando-o, de forma bastante incisiva, a adentrar nessa mecânica institucional disciplinadora.

A Disciplina

Sobre a disciplina, é necessário compreender que esta é exposta, no pensamento de Foucault, como funcionando a partir de uma base composta por cinco ações, como demonstrado no curso *Segurança, Território, População*, ministrado em 1978, seu intuito é o da normalização do corpo individual. A disciplina, portanto: "decompõe, classifica, "sequencializa", "procedimentaliza" e demarca (acerca do que é normal e anormal)" (FOUCAULT, 2008(b), p.74–75). A anatomia corporal, nessa ótica, assim como dentro do presídio, é

compartimentada para que possa "deslizar" dentro da estrutura própria das prisões alçando o ser humano a um padrão comportamental e de disciplinamento perfeito, à medida que o sujeito aprisionado não possa agir de alguma outra maneira. Seu pensamento e seu corpo interligam-se e estabelecem dentro de si mesmos uma barreira de cerceamento, no qual a docilidade corpórea impera e o impede de cometer atos de delinquência. O que será fundamental, ao modo de comportamento que o (ex)presidiário apresentará quando retornar ao entorno social. Como Foucault disserta em uma entrevista de 1975, intitulada "Sobre a Prisão" que se encontra no livro *Microfísica do Poder*:

> Minha hipótese é de que a prisão esteve, desde sua origem, ligada a um projeto de transformação dos indivíduos. Habitualmente se acredita que a prisão era uma espécie de depósito de criminosos, depósito cujos inconvenientes se teriam constatado por seu funcionamento, de tal forma se teria dito ser necessário reformar as prisões, fazer delas um instrumento de transformação dos indivíduos. [...] Desde o começo, a prisão devia ser um instrumento tão aperfeiçoado quanto à escola, a caserna ou o hospital, e agir com precisão sobre os indivíduos (FOUCAULT, 2014(a), p.216).

A precisão comentada por Foucault, nesta entrevista, demonstra de maneira autêntica o caráter preciso, direto e objetivo que constituía, e constitui, a ação do sistema prisional sobre o indivíduo. O imediatismo necessário à manutenção e à higienização do corpo visando a redimensioná-lo, a partir da engenharia do poder produtivo sobreposto ao mesmo pela prisão: são estes fatores principais que comprovam, de acordo com Foucault, o projeto de normatização imediata do corpo do sujeito. O funcionamento, o formato da prisão, o posicionamento das funções de cada um dos componentes desta (guardas, carcereiros, cozinheiros, alfaiates) representam um segmento racionalmente pensado para a reestruturação do condenado, em relação a seu comportamento, dentro da instituição presidiária. Necessita-se, pois, de um corpo capaz de assimilar normas e regramentos que o reposicionarão dentro do campo social, fazendo com que suas atitudes e indiscrições sejam contidas, rastreadas, apropriadas e

prototipificadas de acordo com o sistema. O espectro do poder produtivo pode ser emulado no impacto dessas atuações na personalidade e na composição física do ser humano aprisionado, suplantado pela soberania das prisões. Nesta vertente, Foucault atenta para a fatalidade encontrada no constructo elaborado pelo funcionamento da penitenciária como "tecnologia punitiva do corpo".

Na figura de um ser punido, castigado, supliciado e detentor de um status criminal sancionado pelo Estado e pela prisão, o sujeito não possui outra saída senão conviver com a marca de que um dia transgrediu a lei e o status quo e que ele foi reassentado pela instituição prisional no núcleo da sociedade. Como investida de diminuir a reincidência, e fazer com que este mesmo indivíduo não cometa, novamente, o mesmo crime que o levou à condenação, a prisão, nessa instância, contribui para o regime de reabilitação do sujeito em questão. O problema demonstrado por Foucault, e que é evocado aqui, é a marginalização sofrida pelo ser humano condenado e aprisionado após a sua soltura. Mesmo tendo "pago" sua dívida para com a sociedade, este precisa enfrentar o preconceito e o estigma por ser ex-presidiário. Como estrutura de sobrevivência, resta ao recém "indivíduo libertado" retornar à vida de crimes em uma tentativa de manter a própria subexistência. Isso confirma que a prisão não tem o êxito de evitar a reincidência, ou diminuir a criminalidade, a ação dos meliantes, pois acaba por rotular, apontar, castigar, marginalizar, excluir, e mais uma vez, a proposta de higienização é conferida nestes apontamentos. Foucault afirmou: "Não se pune, portanto, para apagar um crime, mas para transformar um culpado (atual ou virtual); o castigo deve levar em si a uma certa técnica corretiva" (FOUCAULT, 2013(b), p.123) . E ainda, entende Foucault sobre o método corretivo:

> A punição disciplinar é, pelo menos por uma boa parte, isomorfa à própria obrigação; ela é menos a vingança da lei ultrajada que sua repetição, sua insistência redobrada. De modo que o efeito corretivo que dela se espera apenas de uma maneira acessória passa pela expiação e pelo arrependimento; é diretamente obtido pela mecânica de um castigo. Castigar é exercitar (2013(b), p.173).

A correção, então, corrobora que a reflexão sobre os castigos utilizados na prisão transformam de forma substancial o corpo do indivíduo prisional. Agindo como um dispositivo de coação, a técnica corretiva é o que tornará o condenado útil ao intuito do sistema carcerário, isto é, de produzir um sujeito anatomicamente flexível e produtivo para sustentar a base econômica do Estado e a normalização de seu comportamento, na investida de que este possa cumprir ordens e obedecer a regras, tendo, obviamente, o esperado retorno financeiro. Circundado pela hegemonia da lei estatal e prisional, o indivíduo apenado não vislumbra outra saída senão ser sobrepujado por todo o novo conjunto de normas que são interpostas a ele dentro do cárcere. Comparativamente a outros sistemas de disciplinamento, tais como a escola e o exército, o poder disciplinar aqui tem caráter hierárquico e imperativo nas relações de poder entre "Prisioneiro e Estado". Concomitantemente a este dualismo, o Estado desfere toda a sua soberania de poder prender, manipular, educar, subtrair o corpo individual e aprisionado, no mesmo domínio ele também necessita da produtividade que este organismo físico pode possibilitar. Por conseguinte, a manobra anátomo-política. Neste trecho do curso Nascimento da Biopolítica, apresentado em 1979, Foucault disserta sobre a ação racionalizada e prática do Estado:

> O Estado Moderno nada mais é que um efeito, o perfil, o recorte móvel de uma perpétua estatização, ou de perpétuas estatizações, de transações incessantes que modificam, que deslocam, que subvertem, que fazem deslizar insidiosamente, pouco importa, as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre as autoridades locais, a autoridade central, etc. Em suma, o Estado não tem entranhas, como se sabe, não só pelo fato de não ter sentimentos, nem bons nem maus, mas não tem entranhas no sentido de que não tem interior (FOUCAULT, 2008(a), p.106).

Essa "imparcialidade" com a qual o Estado age em relação às aplicações das técnicas do disciplinamento, sobrepostas ao presidiário, esclarece a proposta de Foucault quando este classifica o poder como uma microfísica. Neste prisma foucaultiano, clarifica-se a problemática de que o poder não provém de um

único órgão que o mantém de forma imperativa e unilateral. O Estado Moderno, a partir do parecer de Foucault, é descortinado como uma engrenagem que é utilizada na atividade de normatização e higienização do corpo do condenado. É pelo Estado, parafraseando Foucault, que se consagrará a mecânica de sobreposição do corpo individual aprisionado na lógica da disciplina, domesticando-o para que se adapte ao território da prisão, dominando-o para se comporte dentro do planejamento regulamentar da prisão e, por fim, docilizando-o na experimentação de que este internalize as normas de convivência, de trabalho, de confinamento, de alimentação, de higiene pessoal, no tecido do sistema prisional. Toda essa engenharia desenvolvida pelo Estado, e operada pelo poder disciplinar, é o que facilitará e garantirá a manutenção do corpo do indivíduo aprisionado e o seu retorno econômico por meio de seu trabalho durante o cumprimento da pena. Assim, do mesmo modo que se "enjaula" o indivíduo criminoso, é minada sua liberdade, excluído por isso da sociedade que antes ele havia desmoralizado. Portanto, proclama-se, nessa situação, um novíssimo jogo de poder, como expressa Foucault no curso pronunciado de 1970 a 1971 *Aulas Sobre a Vontade de Saber*: "Não é porque o espaço social se constitui e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação" (FOUCAULT, 2014(b), p.162).

O Resultado

Como exposto inicialmente, a estigmatização sofrida pelo criminoso apenado e, posteriormente, libertado, é essencial para a construção do espaço social, no mesmo ordenamento que no político. É conhecido que no estudo foucaultiano os excluídos historicamente representaram um interesse genuíno do autor por quem não se acomoda ao sistema de regras morais que sustentam a sociedade. Claramente, os (ex)prisioneiros complementam esse grupo de pessoas que desviam o discurso da moral vigente que mantém os pilares normativos sociais. Pode-se refletir, à vista disso, que a prisão, sendo subordinada ao Estado, é, então, para privatizar, responsabiliza-se pela tarefa de normatizar o corpo prisional individual, higienizá-lo de suas "pústulas"

criminais e morais, fazendo com que este reflita acerca de sua pena e de seu "mau comportamento" perante um "corpo maior" que o subjuga, ou seja, o próprio Estado. Enclausurar a sua liberdade e nominá-lo como um "criminoso" é a forma mais que perfeita de fazê-lo entender que o "Corpo do Estado" é supremo, intransferível, hegemônico e acima de qualquer corrupção, ou degenerescência, que possa vir a desestruturá-lo. A imagem "sem estranhas" do Estado desempenha a ação peremptória de proteção dos interesses políticos e econômicos da sociedade. Por isso, a prisão não tem a intenção de evitar a reincidência, ao disciplinar os aprisionados. E Foucault comentou exaustivamente no que tange aos crimes cometidos, novamente, pelos indivíduos que adentraram a instituição prisional. Não há escapatória ao poder de discriminação, de fichamento, de agrupamento e rotulação, imposto pelo Estado, aos desviantes da lei. Resta, então, aos ex-presidiários, o retorno à vida criminal na luta pela básica e primitiva sobrevivência.

Considerações finais

Foucault nos apresenta, por fim, um arcabouço teórico genuíno capaz de fazer refletir sobre a vida e o cotidiano na prisão. Transcendendo o mero conhecimento de que a prisão é estritamente corretiva. Ela também disciplina, regulariza e produz um indivíduo capaz de abstrair ordenamentos e trabalhar de forma a cumprir a sua pena ocupando o seu tempo e sustentando a economia estatal com a sua mão de obra e a utilização certeira de seu tempo. O poder disciplinar implementa, aqui, a tentativa de usufruir da corporeidade do apenado (produtivamente falando) e o Estado é o seu "motor invisível" que oportuniza a construção de um corpo completamente normatizado e a higienização impulsiona esta reinserção do indivíduo na territorialidade do espaçamento social e político, podendo assim, "flutuar" uma outra vez na mecânica estatal.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, G. Opus dei. São Paulo: Boitempo, 2013.

ERIBON, D. Michel Foucault. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, M. O poder psiquiátrico. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. Nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (a).

FOUCAULT, M. Segurança, território, população. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (b).

FOUCAULT, M. Os anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (a).

FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (b).

FOUCAULT, M. História da sexualidade, v. II: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. História da sexualidade, vol. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2013 (a).

FOUCAULT, M. Vigiar e punir. Petrópolis: Vozes, 2013 (b).

FOUCAULT, M. História da loucura na idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2013 (c).

FOUCAULT, M. Eu, Pierre Riviére, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão.... Rio de Janeiro: Graal, 2013 (d).

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014 (a).

FOUCAULT, M. Aulas sobre a vontade de saber. São Paulo: Martins Fontes, 2014 (b).

MACHADO, R. Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO OU NORMAÇÃO: RETOMADA FOUCAULTINA ACERCADO CONCEITO

Flávia Ferreira Trindade[218]

Para que possamos compreender o conceito de sociedade de normalização nos escritos de 1976 primeiramente faz-se necessário discorrer sobre o conceito de bio-poder, visto que um se apresenta como consequência do outro. Foucault aponta que concretamente, o bio-poder desenvolveu-se por volta da metade do séc. XVIII se dando por um lado, através das disciplinas: *anátomo-política* do corpo humano: corpo como máquina, adestramento, ampliação das aptidões, crescimento paralelo da *docilidade-utilidad*e, e por outro lado, se formando um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, o que Foucault chama de *biopolítica da população*: centrada no corpo espécie, corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: tratando dos nascimentos e a mortalidade, nível da saúde, duração da vida, etc. Esses são os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida, o *Bio-poder*, a instalação – anatômica e biológica individualizante e especificante, centrada nos desempenhos do corpo e os processos da vida – caracteriza esse poder que não é mais de matar, mas investir sobre a vida de cima a baixo, desenvolvendo inúmeras e diversas técnicas para obter a sujeição dos corpos e o controle das populações. Temos então a potencia de morte que era o poder soberano ser absorvida pela administração dos corpos e a gestão e cálculo da vida, como desenvolvimento rápido das disciplinas nas mais diferentes esferas da sociedade – escolas, ateliês, fábricas – e também na esfera das práticas políticas e econômicas – natalidade/mortalidade, saúde – com objetivo de obter a sujeição dos corpos e o controle das populações.

218 Graduanda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas.

Com isso, segundo Foucault, abre-se a era do bio-poder, onde essas duas esferas ainda aparecem separadas, no século XVIII. Do lado das disciplinas encontram-se as instituições como, por exemplo, o Exército ou as escolas refletindo sobre as táticas, aprendizagens, educação e ordem da sociedade.E do lado dos mecanismos de regulação referentes população e demografia encontra-se a estimativa da relação entre recursos e habitantes, o cálculo das riquezas e de sua circulação, das vidas e de sua duração. Segundo. É o uso e manutenção dos indivíduos, o investimento e gestão sobre os corpos vivos e distribuição de suas forças para o desenvolvimento de toda uma série de processos políticos e econômicos. Temos assim, segundo Foucault, a entrada da vida na história, sendo entendida como a introdução dos fenômenos próprios a ela numa ordem de saber e de poder, em resumo no terreno das técnicas políticas.

A Sociedade de Normalização nos Escritos de 76

No quinto capítulo da obra A vontade de Saber, tomo um da *História da Sexualidade*, Foucault discorre sobre duas consequências desse *bio-poder* e suas transformações, a primeira seria a ruptura que ocorreu no discurso cientifico e maneira pela qual a dicotômica problemática da vida e do homem atravessou e redistribuiu a ordem da *epistemê* clássica. O motivo pelo qual o homem entrou em questão deve ser pensado na forma de relação entre a vida e a história e também na crescente multiplicidade dos mecanismos políticos que com isso, vão atuar sobre o corpo e todos os fenômenos que lhe constituem como sua saúde, alimentação etc. e todo o seu espaço de existência.

A outra consequência dessebio-poder, segundo Foucault, é a importância crescente da norma; antes a lei, representada pelo gládio, culminava na morte. O signo da lei sempre será, por excelência, a morte, mesmo que seja como último recurso. Mas um poder que se propõe a gerir a vida necessitará de mecanismos reguladores e corretivos e não mais o gládio, visto que a morte é apenas o que lhe escapa. O que irá de fato estar em curso não é mais a morte, mas a distribuição dos vivos em um campo de valor e utilidade.

> Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero, não tem que traçar uma linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma (FOUCAULT, 2012, p.157).

O filósofo ainda aponta que não é a lei ou as instituições de justiça tendam a desaparecer, mas cada vez mais a lei funciona como normae as instituições vão se integrando ao continuo dos aparelhos de funções são principalmente reguladoras. O resultado será a sociedade normalizadora, representada pela passagem da lei, princípio jurídico encontrado no cerne no poder soberano, para a norma é o resultado histórico dessa tecnologia de poder centrada na vida. A norma é o elemento que irá circular entre a disciplina e a regulamentação, entre o corpo e a população.

A Retomada do Conceito em 78

Na aula de 25 de janeiro de 1978 do curso Segurança, Território, População Foucault retoma o conceito de normalização e de como no tratamento dos termos de disciplina e segurança tratam de formas diferentes acerca do conceito. O filósofo afirma que é conhecida a "nefasta sorte da palavra normalização", mas que a proposta é tentar descobrir ainda alguns aspectos importantes. Acredita que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma aponta de fato que há toda umaordenação da lei que poderia ser denominada por normatividade, que, segundo Foucault, é intrínseca e talvez fundadora da lei e que de nenhuma forma poderia ser confundida o que foi identificado por técnicas de normalização.

> Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação a norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é como a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização (FOUCAULT, 2008. p.74).

Foucault traz como exemplo questão da disciplina tida incontestavelmente como normalizadora e objetiva a análise de que consiste a normalização disciplinar.

> Resumo de uma forma esquemática, a disciplina, é claro, analisa, decompõe, decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos as operações. Ela os decompõe em elementos que são suficientes para percebê-los, de um lado, e modifica-los de outro (FOUCAULT, 2008. p.74).

O filósofo discorre ponto a ponto sobre os aspectos que compõe a disciplina: 1) oquadriculamento disciplinar que busca o estabelecimentodos elementos mínimos de percepção e passíveis de modificação; 2)a função de classificar os elementos assim identificados em função de objetivos determinados;3) o estabelecimentodas sequencias; 4) o estabelecimentodos procedimentos de adestramento gradual e delimitação entre os que serão considerados inaptos e os outros. A partir destes pontos que será estabelecido o normal e o anormal.

> A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo construído em função de certo resultado, a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz (FOUCAULT, 2008. p.75).

Em outras palavras, o primordial na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma, há uma primazia da norma, e será em torno dessa norma estabelecida, que a delimitaçãodo normal e do anormal ocorrerá. E será por causa desta característica da norma em relação ao normal, a questão da normalização disciplinar ir da norma tendo como consequência final a demarcação do normal e do anormal, que Foucault irá preferir falar, em relação ao que acontece nas técnicas disciplinares, se tratar mais de uma "normação" do que de uma normalização. "Perdoem-me o barbarismo, mas é para melhor salientar o caráter primeiro e fundamental da norma" (FOUCAULT, 2008. p.76).

Na sequencia, o filósofo traz o que chama de dispositivos de segurança, colocando a mesma questão, de como se dão no âmbito da normalização. Para isso retorna aos exemplos da cidade (onde o que importa não é o detalhe do planejamento previsto, mas é importante por certo número de razões: 1º) Não se tratar mais de construir um espaço vazio como a disciplina trabalhava, num espaço artificial, a segurança se apóia em certo numero de dados materiais, mais com a disposição do espaço; 2º) Maximizar os elementos positivos, fazer com que coisas como doenças, por exemplo, possam circular da melhor forma possível; 3º) Procurar estruturar nesse planejamento só elementos que se justificam por sua polifuncionalidade; 4º) Trabalhar como o futuro, visto que a cidade não pode ser planejada em função de uma percepção estática) e da escassez alimentar (que se trata não propriamente da fome, mas de um estado de raridade de gêneros que tem a necessidade de uma série de processos que tem por objetivo detê-la para que não se prolongue ou acentue e sua característica imediata é a suba dos preços. É um fenômeno que é sentido de forma mais imediata no meio urbano, gerando revoltas, enquanto que torna menos difícil de suportar no meio rural. Contra esse problema se criará um sistema ao mesmo tempo jurídico e disciplinar que objetiva impedi-la. Esse sistema trata-se da limitação de preços e do direito de estocagem, limitação da exportação e era também um sistema de pressões que delimitam uma quantidade mínima a ser semeada e proibia o cultivo disto ou daquilo. Sistema de vigilância que possibilitará o controle de estoque, impedir a exportação e impedir o transporte marítimo de cereais. Em resumo, os cereais eram colocados no mercado o mais depressa possível, o que limitava a escassez e de toda a série de proibições já citadas se impedia que os preços disparassem e que houvesse revolta. Porém, o que se tem com esse sistema é a ruína dos camponeses e o que era impedido em um ano, ocorria no outro), que trabalha no referido curso, mas o exemplo que nos interessa para a presente pesquisa é o da doença endêmico-epidêmica doséculo XVIII, a varíola. Problema importante, segundo Foucault, porser, sem dúvida, a doença mais amplamente endêmica de todas as que se conhecia na época, ter por característica surtos epidêmicos muito fortes e intensos e, por fim, ser um exemplo privilegiado, já que a partir de 1720, com a inoculação ou variolização136, e de 1800 com a vacinação, ter a disposição técnicas que características totalmente incomunsnas práticas

médicas até então, como, de serem absolutamente preventivas, apresentarem um caráter de certeza de sucesso quase total, de poderem, sem dificuldades materiais ou econômicas maiores ser generalizáveis a toda população e, sobretudo, a variolização primeiramente, mas também a própria vacinação no inicio do século XIX, apresentavam a vantagem, de serem totalmente estranhas a toda e qualquer conhecimento teórico médico.

> A prática da variolização e da vacinação, o sucesso de ambas eram impensáveis nos termos da racionalidade medica da época. Era um puro dado de fato, estava-se no empirismo mais despojado, e isso ate que a medicina grosso modo em meados do século XIX, com Pasteur, possa dar uma explicação racional do fenômeno (FOUCAULT, 2008. p.77).

Foucault acredita que a variolização e a vacinaçãoforam beneficiadas por dois suportes que tornaram possíveis a sua inserção nas atividades reais da população e do governo da Europa ocidental, o primeiro seria justamente essa característica generalizável da vacinação e da variolizaçãoque possibilitava trabalhar com o fenômeno em termos de cálculo de probabilidades, o que também serviu como uma forma de agente integrador no cerne dos campos de racionalidade aceitos da época, e o segundo suporte, foi o fato de que ambas se integravam por toda uma serie de semelhanças aos outros mecanismos de segurança da época.

Ora o que havia de notável, na variolização de uma maneira mais clara do que na vacinação, era que o fato de não procurar tanto impedir a varíola quanto, ao contrario, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria doença, porém em níveis que a anulação poderia se produzir no momento da vacinação, e que não resultaria na doença completa, com toda a sua força, e apoiado nessa, digamos assim, primeira doença artificialmente inoculada que podiam ser prevenidos os outros ataques da doença. Claramente um mecanismo de segurança, dupla integração no interior das diferentes tecnologias de segurança, no interior da racionalização do acaso e das probabilidades. Por meiodessa práticade segurança, segundo Foucault, começam aesboçar-se elementos que serão imprescindíveis para a posterior extensão dos

dispositivos de segurança em geral, são eles:a noção de caso, de risco, perigo e crise. Que são, segundo Foucault, noções novas, ao menos na sua área de atuação e nas técnicas que requerem, porque vamos ter, precisamente, toda uma seria de formas de intervenção que não mais tentam anulara doença, em todos os indivíduos em que ela se apresenta ou impedir que os doentes tenham contato com os não-doentes. Foucault comenta que o sistema disciplinar aquele é aplicado nos regulamentos de epidemia ou as doenças endêmicas, como a lepra, tendem emprimeiro lugar, tratar em todo o doente que se apresentar, na medida em que ela puder ser curada; e, em segundo lugar, impedir o contágio através isolamento dos indivíduos não doentes em relação aos doentes.

Já o que se observa na variolização-vacinação leva em consideração o conjunto sem que haja uma descontinuidade dos doentes e não-doentes. Atuana população, em obter é o coeficiente de morbidade ou mortalidade provável. "[...] o que é normalmente esperado, em matéria de acometimento da doença, em matéria de morte ligada à doença, nessa população" (FOUCAULT, 2008, p.81).Com isso, podemos ter uma ideia de morbidade ou de mortalidade "normal".E também, em relação a essa morbidade ou mortalidade considerada normal, irá se buscar chegar a uma analise mais aprimorada, que permitirá dividir as diferentes normalidades umas em relação as outras. E, portanto, se terá a curva global, e por fim procurar a redução a normalidades consideradas desfavoráveis e aproxima-las dessa curva normal.

Temos, portanto um sistema que écreio, exatamente o inverso do que podíamos observar a propósito das disciplinas. Nas disciplinas, partia-se de uma norma e era em relação ao adestramento efetuado pela norma que era possível distinguir o normal do anormal. Aqui, ao contrário, vamos ter uma identificação do normal e do anormal, vamos ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação as outras e [em] fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas as que são mais favoráveis (FOUCAULT, 2008, p.82).

O resultado aqui parte do normal e se serve de certas distribuições que vão servir de norma, essas distribuições serão consideradas mais normais que outras mais favoráveisem todo caso, essas distribuições irão servir de norma.

A norma está em jogo no interior das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização (FOUCAULT, 2008, p.83).

Considerações finais

Após a presente analise podemos concluir que o que Foucault denomina por disciplina, segundo os escritos de 1976 o primeiro momento do biopoder, é segundo a abordagem da aula de 25 de janeiro de 1978, um mecanismo de normação. Tendo como aspecto principal e norma e como consequência a questão do normal e o anormal, quem está ou não adequado à norma.Agora quando pensamos o caminho biopolítico apresentado por Foucault até 1976, tendo como base de análise o que o filósofo nos apresenta na aula do curso de 1978, podemos perceber que o poder medical, primeiro dispositivo biopolítico se trata de um mecanismo de normação; e o dispositivo de raça por sua técnica de exclusão também seria caracterizado como normação,e de acordo com essa abordagem apenas o dispositivo de sexualidade se enquadraria no conceito de normalização, entendido como o que age dentro da curva do normal.

Com isso a sociedade de normalização não pode ser vista como resultado do bio-poder, nem como algo que tem início na normação disciplinar e culmina com o segundo momento, que é a biopolítica e a ascensão do bio-poder em uma sociedade de normalização dado que apenas um dos dispositivos biopolítico que encaixa no conceito. Sendo, por fim, a sociedade de normalização característica apenas do dispositivo de sexualidade.

Referências bibliográficas:

CASTRO, Edgardo. Introdução a Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

CASTRO, Edgardo. Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). – São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHOPENHAUER E NIETZSCHE: A PASSAGEM DA VONTADE À VONTADE DE POTÊNCIA

Beatrís da Silva Seus[219]

> "*Não são as espécies mais fortes que sobrevivem, nem as mais inteligentes, e sim as mais suscetíveis a mudanças.*"
>
> Charles Darwin

No presente artigo faremos uma comparação entre a base das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, ou seja, abordaremos as concepções de vontade do autor pessimista e do filósofo do martelo. A questão norteadora do texto será colocar em dúvida os pontos em comum e os pontos antagônicos dos dois alemães. Aqui precisaremos nos perguntar o quanto Nietzsche foi influenciado e apropriou-se da filosofia schopenhaueriana derivada do criticismo kantiano. Para tal estaremos subdividindo nosso estudo em dois movimentos: Primeiramente estudaremos como Schopenhauer critica a coisa-em-si kantiana tendo em vista uma fundamentação empírica para sua filosofia. Analisaremos assim como o conceito vontade de vida surgiu, quais suas características, ontologia e seu legado. Com isso saberemos por que o filósofo pessimista ganhou tal denominação, e porque a crítica à metafísica e ao romantismo tomou forma nas páginas dos escritos schopenhauerianos. Para compreendermos Schopenhauer, estaremos dialogando com suas obras citadas na bibliografia juntamente com a obra da comentadora Marie-José Pernin.

219 Acadêmica no curso de Filosofia - licenciatura na Universidade Federal de Pelotas. Endereço eletrônico: beatriseus@gmail.com.

No segundo momento, analisaremos porque Nietzsche foi tão influenciado pela obra *O mundo como vontade* e como representação, além de procurarmos entender como o termo "*vontade*" é adotado pelo filósofo ganhando uma nova interpretação livre de qualquer resquício metafísico. Porém, não nos aprofundaremos em um só período de Nietzsche, analisaremos todo o seu trabalho, das considerações mais joviais às constatações maduras. Para isso utilizaremos além dos escritos do próprio autor, as considerações de uma das maiores estudiosas de Nietzsche do Brasil: Scarlett Marton.

Dessa forma acreditamos que será possível demonstrar aqui que apesar das críticas feitas à Schopenhauer, Nietzsche sempre foi e sempre será o seu melhor discípulo: dois espíritos livres unidos por uma mesma crítica; um mesmo conceito com suas variadas interpretações.

Vontade de vida

Sabemos que Schopenhauer foi um jovem kantiano que com o tempo elaborou críticas ao pensamento de seu mestre, e com essas críticas a filosofia pessimista do autor se estrutura. A partir de suas considerações acerca da coisa-em-si, descobrimos o ponto central de todo seu pensamento filosófico: a Vontade. A Vontade de Schopenhauer é de certa forma igual e oposta à coisa-em-si: Na coisa-em-si teríamos uma explicação inacessível do mundo, de acordo com o pessimista. Surge então o conceito de Vontade schopenhaueriana enquanto superação da teoria kantiana, conceito este que veremos a seguir.

Em *O mundo como vontade* e como representação, Schopenhauer inicia o livro quarto denominado *Do mundo como vontade* afirmando que por consequência da vontade ser livre, não podemos lhe prescrever regras. Assim, a Vontade além de livre, é todo-poderosa. Dela provém não só o agir, mas todo o mundo, tudo aquilo que existe. Inicialmente Schopenhauer havia observado no mundo fenomênico a existência de uma força impessoal que manifestava no mundo das representações aquilo que o mundo noumênico era. Para fazer referência ao mundo noumênico o autor primeiro considera utilizar o termo "força", porém optar mudar para "vontade" uma vez que o mais próximo que

conseguimos chegar desse mundo é através de nossos próprios atos de vontade. Além disso, o autor considerava o termo "força" demasiado científico, e tendo interesse em fazer filosofia acha mais apropriado substituí-lo por uma intitulação mais filosófica. A Vontade é autônoma na medida em que exterior a ela não existe nada, ela determina a si e a partir disso ela também determina seu agir e seu mundo. Porém, podemos ver a Vontade também enquanto heterônoma em qualquer outro aspecto: Composta de vontade e representação. De acordo com o autor, a Vontade quando destituída de conhecimento é um ímpeto cego de que não se pode fugir, ela atinge o mundo em forma de representação que não deseja nada senão fazer parte do mundo. É por isso que o mundo fenomênico é visto enquanto espelho da Vontade, e assim se torna indiferente à denominação: Vontade e Vontade de Vida querem dizer a mesma coisa dentro dos escritos de Schopenhauer. Portanto, sabemos até agora que a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo essencial do mundo.

> Onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa, e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte. Decerto vemos o indivíduo nascer e perecer. Entretanto, o indivíduo é apenas fenômeno, existe apenas para o conhecimento pertencente ao princípio da razão, para o principio individuationis. Da perspectiva desse conhecimento, o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada (SCHOPENHAUER, 2005, p.358).

Dessa forma, a Vontade preenche de vida todas as representações do mundo: Homens, animais, plantas, enfim, tudo o que existe. E quando a Vontade se esvai, não sobra nada, pois como foi dito anteriormente nada existe no exterior dela. Assim podemos dizer que todos os fenômenos que existem são afetados pelo nascimento e pela morte[220], e portanto, à Vontade. Apesar de a Vontade ter espaço e tempos infinitos, os sujeitos enquanto fenômenos possuem a forma de tempo, espaço e causalidade determinados pelo mundo. Sendo assim, os homens

220 De acordo com o autor, o nascimento e a morte são como pólos de todo o fenômeno da vida, que reciprocamente se neutralizam e suprimem.

não passam de uma Vontade objetivada no âmbito das representações. Essa perspectiva que considera a morte enquanto necessária para a vida faz com que as considerações Schopenhauerianas sejam consideradas pessimistas. De acordo com o autor, a morte é um sono profundo onde a individualidade é esquecida. A forma da vida e da realidade é o presente, onde existem os objetos reais: o passado e o futuro[221] não importam, é o presente que sempre existe, juntamente com o seu conteúdo.

A partir destes argumentos, o autor esclarece a ontologia da Vontade: Ela possui uma existência em si mesma (a própria vontade) e também existe em outra coisa (enquanto representação). Dessa forma, a unidade que antes observávamos agora torna-se multiplicidade. De acordo com a obra Schopenhauer de Marie-José Pernin, a Vontade possui três grandes características:

a) Ela independe da consciência na medida em que a vontade é para a consciência a mesma coisa que a substancia é para o acidente, o objeto iluminado para a luz ou a corda para a caixa de ressonância. Para a autora isso causa um problema para o filósofo, que poderia ter de admitir a existência de duas consciências onde uma delas escapa do mundo fenomênico.

b) Ela independe da causalidade por ser livre tanto em seu ser quanto em sua ação. Só os fenômenos são determinados pela lei da causalidade. Cada individuo possuiria uma consciência livre que pode ser traduzida para a língua fenomenal que o altera e a liberdade do ser passa a se tornar a liberdade da ação. A Vontade nessa perspectiva nunca pode mudar, ela é pressentida pela consciência do individuo e pode ser mal interpretada ao tornar-se ação. Desta forma, a Vontade poderia suprimir-se, onde há uma liberdade negativa da vontade.

c) Ela independe do espaço e do tempo: ao escapar dessas duas formas do princípio da razão suficiente, a vontade libera o principio de individuação. Para a comentadora, aqui entramos no mistério do Uno e do Todo, para onde caminham perspectivas místicas como a hindu e a budista. Tais perspectivas muito chamam a atenção de Schopenhauer que considera a Vontade imersa

221 De acordo com o autor, o passado e o futuro são como sonhos, insignificantes.

neste mistério: a Vontade é una por não depender de nada. Porém, suas representações (e portanto cada sujeito) são ao mesmo a si mesmos e a todos os outros. Assim, nada poderia vir a morrer, o tempo só atinge o mundo fenomênico. A unidade dos indivíduos e representações transcende de forma que a Vontade é eterna.

De acordo com Marie-José Pernin, a Vontade não pode ser confundida como o principio do mundo, ela apenas expressa o mesmo, faz parte de sua dupla tradução[222]. Além de não ser a causa suprema do mundo, ela é o seu avesso. Não existem causas, nem dois tipos de movimentos: voluntários e movidos. Todos os movimentos do mundo são livres em si mesmos como vontade, mas são ao mesmo tempo determinados de acordo com as representações. Dessa forma é incorreto afirmar que a Vontade é um principio de onde todos os fenômenos deduziriam-se. Ao mesmo tempo que a Vontade não é o principio do mundo, ela também não é Deus: a comentadora observa que apesar de conservar algumas relações com a divindade, Schopenhauer em momento nenhum leva elementos de um deus judaico-cristão ou de um deus kantiano (ideal da razão pura) para dentro de sua filosofia. A Vontade irracional é um não-principio, ela nos permite interpretar o mundo.

Apesar de nossa compreensão sobre como a Vontade nos auxilia a entender o mundo, Schopenhauer dirá que a sua filosofia não é capaz de responder o que quer a Vontade. Não há objeto, pretensão, racionalidade na Vontade. Ela além de não ter causa nem fim, é imanente[223]. Podemos nos perguntar, agora, como a vontade revela-se nos irracionais, como os animais, por exemplo. A objetivação da Vontade pode ser observada no nível instintivo de cada ser. Sejam os animais ao buscar comida, ou o desejo biológico de uma mãe cuidar de seu filho: é a Vontade ali presente buscando vida. Nos sujeitos e nos animais ela desperta um desejo de dominação, uma necessidade de afirmação da vida. Um exemplo disso é o ato sexual, ele é o melhor exemplo do agir da Vontade enquanto mero instinto, sendo o oposto do intelecto humano. Porém, a Vontade está ali agindo,

222 Mesmo que a Vontade seja anterior ao conhecimento.

223 Está inseparavelmente contida na natureza.

procurando pela vida, fugindo do sofrimento e sempre buscando novas vontades.

De acordo com o que foi visto anteriormente, podemos então dizer que a Vontade é a chave para a decifração do enigma do mundo, como pretendia Schopenhauer. Seu sistema filosófico baseia-se neste conceito que internamente é bem estruturado. Em *O mundo como vontade e como representação* o autor consegue atribuir respostas sobre tudo o que a filosofia pode tratar desde o micro até o macro a partir deste conceito herdado de Kant.

Vontade de Potência

No primeiro período de Nietzsche não há uma definição precisa do que viria a ser a Vontade de Potência, em consequência do autor ainda estar muito ligado em Schopenhauer e em Wagner. Portanto, nessa primeira fase do autor, o que poderia ser entendido como Vontade, ainda está muito ligado à noção de Vontade schopenhaueriana, identificada como Una e primordial de acordo com o filósofo do martelo. Nesse período Nietzsche ainda possui uma grande percepção artística, onde a arte engloba ciência e filosofia.

O conceito Vontade de Potência começa a surgir a partir do segundo período do autor[224], na obra *Humano Demasiado Humano*, onde aos poucos com leituras da biologia e das demais ciências exatas de sua época, inclui em seu pensamento a ideia embrionária do que seria a Vontade de Potência. Primeiramente, ao observar a história, as relações de poder entre as culturas, entre os povos e os homens, Nietzsche começa a adentrar nisso a partir dos psicólogos empiristas franceses onde a própria consciência é estruturada por impulsos em conflito que buscam pelo poder. Assim, a própria consciência dos homens remete a uma disputa e relação de poder entre vontades, dando origem às ações. Com a leitura

224 A tradicional divisão dos períodos de Nietzsche, aqui adotada é mencionada por Scarlett Marton em sua obra "Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos", a saber: de 1870 a 1876 – 1º período ou período romântico; de 1876 a 1882 – 2º período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 – 3º período, ou período da transvaloração.

de autores da ciência da segunda metade do século XIX, Nietzsche toma conhecimento do conceito de "força". Esse conceito opera além do sentido materialista, não há matéria, e sim força. No mundo há uma relação de forças e no interior dessa relação centros momentâneos de forças são criados, e essa dinâmica entre os centros de forças e disputas entre várias outras Vontades e vários centros, Nietzsche denomina tal dinâmica universal e cósmica como Vontade de Potência.

De acordo com Scarlett Marton em Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, com o surgimento do termo Vontade de Potência na obra Assim Falou Zaratustra, o filósofo adota um único procedimento explicativo do todo, tanto para a vida social e psicológica, quanto para a fisiológica. O conceito de Vontade de Potência começa a ser utilizado para analisar os fenômenos psicológicos e socias que permeiam sua obra, sobretudo no ultimo período. Tal conceito permite a construção de uma relação entre as ciências da natureza e as ciências do espirito.

> Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que o seu vizinho. Muitas coisas que um povo considerava boas, considerava-as, outro, como escárnio e opróbrio: foi o que achei. Muitas coisas achei, aqui, chamadas mal e, acolá, ornadas de purpúreas honrarias. Nunca um vizinho compreendeu o outro: sempre a sua alma admirou-se da insânia e da malvadez do vizinho. Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder[225].

Primeiro devemos ter em mente que a vontade de potência não é nem substancia nem princípio transcendente. Nietzsche buscou no conhecimento científico as bases de suas considerações na filosofia. A vontade de potência, por exemplo, foi retirada de constatações biológicas observadas a partir do comportamento de protoplasmas. Da física Nietzsche retira o conceito de força, elaborando sua teoria das forças (que descreveremos posteriormente). O caráter

225 NIETZSCHE. 1986, p.74. Alguns tradutores utilizam o termo "vontade de poder" no lugar da "vontade de potência".

interno dessa força faz surgir a vontade de potência. E é dentro dessa cosmologia que Nietzsche acredita colocar o mundo efetivo em um único registro interpretativo.

Foi no terceiro período com *Zaratustra* que o conceito tomou forma. Nietzsche identifica que a vida é *vontade de potência* em Assim falava *Zaratustr*a, mas precisamente na capitulo "da superação de si", onde afirma: "somente onde há vida, há também vontade: mas não *vontade de vida*, e sim - assim vos ensino – vontade de potência" (NIETZSCHE, 1986, p.128). Aqui o filósofo compreende que a *vontade de potênci*a enquanto *vontade orgânica*, e não só vinculada ao ser humano, mas em toda esfera dos seres vivos, exercendo-se nos tecidos, órgãos e células "a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas – e, de igual modo, entre os tecidos ou os órgãos" (MARTON, 2009, p.50). Marton em sua interpretação parte do caráter intrínseco da força, que é a própria vontade de potência, para posteriormente inserir a crítica de Nietzsche às noções de sujeito e sua compreensão do corpo; sobretudo expõe o "mecanismo" relacional intrínseco da vontade de potência entendida como relação de quantum de força, como veremos a seguir "A vontade de potência só pode manifestar-se face a resistências, procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma[226], quando estende seus pseudópodes[227]" (Nachlass/FP 9[151] do outono de 1887), afirma Nietzsche.

A vontade de potência se exerce mediante resistências – "efetivando-se faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porem, constitui em estímulo" (MARTON, 2009, p.50). Segundo Marton é dessa forma que Nietzsche compreende a vontade de potência, isto é, uma luta incessante sem pausas ou fins. É nos organismos vivos que o filósofo estabelece

226 Protoplasma é uma parte da célula, um sistema físico-químico de natureza coloidal. Os principais constituintes químicos do protoplasma são as proteínas os carboidratos, os lipídios, as substâncias minerais e a água. O protoplasma é uma substância viva que tem a propriedade da assimilação e sofre suas consequências (crescimento, divisão etc.). O protoplasma reage aos excitantes mecânicos, físicos e químicos; pode emitir pseudópodes e sofre atrações e repulsões (Cf. Biologia molecular da célula 5ª ed. Artmed, p.697).

227 Pseudópodes são estruturas citoplasmáticas encontradas em alguns eucarióticos e podem ser distinguidos por cinco tipos: pseudopodia: lobopódios, filopódios, lamelipódios,

primeiramente a relação entre vida e vontade de potência. Para Nietzsche, no animal todos os instintos e até mesmo as funções orgânicas dos seres vivos, podem ser redutíveis a vontade de potência. Também outras instâncias deixam de ter existência como a imaginação, o entendimento ou mesmo a razão, estas, estão restringidas pelo erro psicológico do homem em atribuir existência aquilo de não carece de realidade. Nessa perspectiva a crítica nietzschiana incide na questão do sujeito dotado de um querer, onde a vontade de um "eu" prevaleça como causa de suas ações, "ora Nietzsche toma nosso corpo como um edifício de múltiplas almas, referindo-se a almas mortais, posiciona-se contra o indivíduo; desqualifica a hipótese de um sujeito único e aponta seu caráter transitório" (MARTON, 2009, p.54).

Outra questão de extrema importância em Nietzsche e para sua cosmologia, consiste na relação entre mundo orgânico e inorgânico. Se Nietzsche pretende uma cosmologia, esta deve dar conta das questões tanto do âmbito dos seres vivos, como já exposto, como no que concerne à esfera do mundo inorgânico ou da "matéria". Marton sustenta que para Nietzsche, se a vida tivesse que se originar de "algum lugar, então esse lugar seria o inorgânico" (MARTON, 2009, p.73). Para resolver esse problema, Nietzsche lança mão de sua teoria das forças. A força para Nietzsche é um efetivar-se, para isso, elege a energética como superação de uma essência metafísica, ou seja, desqualifica a ideia de uma substância plasmadora do mundo. Com uma concepção energética de mundo, posiciona-se contra o mecanicismo, "ele substituiu a hipótese da matéria pela da força" (MARTON, 2009, p.76). Apesar da carência com que o filósofo trata desta teoria em seus escritos, o pouco que aborda, expõe como compreende sua noção de força (Kraft): "as forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais: elas efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência" (cf. Nachlass/FP 14[79] e 14[81] da primavera de 1888).

reticulopódios e axopódios; a critério de explicação, por exemplo: os filopódios são extensões finas como varetas nas células formadas por fibras de actina geralmente em linha reta mas às vezes em curvas, por vezes pouco ramificados. (Cf. Biologia molecular da célula 5ª ed. Artmed, p.699).

Depois, em *Genealogia da Moral* o filósofo aborda questões acerca da natureza de "Bom e Mau" e "Bom e Ruim". Tal distinção marca sua filosofia permitindo que o autor futuramente demonstre como o conceito de Vontade de Potência fornece subsídios responsáveis pelo estudo psicológico das ações humanas[228], onde os indivíduos entram em conflito podendo extravasar sua força, ou interioriza-la, criando ressentimento, obedecendo a dinâmica da vontade de potência.

A vontade de potência introduzida agora em seus escritos, primeiramente é associada ao domínio do orgânico e assim própria de todo homem e de todo ser vivo, manifestando-se unicamente quando é posta em conflito, isto é, em relação. Ao ser exercida a partir de resistências, a vontade de potência cria uma hierarquia de inferiores e superiores, onde a evolução do homem é consequência apenas dessa dinâmica onde existem dominados e dominadores. Para explicar isso de maneira mais clara, Scarlett Marton dá o exemplo do corpo humano para demonstrar a vontade de potência: o corpo é unidade apenas enquanto aparência, na verdade o homem é uma multiplicidade. Para comprovar isso basta observarmos o corpo humano, nele existem diversos seres vivos microscópicos que lutam entre si, estabelecendo de maneira hierarquizada alguns vencedores e alguns perdedores. Da mesma forma observamos essa luta e hierarquia na sociedade, na cultura. Como foi dito anteriormente, Nietzsche consegue explicar melhor como essa disposição pela luta criou tendências morais que são observadas até o século XIX na Genealogia da Moral, e agora, no século XXI. É em cima da noção de multiplicidade, de pluralismo que a Vontade de Potência e a filosofia nietzschiana está fundamentada: a própria vontade de Potência não é una. Existem várias forças no mundo, que quando postas juntas há uma luta inevitável e instintiva. Nesse embate onde sempre há um dominante momentâneo, observa-se que é a superioridade que torna a vontade livre[229]. Segundo Martton, só podemos falar em liberdade da vontade quando a vemos enquanto um afeto de comando[230]. É livre aquele que manda, trazendo para si um sentimento de superioridade. Mas não podemos nos

228 Ler a Primeira Dissertação da obra Genealogia da Moral.

229 A vontade não é uma faculdade do homem, ela pode ser exemplificada como mero instinto.

enganar, a vontade de potência está presente também no sujeito[231] que no jogo de hierarquias sai como inferior: Sua força (ou potência) quando posta em relação à outrem e assim derrotada, vira-se para o próprio indivíduo criando em si um ressentimento por aquele que é superior[232].

Outro ponto importante para entendermos a teoria das forças em Nietzsche é a relação entre o mundo orgânico e o mundo inorgânico. Para isso, Nietzsche faz uso de sua teoria das forças: para ele a força é um efetivar-se, e a energética é utilizada por ele enquanto uma superação de qualquer tipo de essência metafísica para o mundo. As forças além de se correlacionarem, são todas vontade de potencia, sendo a vontade de potência indissociável da noção de força. Além disso, os "átomos de força" observados pelo autor são denominados em sua filosofia como "quantum de força". Cada quantum de força existe apenas em relação a outro quantum de força[233]. Devemos ressaltar que a força de cada quantum é medido apenas em relação a como ele resiste a outro quantum de força. Sendo tudo constituído por quantuns de força e suas correlações, Nietzsche consegue livrar sua filosofia do dualismo cartesiano entre "sujeito" e "objeto", não existindo duas realidades distintas, mas sim apenas uma realidade, a do vri-a-ser. Nesse sentido a relação entre mundo orgânico e inorgânico é estruturada a partir da configuração dos centros de força em constante vir-a-ser. Este embate entre quantum de forças constitui o mundo enquanto vontade de potência.

230 Querer é mandar, mas mandar é um afeto particular (esse afeto é uma repentina explosão de força).

231 Obedecer também é uma luta na medida que o sujeito consiga ainda resistir.

232 É caso do "ressentido", do fraco que a religião ganhou tamanha importância na sociedade, de acordo com Nietzsche. O ressentido busca um apoio espiritual para proteger-se dos mais fortes, dos superiores na hierarquia da vida. Lá lê acerca da compaixão e tenta pô-la em prática para não ser mais um "perdedor" na luta contra os mais fortes.

233 Um exemplo prático do quantum de força são os átomos: relação de forças que formam objetos e seres vivos. É de acordo com a relação destes átomos que um objeto é sólido, liquido ou gasoso. De forma parecida Nietzsche lida com os quantuns de força. Isso exemplifica a tendência científica do filósofo do século XIX.

Considerações finais

Tendo em vista o procedimento filosófico adotado por Schopenhauer ao superar a noção kantiana de mundo, principalmente no que diz respeito à dicotomia entre fenômeno e nômeno, o autor com a sua concepção de vontade julga ultrapassar a aparente ambivalência citada anteriormente. A partir de seu pensamento que engloba a vontade enquanto o próprio mundo, Schopenhauer criou um procedimento filosófico capaz de explicar o todo existente, abarcando explicações de como os indivíduos são, se comportam e se estruturam. Dado o que foi apresentado, podemos salientar aspectos importantes da epistemologia schopenhaueriana, a saber, a noção de vontade e suas implicações na descrição do mundo (uma vez que a mesma é condição necessária para decifrar o mundo). Em última instância, a vontade em Schopenhauer é tanto o elemento base de sua filosofia, como explicação do todo; uma resposta para a superação do criticismo kantiano do final do século XVIII. Em suma, o pensamento schopenhaueriano se destaca enquanto uma forma de pensar que não considera a razão e sistemas dogmáticos de forma fechada. A união de teoria e empiria são necessários para uma filosofia do mundo enquanto vontade e representação, sendo a filosofia capaz apenas de descrever a realidade.

Seguindo o legado schopenhaueriano em não fundamentar o seu pensamento em uma concepção estritamente racional, na segunda metade do século XIX, Nietzsche almejou uma forma de pensar elementos em comum a partir de Schopenhauer, porém com distinções. O autor pessimista não teve fundamentos das ciências naturais, da biologia e psicologia[234], uma vez que na primeira metade do século XIX o estudo científico não estava tão desenvolvido restringindo-se apenas ao campo da física. Nietzsche por sua vez com o advento das ciências naturais, pôde aplicar em sua metodologia filosófica elementos científicos do qual Schopenhauer não dispunha, ou seja, Nietzsche possuiu mais embasamento científico em suas considerações, do que o autor pessimista. Isso fica evidente na configuração da teoria das forças e na hipótese da vontade de

234 Mesmo que Schopenhauer houvesse utilizado os estudos psicológicos na elaboração de sua filosofia, tais estudos não estavam tão atualizados ou em progresso como no final do século XIX. Quando Nietzsche os retoma, outras conclusões puderam ser alcançadas.

potência; essa última estritamente vinculada à vontade de vida de Schopenhauer, uma vez que a própria concepção do termo "vontade" é mantida na filosofia nietzschiana. A partir da leitura que Nietzsche fez de *O mundo como vontade de como representação*[235], sua filosofia foi marcada sempre pelo pensamento schopenhaueriano, mesmo que em futuras passagens muitas críticas sejam feitas ao seu mestre. Isso fica claro em sua autobiografia *Ecce Homo*[236] quando Nietzsche intitula Schopenhauer como seu grande mestre.

Iremos agora pontuar as diferenças e as semelhanças entre ambas as concepções de vontade: A vontade schopenhaueriana é uma mas além de estar presente no mundo nomênico, faz parte também do mundo fenomênico enquanto representações determinadas. Apesar de ter elaborado tantas críticas à metafísica de Kant, Schopenhauer não consegue isentar seu pensamento das amarras da metafísica. Alguns anos mais tarde, o conceito inicialmente considerado por Nietzsche supera a concepção de vontade enquanto Una. Na filosofia nietzschiana, a vontade de potência é múltipla, não estando fora do mundo, sendo efetivada através de suas relações. Dessa forma, a vontade de potência faz referência a um mundo em constante luta. Nietzsche afirma que existe apenas um mundo, e não duas variáveis de um mesmo mundo como pretendia seu mestre. Assim, existe apenas uma realidade onde a vontade age, seja em forma de instintos ou na formação de objetos animados e inanimados[237]. É por isso que Nietzsche foi o filósofo que conseguiu definitivamente acabar com a metafísica, tendo a sua vontade de potência uma tradução cosmológica. Epistemologias a parte, podemos afirmar que a principal distinção entre ambos os autores alemães é que em um deles a vontade é una, devendo ser negada. Em outro, a vontade é múltipla, devendo ser afirmada. Mas os papéis da negação ou afirmação da vontade são um assunto para outro momento, devemos ter em vista principalmente que as distinções epistemológicas de ambos constituem as

235 Nietzsche leu esta obra em sua adolescência cinco anos após a morte de seu autor.

236 Conforme a passagem "agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. "Wagner em Bayreuth" é uma visão do meu futuro; mas em "Schopenhauer como educador" está inscrita minha história mais íntima, meu vir a ser" (EH E, §3).

237 Exemplo dos átomos.

bases para pensar o agir humano além das normas práticas da tradição filosófica.

Conseguimos então entender que as teorias são variáveis a partir de um mesmo propósito: o aniquilamento da metafísica, mas que só um autor conseguiu alcançar. É provável que isso tenha ocorrido pela falta de informação no tempo de Schopenhauer, faltavam-lhe as ferramentas necessárias para uma discussão meramente empírica. Porém, sabemos que sem suas considerações de O mundo como vontade e como representação, Nietzsche teria dificilmente tornado-se o filósofo do martelo que acaba de forma definitiva com dualismos, metafísicas e dogmatismos cegos. É por isso que podemos pensar Schopenhauer enquanto o Copérnico, e o Nietzsche enquanto o Galileu do século XIX. Mas fica uma questão no ar: Sabemos que Schopenhauer faz uso do termo "vontade" justamente para dispensar uma teoria científica. Até que ponto a filosofia nietzschiana pode ser considerada filosófica? Ou seria a negação da metafísica a nova filosofia? Tais questões polêmicas podem passar por nossas cabeças enquanto nos aventuramos em uma abordagem filosófica inovadora. De qualquer forma, é inegável afirmar que Schopenhauer causou um grande impacto em diversos outros autores, como Freud e Wittgenstein, sendo sua principal influência em Nietzsche. Também é inegável que Nietzsche marcou o mundo com sua filosofia da vontade de potência: todas as verdades foram postas em dúvida, toda a moral caiu por terra e toda interpretação do mundo tomou novos rumos. Nietzsche, portanto, parece ter sido uma das várias influências do século XXI, abrindo a possibilidade de unir teoria e práxis nas áreas do saber. Se ainda restam dúvidas de seu êxito, esperemos mais alguns anos, como propunha "aquele que nasceu póstumo".

Referências bibliográficas:

MARTON, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução de César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo como Vontade e como Representação. Tradução, Apresentação, Notas e Índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. Os Pensadores: Obras Incompletas. Seleção e Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a Vontade na Natureza. Tradução, Prefácio e Notas de Gabriel Valladão Silva – 1ª Edição. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o Fundamento da Moral. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

A LINGUAGEM PERSPECTIVISTA COMO ALTERNATIVA FILOSÓFICA ANTAGÔNICA À NORMATIVIDADE: UM ENSAIO A PARTIR DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Lays Rodrigues da Silva[238]

"A exigência de um *modo de expressão adequado* é absurda"
(KSA 14[122], primavera de 1888)[239]

Este texto aborda a temática da linguagem como seguimento da temática da moralidade e toda sua construção verídica de mundo. Sendo assim, linguagem e verdade estão intrinsecamente ligadas às normas e valores de uma interpretação específica, que segundo a filosofia de Nietzsche, é reconhecida como uma dominação moralista do século XIX advinda daqueles "inventores de signos" (GC §354) percussores de uma natureza comunitária e da vida gregária.

Ressaltamos que, a linguagem será ao longo dessa dissertação abordada como o conhecimento da civilização ocidental e sua proporção teórica será avaliada levando-se em consideração os enunciados verbais tidos como falsos ou verdadeiros; suas descrições de mundo fictício e mundo verdadeiro e também

238 Universidade Federal de Pelotas.

239 Adotaremos a convenção para a citação das obras de Nietzsche, conforme os Cadernos Nietzsche. Sendo GC: Gaia Ciência; GM: Genealogia da Moral; HH I para Humano, demasiado humano I; BM: Para além do bem e do mal e VM: Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. Adotaremos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche. Siglas em português substituíram, porém, as siglas em alemão, no intuito de facilitar o trabalho de leitores. Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; alguns casos o título do capítulo seguirá à abreviação que

sua simbolização perante a realidade, isto é, toda a gama de signos que pretendam descrever o mundo.

Isto posto, este ensaio busca compreender o advento do desconforto nietzschiano acerca desse constructo teórico linguista descrito ao longo de sua filosofia, sobretudo, desde sua juventude, que nos servirá de base para o empreendimento investigativo a partir da obra *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Buscaremos compreender quais as consequências da linguagem, tanto para a história da filosofia enquanto processo descritivo do desenvolvimento humano, quanto para a própria escrita de Nietzsche, visando assim assimilar quais as presunções do autor quanto à linguagem.

1- Linguagem e suas criações

Desde seus escritos juvenis, Nietzsche se propõe a investigar a linguagem, fato que se originou com sua formação clássica da Antiguidade e se perpetuou em seus estudos de filologia em Basiléia. Dono de uma ordenação própria, o filósofo investiga a formação e desenvolvimento da linguagem associado à vida, dedicando-se a compreender as nuances dessa estruturação criadora de conceitos, que se altera com o desenvolvimento das diversas formas de culturas e que possibilita e fortalece o entendimento entre os homens. Assim, considerando os primeiros escritos de Nietzsche, nossa investigação começa com um questionamento base: o que é a linguagem para Nietzsche? Em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, um dos textos fundamentais à compreensão do lugar ocupado pelo exame da linguagem no interior da crítica da verdade e do conhecimento, a escrita nietzschiana acusa que a proliferação da linguagem constitui-se como uma espécie de resposta à urgência de instituição e de manutenção da vida gregária[240], de conservação da espécie e de

indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento. As demais citações seguem as normas da ABNT, sendo elas autor/data.

240 Vale notar que o instinto gregário é uma concepção filosófica própria da genealogia de Nietzsche, sendo imprescindível sua compreensão em contexto.

proteção dos indivíduos; que se desenvolvem como instrumento, sendo útil à espécie, principalmente aos mais "infelizes, delicados e perecíveis dos seres [...] aqueles aos quais está vedado a travar uma luta pela existência com chifres e presas aguçadas" (VM §1, p.53)[241] Esses animais ameaçados precisam de seus iguais, precisam comunicar-se, necessitam saber exprimir seus apuros para serem compreendidos e protegidos pelos outros aos quais se unem por meio da comunicação. Nietzsche defende ainda que a linguagem garante o desenvolvimento de toda uma cultura:

> A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em aeternae veritates [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas (HH I, §11).

Em *Gaia Ciência* aforismo 354, Nietzsche salienta que a formação da consciência se dá em consequência linear da capacidade de comunicação para a necessidade de comunicação, em resumo, só é capaz de se firmar socialmente aquele que consegue fazer-se compreensível. Porém há um preço a se pagar por essa interlocução: o enclausuramento por meio da gramática, descrita pelo autor como a metafísica do povo: "o que aqui se chama "utilidade" é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos[242]" (GC §354).

241 Se tratando da obra Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, há citações de nossa predileção da Coleção os pensadores da editora Nova Cultural, traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filho, porém como a mesma é incompleta, recorremos à tradução de Fernando de Moraes Barros com a edição da editora Hedra. Consecutivamente, as citações seguem com a abreviação VM mais a paginação e o aforismo. E VM seguido da paginação.

Quando Nietzsche se refere ao processo de formação dos conceitos e à relação entre linguagem e consciência, alude à perda subjetiva[243], dado que a linguagem com sua condição de criação de estruturação conceitual iguala o "não-igual" (VM §1, p.56), há uma uniformização das diferenças, pois as palavras que designam as coisas devem convir com um coletivo, há desta maneira uma apropriação das abstrações generalistas, Nietzsche ressalta que pela linguagem, o homem não pode comunicar o que lhe é próprio e individual, já que a palavra reduz a riqueza das vivências, simplifica a fertilidade das experiências, abrevia o dinamismo e o vigor dos instintos e afetos. Contanto, é permitindo ao homem adotar a linguagem que lhe concede ilusões, pré-conceitos e superstições das quais não lhe são assim apresentadas, nem mesmo

242 Gostaríamos de chamar a atenção para a escrita pluralista adotada por Nietzsche, que sempre utilizada as expressões: "nós", "nossos" a fim de retratar o conhecimento individual que é interiorizado pela linguagem em favor de uma rede social de comunicação. Assim, nenhuma forma de linguagem interna da consciência pode der separada da base social, portanto, mesmo sendo contrário a tal posicionamento, a filosofia nietzschiana se incluí nessa postulação, haja vista sua inclusão passiva, assim como de todo ser humano às redes gramaticais. Em Gaia Ciência §354, lemos: "Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária, que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de "conhecer a si mesmo", sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual".

243 Faz-se necessário explicarmos brevemente, que para nossa interpretação da filosofia de Nietzsche, a questão da subjetividade não é adequada apenas às variáveis de um indivíduo, mas sim às diferenças sociais, culturais, artísticas, afetivas, históricas, científicas e todas as demais interiorizações cabíveis a um sujeito específico. O contrário a esse subjetivismo aqui abordado, são as convicções hegemônicas que denominam as subjetividades e as consolidam, fazendo com que a ideia, por exemplo, de "Eu", de "Meus gostos" se adequem ao que a linguagem estabelece como "Eu", ou "Meus gostos". Essas são seguranças inimigas poderosas das possibilidades ulteriores à verdade. A fim de firmamos a nossa posição, nos valemos do Léxico de Nietzsche: "Ele [Nietzsche] pensa que a linguagem conduz a uma compreensão falsa, ao erro e à mentira, na medida em que, com o emprego de conceitos gerais abstratos, ela efetua fixações que só exprimem o ser (Seiendes) e, assim, não correspondem ao devir. Sua epistemologia é uma epistemologia ficcionista: os conceitos abstratos – e o conceito de sujeito pertence a esses conceitos – são determinantes para o conhecimento. Como objeto de conceitualidade universal e do pensamento configurado pela razão, o sujeito se revela como uma unidade fictícia com relação a toda a pluralidade dos estados e processos interiores em constante mudança" (NIEMEYER, 2014, p.534, grifo nosso).

desta forma reconhecidas, haja vista que este filiado deseja não ser engando apenas por si próprio. Das palavras do filósofo: "Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano" (VM §1, p.55); ou poderíamos chamá-lo de autoengano? Visto que "o homem quer somente a verdade" (VM §1, p.55). A ânsia pela verdade é como uma venda em seus olhos, como um tampão em seus ouvidos e um aprisionamento aos seus impulsos, e essa verdade se instaura e convence por intermédio da confiança em "animais inteligentes que inventaram o conhecimento" (VM §1, p.53).

Em resposta à questão sobre o significado da linguagem na filosofia nietzschiana, encontramos a interpretação de Andreas Poenitsch, de que há convenções da linguagem para que haja convenções das mentiras úteis à vida. No Léxico de Nietzsche, Poenitsch a partir do trecho d*A visão dionisíaca do mundo*, cita: "à mais íntima e mais frequente fusão entre um tipo de simbolismo gestual e o som damos o nome de linguagem" (NIEMEYER, 2014, p.339). Para Mosé a crítica em relação à linguagem para Nietzsche, desde sua origem, responde a uma estrutura racional "nascida com a filosofia socrático-platônica, vai ter como fundamento: a vontade de produzir duração como forma de produzir duração, como forma de se contrapor à multiplicidade móvel que é a vida" (MOSÉ, 2011, p.237). É a gramática da linguagem que permite o homem a experiência de duração temporal por meio da comunicação, como meio de expansão e fortalecimento gregário.

Tendo então, firmando que a linguagem é comunicação, junto a Nietzsche nos questionamos: o que é comunicar? É tornar algo comum e tornar comum é compartilhar experiências vividas. Como o comunicar se efetiva especialmente por meio das palavras, irrompe-se a incômoda avaliação da fragilidade e da vulnerabilidade da linguagem, que embora simplifique a expressividade, também empobrece essa fala adequando-a uma configuração estruturada de mundo, assim, consequentemente se minimiza o campo do pensamento, que passa a operar dentro dessa estruturação, como por exemplo, crer na existência de deuses, acreditar na lógica matemática como verdade indubitável, dentre outras performances advindas da linguagem. Deste modo, concluímos em interpretação as passagens nietzschianas que o pensamento consciente é o

pensamento que "ocorre em palavras [...], em signos de comunicação" (GC §354) e, como tal, é superficial, parcial, de superfície, de fachada, apenas palavras.

De volta ao texto: Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, nos deparamos com a seguinte passagem acerca das palavras inclusas nas convenções da linguagem: "o que é a palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão" (VM §1, p.55). Assim, percebemos que Nietzsche investiga a falsidade e ilegitimidade advindas da razão, por meio da fala que se solidifica mediante a formação de palavras, pois o estímulo transposto em sons fora a consequência de uma aferição, que segundo a ingenuidade humana, trata-se de uma correspondência entre o homem e o objeto. Porém, o filósofo percebe que o processo de constituição das palavras é dado a partir de uma convenção de signos com os quais se denominam coisas. O preocupante dessa afirmação, segundo a posição nietzschiana, é até onde essas denominações estabelecem verdades. Em uma passagem anterior à citada, o autor escreve: "É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?" (VM §1, p.55). Na esteira de Nietzsche também nos questionamos: seria ela a forma primordial de elucidação do que os olhos enxergam, ou mesmo do que o homem é capaz de sentir? Seria possível apenas com o uso da linguagem dizer algo sobre qualquer assunto e dele se apropriar como sendo verídico?

Parece-nos que para Nietzsche o desempenho linguístico pode ser contraditório, pois o mesmo apenas transforma um estímulo nervoso em imagem e ou em sons, o que segundo um modo perspectivista de avaliação, julgaria apenas como um modo de impressões subjetivas administradas e operantes no coletivo, como vimos, trata-se apenas do pronunciamento de algo inerente ao homem e do qual lhe é permitido se fazer compreender a partir da convenção estabelecida por uma cultura. A indignação de Nietzsche se averba: "como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse "dura" fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva!" (VM §1, p.55). A crença humana de encontrar uma similitude entre a palavra e o pensamento, entre a palavra e o

objeto, ou mesmo entre um sentimento com de outrem é uma constante ilusão: "a unidade da palavra não garante a unidade da coisa" (HH I, §14), porém, essa acesse possibilita descrever a realidade: "acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores" (VM §1, p.56), acreditamos que essas gama de descrições humanas possíveis geram um reconforto, pois lhe é dado um molde do qual decorrerão todas as demais atribuições, fato histórico filosófico[244] que perpetua desde Platão, com a separação entre mundo sensível e inteligível, da concepção de separação entre corpo e alma, extensão e pensamento, onde o ser consciente dotado de linguagem é colocado como soberano. Nietzsche exemplifica essa ideia com a "folha primordial", "segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas" (VM §1, p.56). Porém essa técnica fornece apenas uma cópia da folha, considerando-se que "não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades originais" (VM §1, p.56). Essa originalidade é que se perde no labirinto linguístico, pois aos homens cabe apenas dizer que viram uma folha, e não especificamente qual, sem necessidade de dizer de sua textura, cor, cheiro, nem mesmo a sensação gerada em seu interior. A demanda da vida educada na gramática não perde tempo com subjetivismo, em um mundo de muitos indivíduos, a predominância de poucos coletivos se torna mais eficiente.

Dito isto, lembramos que Nietzsche não se opõe inteiramente as palavras e suas significações, apenas defende que temos somente metáforas das coisas, que "designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas" (VM §1, p.55). Marton defende a teoria nietzschiana: "o filósofo não procura livrar-se por completo da antiga linguagem para inventar outra inteiramente nova. Não se dispõe, tal como um deus, a fazê-la surgir ex nihilo. Mas levando às últimas consequências sua

244 A questão da verdade hegemônica é sem dúvida, um processo histórico do qual, segundo Nietzsche, os homens perecem. Mesmo a Filosofia com seu vasto campo investigativo se rendeu as licitudes de postulações de verdades. Nietzsche embora não se destine a elaborar textos unicamente sobre a temática da linguagem se atreve em muitos dos seus escritos a fomentação de novos questionamentos acerca do assunto. Na interpretação de Marton: "Nietzsche acaba combatendo também uma certa concepção de Filosofia. Bem mais, acaba atacando mil anos de história da Filosofia" (MARTON, 2014, p.22).

crítica à linguagem, procura transformá-la desde dentro" (MARTON, 2014, p.37). A questão que levantamos é: se o pronunciamento de irreverentes alegorias por meio da linguagem é plausível, por que o seu contrário, como argumenta Nietzsche, também não o é?[245] Qual a necessidade humana em estabelecer signos que fortaleçam sua existência? A argumentação filosófica nietzschiana defende que:

> até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos (VM §1, p.57).

Diante disso, notamos que a crítica nietzschiana sobre a linguagem desvela uma análise acerca da verdade, pois, como vimos, elas estão imbricadas. Sendo assim, a afirmação da vida por meio do uso de vocábulos se faz necessário devido à crença de que se pode, com convicção, criar um mundo além do interiorizado. Desta maneira a linguagem assume um papel altamente intrigante: a abertura à criação de mundos, com novas significações.

Essa nova série de criações, se tomada por verdade, pode servir de molde a um povo, possibilitando aos dominadores, a postulação dessas verdades ilusórias a aqueles que creem em sua efetividade canônica e obrigatória. Perceber-se-á que os dirigentes desse rebanho ludibriado, por menores que sejam, por meio das abstrações geridas, despertam um sentimento de utilidade e de segurança aos que adotarem a tais palavras proferidas como autênticas. A isso, nomeamos normatividade conceitual, isto é, a fixação daquilo que deve ser verdade, e para tanto se inventa uma designação uniformemente válida e que forneça a ideia de

245 De forma jocosa, em sua Gaia Ciência, Nietzsche nos alerta: "Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale menos: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem exceder o valor do mundo real" (CG §346). Parece-nos mesmo ridículo que a Filosofia se preste ao novo, fato esse que por inúmeras vezes, dispensa Nietzsche de seu posto como filósofo. Azeredo descreve que "Ao introduzir a interpretação nos domínios do mundo a partir de uma interpretação, Nietzsche aniquilou as noções de fato e de fundamento. Tal procedimento, para alguns, implica em recusar critérios para avaliar, precipitando o homem no absurdo, no sem sentido, no nada" (AZEREDO, 2002, p.72).

um elo com o homem e o mundo que o rodeia. Não obstante, surge a legislação da linguagem que fornece as primeiras leis da verdade ao assumir um modo unilateral de racionalidade, donde o pensamento demonstra uma visão parcial e instrumental do conhecimento humano.

A filosofia nietzschiana ao se demonstrar contrária, ou mesmo por apontar esses falsetes da linguagem e conhecimento instrumental cai justamente nesse antagonismo de ser ela própria algo singular. Segundo Marton, "Nietzsche não é um pensador que se debate aprisionado nas redes da linguagem, mas ao contrário, apresenta-se como filósofo que a leva a voltar-se contra si mesma" (MARTON, 2014, p.17). A compreensão filosófica de que a formação da linguagem estabelece técnicas das quais tornam os homens conscientes de si, apenas por sê-los racionais e criadores de palavras relacionadas às suas experiências, é por si só oposta à reverência gramatical. Nietzsche descreve esse processo linguista como inquisidor, pois é a linguagem que permitirá o pensamento consciente dentro dos termos considerados plausíveis para a palavra consciência. Sendo assim, a estruturação gramatical estabelece as coisas sobre o que se pensa, e o homem em sua atividade inconsciente, praticamente naturalizada, pode tornar possível um aprimoramento dedutivo, isto é, desenvolver um pensar reflexivo consciente, que lhe desmistifique o quão não consciente é o conhecimento instrumental, e que o mesmo proporciona uma falsa idealização:

> Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de "conhecer a si mesmo", sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é "médio" – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo "gênio da espécie" que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária (GC §354).

Essa racionalidade que normatiza, calcula, classifica e domina, a partir de interesses hegemônicos, reduz toda a epistemologia e as teorias do conhecimento à postulação de uma razão. O fortalecimento dessa racionalidade normativa e calculadora estende-se a todos os domínios do que a civilização ocidental compreende por conhecimento, como dotes inerentes aos seres humanos. Segundo Paschoal (2005, p.78), a partir da linguagem e da lógica há a possibilidade de melhorar as "condições para a vida[246]", tais melhorias permitem aos homens fazer "abstrações, simplificações e reduções, sempre com fins práticos [...] para torná-lo manejável para nosso uso".

Em nossa interpretação, percebemos que da perspectiva de Nietzsche, não há propriamente uma questão epistemológica em evidência, mas há uma recusa da teoria do conhecimento, ou técnica do conhecer, propriamente dita, que por intermédio da ciência e da razão, declarou que o ser humano conseguiria alcançar a felicidade, a justiça e a igualdade, isto é, a verdade. Como fora possível firmar território em pontos tão arenosos? Como se estabeleceu o que é a felicidade, ou a justiça ou a igualdade? Segundo Nietzsche: "algumas ideias devem se tornar indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, "fixas", para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas idéias fixas" (GM, II, §3). Percebemos então que obrigatoriamente, atendeu-se a essas ideias fixadoras de conceito, e consequentemente, fixadoras da existência humana, pois "é preciso utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros", e é preciso "ter a experiência em comum com o outro" (BM §268). A estabilidade da vida humana depende desse poder comunicativo e descritivo que gera a falsa sensação de domínio, e, sobretudo, de estar sendo compreendido e de achar que compreende o outro, mesmo ao se tratar de sentimentos mais íntimos possíveis, pois se houverem palavras que o expressem, nessas circunstâncias, há como delas se apropriarem, mesmo que hipoteticamente.

246 Os parênteses adicionados por Paschoal nessa frase trata-se do reconhecimento humano da realidade, assim o autor explica: "não pode deixar margem à idéia de uma "tendência de autoconservação", ou da própria vida como simples "adaptação". Todo esse processo se dá como meio de expansão de poder, como forma de se assenhorar de algo" (PASCHOAL, 2005, p.78).

O diagnóstico que podemos perceber do pensamento nietzschiano da racionalidade, demonstra a fatalidade da servidão, pois homens que se conhecem racionalmente como livres, estão infalivelmente ligados à servidão dessa liberdade de poder ser feliz, justo, igualitário, ou qualquer outra nomenclatura designada por quem define as palavras, como se as mesmas exprimissem a essência de sentimentos e exterioridades relativas à humanidade. Basta dizer ser justo para que se acredite em tal fala. Não sendo necessário buscar a etimologia da palavra justiça, seu desenrolar social e cultural, ou mesmo se justo é o que melhor exprime o estado humano ou ação atual.

A elaboração desse mundo verdadeiro, ou criação convencionada da capacidade de descrição mundana, culmina em metafísica, daí ser preciso pensar que a linguagem enquanto instrumento de conhecimento é falível e o homem no seu processo histórico desenvolve essa faculdade ao decorrer do tempo. Desta forma, é possível cogitar que o pensamento ocidental se deparou com seu limite na própria razão e na ciência, dado que: "toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem", portanto, o pensamento transforma-se em ilusão da indestrutibilidade conceitual, embasada em fórmulas lógicas afincadas no pensar absoluto, como o "átomo" e também "a "coisa em si" kantiana" (GM, I, §13). Esses conceitos vazios ostentados pelos que se dizem doutos, estabelecem os "em-si" das coisas, permitindo à linguagem que ela se estabeleça como verídica, Paschoal nos adverte que: "A crença em "algo em si" é a crença em uma ficção, da mesma forma que a crença na possibilidade do conhecimento da 'coisa em si'" (PASCHOAL, 2005, p.79). O problema latente não é a elaboração da "coisa-em-si", mas a crença na veracidade de existência da "coisa–em-si". A emancipação dessa fabulação de caráter histórico só pode ser transposta se, como sugere Paschoal o homem compreendesse que ela permeia seu cotidiano. "Esses "conceitos" se originam da necessidade que se tem da linguagem e da cristalização da forma popular de compreender os acontecimentos em um hábito" (PASCHOAL, 2005, p.79).

Não obstante, ao investigarmos as articulações da linguagem, retornamos ao problema da verdade, mais ainda, à vontade de verdade que se encontra na crença que funda a ciência: de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Necessidade não de que algo seja verdadeiro, mas de que seja considerado como

verdade. A questão nietzschiana não é propriamente a essência da verdade, mas a crença na verdade: "nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário" (GC §344). O filósofo coloca o problema da verdade no mesmo nível de problematização interpretativa da origem do conhecimento humano. Com isso, a racionalidade que prima pela busca da verdade absoluta por meio de estímulos linguísticos, imprime não somente uma disciplina conceitual da própria razão, como concatena uma fundamentação empírica de uma experiência subjugada na objetivificação do próprio conceito de verdade por meio da linguagem.

Sabendo-se então, que há uma linguagem simplificadora aliada à metafísica e que fortalece a ciência da "vontade de verdade a todo custo"[247] Nietzsche aposta na possibilidade de um novo tipo de linguagem, mais próxima à arte e à psicologia conforme a escrita de seu livro Assim falava Zaratustra, livre das amarras da verdade, tentando por outro caminho, dizer sobre o indizível. Declamar sobre as vivências, e a partir dela se permitir explorar novas experiências, rumando à independência do que se é comum.

Essa nova abertura linguista antagônica ao procedimento lógico-discursivo inaugurada por Nietzsche demonstra a necessidade de superação da idealização do pensamento consciente de si. Essa vertente inovadora propõe que apenas por se perceber incluso ao método superficial de autoconhecimento por vias racionais, já é significativamente, uma forma de abstração donde se poderá utilizar a linguagem como um instrumento, porém autonomamente, se prestando à reflexão individualista. Este é um posicionamento daquele que sabe que não poderá se autodenominar por completo e, consequentemente, se autoconhecer por completo dada a limitação de descrições possíveis, porém a plena consciência desse fato é valiosa, dado que desta maneira as amarras se afrouxam, a ilusão de liberdade cai por terra e as novas possibilidades outras de interpretação sobre a linguagem, se multiplicam.

247 A "vontade de verdade a todo custo" em um breve esclarecer, se trata de um comprometimento com uma determinada concepção de conhecer a si mesmo, que institui uma consciência, como se fosse possível estabelecer um ser que a todo custo, de qualquer forma prefere "a verdade", ao invés da busca por sua própria verdade, aquela subjetiva e que poderia afirmar a sua existência ao invés de tão somente fortificar a prepotência hegemônica fundadora de verdades axiomáticas.

Concluímos destas linhas que a pretensão de Nietzsche é abrir uma nova senda para a investigação histórica da moral, colocando a linguagem no centro das preocupações. Em sua nota conclusiva à primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, lê-se uma questão que serviu de orientação para várias reflexões contemporâneas acerca da moral: "Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?" (GM, I, §17, nota do autor). Essa questão central genealógica informa um dos critérios de rigor desse método, que responde por parte de sua efetividade, a saber, o embasamento linguístico, especificamente etimológico, das interpretações. Isto posto, a genealogia revela-se, além de metodologia histórica, como uma teoria da interpretação.

2- Da linguagem à teoria da interpretação e a visão perspectivista em Nietzsche

Observamos que o pensamento perspectivista em Nietzsche afirma-se como uma formulação crítica à metafísica e como vimos, pela suspeita da legitimidade da estruturação de verdade enquanto adequação entre "consciência" e "coisa-em-si" ou vice versa. Pensando a partir de uma interpretação perspectivista, embora Nietzsche insista que a palavra não pode ser reduzida a uma medida estável ou uniforme, que há somente interpretações de diferentes perspectivas, não precisar-se-ia banir os termos supracitados: "conhecimento" e "verdade", desde que os mesmo estejam em posição interpretativa, de modo subjetivo e, sobretudo, que eles não conotem erros diminuídos da tradição normativa. Segundo Araldi, pode-se pensar da seguinte maneira: "Há muitas verdades, porque há muitos processos efetivos de interpretação; há também muitos mundos da interpretação, na medida em que há diferentes relações entre as interpretações" (ARALDI, 2002, p.10). Sendo assim, à medida que haja o uso da palavra conhecimento, por exemplo, e que ela signifique apenas que o mundo é passível de se conhecer, e não obstante se torne conhecível, nisso não há problema algum. Mas seu significante não deve apenas se bastar em conhecer o que já se é conhecido, aquilo que não tem significado por trás de si. Para Abel, a "interpretação não significa, portanto, somente um procedimento complementar

do explicar e do conhecer" (ABEL, 2002, p.21). A melhor opção seria pensar que desse mundo conhecido há incontáveis significações, com um leque de infinitas perspectivas.

Para o perspectivismo nietzschiano, o modo de experimentar o que se denomina real no mundo, vincula originariamente o homem e sua interpretação com e a coisa a ser interpretada. Desde cedo, o jovem Nietzsche, compreende o pensamento que pretende fortalecer uma possível concordância entre a palavra e coisa seja uma falsificação, apenas uma "designação uniformemente válida e obrigatória" (NIETZSCHE, 2004, p.66) da qual há inserção contextualizada com o propósito de propiciar ao homem o seu pronunciar, e segundo a tradição, consequentemente facilitar a racionalidade. Neste sentido, a linguagem não é senão resultado de um artifício cujo papel consiste em produzir, para fins utilitários, uma rede de signos, sobretudo gramaticais, capazes de permitir uma relativa sustentabilidade social para o conjunto da espécie humana subsequente à máxima: "*bellum omnium contra omnes*"[248].

Em seus primeiros escritos, antes, portanto de sua formulação do perspectivismo ligado às noções de interpretação e de vontade de potência[249], é clara a distância tomada por Nietzsche à metafísica tradicional na medida em que compreende a verdade como uma criação humana, ou ainda uma fabulação humana. Assim sendo, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche implementa um pensar sobre a implausibilidade, e impossibilidade de exatidão entre as coisas do mundo, e os as vivências humanas e a pluralidade de perspectivas, dado que é indefensável socialmente o aceite de que outros seres compreendam o mundo diferentemente da perspectiva normativa. O que causa

248 Guerra de todos contra todos. Nota do tradutor. (VM §1, p.54).

249 Embora a temática acerca da vontade de potência não seja central em nossa dissertação, ela o é muito importante, sendo assim, gostaríamos de usar das palavras de Araldi para exemplificar a ligação que tal jogo de forças tem com a interpretação: "Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche afirma que a interpretação atua em todo o mundo orgânico: "a vontade de potência interpreta: na formação do orgânico trata-se de uma interpretação: ela (a vontade de potência) delimita, determina graus e diferenciações de potência." [...] "Em verdade, a interpretação mesma é um meio para se tornar senhor sobre algo. (O processo orgânico pressupõe continuamente um interpretar)" (KSA XII, 2 (148)). (ARALDI, 2002, p.12).

revolta em Nietzsche: "vocês não entendem isso? De fato custa esforço entender." (GC §346). Porém, cremos que a filosofia nietzschiana propõe a travessia rumo às novas percepções de mundo, com novas interpretações aos que se prestarem averiguar a genealogia da moralidade, que se sustenta com a linguagem.

A percepção e aceite de uma visão perspectivista, como uma factível formulação do modo de vivenciar a dita realidade, repudia a tradição metafísica, pois as cisões dualistas, tais como: essência e aparência, e sujeito e objeto[250]. Para Nietzsche toda configuração cognitiva, seja ela de vivências, em relação com objetos, ou em relação a outros seres, se dá graças a uma conexão interpretativa, da qual essas relações se tornam possíveis a partir da correspondência ou acontecimento que os constitui na vigência de um processo existencial, temporal:

> Toda a atitude "homem contra mundo", homem como princípio "negador do mundo", homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna - , já rimos, ao ver "homem e mundo" colocados um ao lado do outro, separados tão-só sublime presunção da palavrinha "e"! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de um oposição, uma posição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude de quais, talvez, suportávamos viver – e um outro mundo que somos nós mesmo numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: "Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmo" (GC§ 346).

Esta é a razão pela qual Nietzsche entenderá que todo acontecimento, desde sua origem, é determinado por um elemento interpretativo. Tese que refuta a possibilidade de existência de um acontecimento "em-si", desprovido de natureza interpretativa. Assim, as coisas e a própria percepção de si são

250 Relações que, segundo interpretação de Abel, "só e somente só é verdadeira quando concorda com a parte correspondente da realidade" (ABEL, 2002, p.19).

configuradas segundo o modo em que são apreendidas perspectivamente, "pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas". (GC §374). Portanto, Nietzsche defende que qualquer autoexame cognoscível, inevitavelmente, termina vendo a si mesmo sob seu próprio aspecto perspectivista. Compreendemos disso que esta seja uma possível posição nietzschiana sobre a incapacidade humana de determinar o alcance do caráter perspectivo do seu ser, e não seu "em-si" já pré-determinado e incorporado. Lembramos aqui que, Nietzsche pensa a realidade e a existência humana como devir, isto é, nada é fixo, tudo está em eterno movimento, sendo assim, o que hoje é entendido pelo homem como seu "em-si", amanhã poderá ser outra configuração extremamente diferente, levando se em consideração seus impulsos às vivências que geram novas perspectivas e sua mutabilidade dentro do processo dinâmico do vir-a-ser. Segundo Azeredo: "são os impulsos que interpretam, mas a interpretação mesma não se deixa veicular pelas formas usuais da linguagem que, via de regra, traduzem o vir-a-ser em ser, a multiplicidade em unidade" (AZEREDO, 2002, p.79). Ocorrência essa, incompreensível para os metafísicos carregados de suas teorias concretas que estabilizam a realidade.

> Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização (GC §333).

A interpretação é resultado da observação das vivências, sejam elas unilaterais, como da citação, ou não, o que possibilita o entendimento da dinâmica das forças em relação com outras, produtoras de todo possível acontecimento. Por isso, faz se necessário o homem estar aberto a interpretatção de forma perspectivista, fato que lhe garante ainda, um conhecer legitimável e pessoal. Então, compreender-se-á que não há seres imutáveis e autônomos, e que a causa da interpretação é constituída pelas relações resultantes da luta entre forças. Das belas palavras promissoras de Nietzsche, lemos: "O mundo tornou-se novamente "infinito" para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*" (GC §374).

A instabilidade interpretativa que deve ser tida como provisória em decorrência do devir resulta no entendimento do que para a filosofia nietzschiana é a multiplicidade operante das forças que constituem o modo de ser da realidade e em que estão em jogo os afetos, as socializações, a fala, a historicidade, entre outras inúmeras vivências. Em Genealogia da moral, lemos: "quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olho, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso conceito [sobre ela]" (GM, III, §12, grifo nosso). Por isso, a interpretação tem um laço vindouro com a dinâmica do mundo, que não é senão vontade de potência em processo no devir. É a dinâmica das forças, os antagonismos de impulsos, de forças e as interpretações que garantem ao homem conceber o mundo além e aquém da metafísica. Pode-se afirmar que a teoria de interpretação de Nietzsche não requer fixação, nem a postulação de uma verdade, o quê abala a estabilidade discursiva de qualquer estrutura filosófica normativa, sobretudo, àquelas que constituem doutrinas ou teorias filosóficas num sentido tradicional. Araldi defende que a concepção metafísica que estabeleceu a verdade intimamente ligada ao entendimento da linguagem é, "nessa perspectiva, autodestrutiva, na medida em que busca transcender ou negar a perspectividade e a interpretatividade constitutivas da percepção, da linguagem, do pensamento e das ações humanas" (ARALDI, 2002, p.9). Isto significa uma auto supressão dessas doutrinações.

O importante dessas teorias nietzschiana é a possibilidade do conhecer de outras perspectivas, dado que o autor nada doutrinário dá a "fórmula" para o questionamento sem, porém, impor a sua posição como ímpar e correta. Ele ensina um olhar perspectivista com formatos momentâneos e duração datada[251], estimulando a busca incessante por novas interpretações e novas perspectivas: "ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto" (GM, III, §12). Por consequência, podemos afirmar que

251 Segundo Abel, a maior relevância da teoria da interpretação de Nietzsche sobre a metafísica foi perceber que as verdades são datadas, isto significa que "nascem", "se tornam fortes", "envelhecem e morrem". Sendo assim, se torna totalmente avessa à verdade única e soberana. Nas palavras do intérprete: em um modelo interpretativo "o tempo entra na verdade. A metafísica clássica havia esquecido o tempo e a história". (ABEL, 2002, p.24).

não há um sujeito "em-si", não há o "objeto-em-si", ou um mundo anterior ou além daquele do qual o homem está ou é efetivamente. Nem tampouco um "sentido-em-si" para além da interpretação ou perspectiva própria da experiência humana, dentro, é claro, do processo permanente do devir. A tradução feita por Azeredo de um fragmento póstumo de Nietzsche, diz:

> Que o valor do mundo está em nossa interpretação [...], que as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, [...] que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo o alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas, uma composição (Ausdichtung) e arredondamento (Rundung) sobre uma magra soma de observações. O mundo é 'um fluxo' como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade- pois não existe nenhuma verdade (NIETZSCHE apud AZEREDO, 2002, p.71).

Pelo exposto, deduz-se fundamentalmente, que toda realidade só se dá de modo perspectivista. Tudo está intimamente ligado a uma perspectiva. Donde habita o cerne do pensamento de Nietzsche que está intimamente relacionado à abundância de interpretações, fato esse, que sem dúvida é uma condição necessária da vida.

Acreditamos, pois que sendo a promoção da vida a bússola de toda a filosofia investigativa desse filósofo anti-metafísico, a única resposta plausível decorrente ao nosso ensaio é que somente a intensificação das potencialidades podem valorar as experiências humanas, e delas derivam pluralidades de novas alternativas interpretáveis, rumo à busca por mais potência, isto é, por mais força. Se por acaso, houvesse o contrário do que pretendeu Nietzsche, se suspendessem todos os afetos, não seria "como castrar o intelecto?" (GM, III, §12).

Referências bibliográficas:

ABEL, Günter. "Verdade e Interpretação". Tradução de Clademir Araldi In.: Cadernos Nietzsche. São Paulo, n.12, p.15-32, 2002.

ARALDI, Clademir luís. "Desafios da filosofia da interpretação". In.: Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 08, p. 07-13, 2002.

AZEREDO, Vânia de. "A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais". In.: Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 08, p. 71-89, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. Tradução e notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Genealogia da Moral: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, Demasiado Humano. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Obras incompletas. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. Rio de Janeiro: Abril, 1996b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O livro do filósofo. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 6.ed. São Paulo: Centauro, 2004b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co.,1967-78. 15 vol.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

MARTON, Scarlett. "Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação". In: Verdade e linguagem em Nietzsche. Salvador: EDUFBA, 2014.

MOSÈ, Viviane. "A linguagem, nosso primeiro outro-mundo". In: As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.227-241.

NIEMEYER, Christian (Org.). Léxico de Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. A Genealogia de Nietzsche. Curitiba: Champagnat, 2003.

A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA PUNITIVA E LIVRE-ARBÍTRIO NA GENEALOGIA DA MORAL DE NIETZSCHE

Leonardo Camacho de Oliveira[252]

Inicio esta comunicação enfrentando o que Nietzsche chama de problema do homem[253], ou seja, como criou-se neste ser selvagem a capacidade para memória e, através dela, a sociabilidade. Vemos já de início que tal sociabilidade não comporta para o filósofo contornos de característica inata ou natural ao homem, mas, o tornar-se sociável apresenta-se como tarefa paradoxal, e enquanto tal só pode ser desenvolvido enquanto violentação. É por meio do vínculo entre dor e vivência que esta última é mantida na memória, como diz o próprio filósofo: "'Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória'" (GM II §3). Neste fato reside a brutalidade dos códigos penais antigos e a presença de penas violentas.

Em seguida, o pensador se debruça sobre a noção de culpa, e, interessantemente, a desvincula da noção de livre-arbítrio, o qual seria apenas um desenvolvimento tardio. A noção primitiva de culpa é derivada de uma simples relação credor x devedor, que prescinde de indagações relativas a intenção do agente, pune-se porque o sujeito contraiu uma dívida, a qual compensa-se por meio da dor.

Deveras, a característica mais básica do homem é a avaliação, pois é por meio dela que ele mede a culpa/dívida e o crédito/débito: "Talvez a nossa

252 Graduado em Direito e Filosofia e com Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, contato: leocamacho@globo.com.

253 Para uma investigação interessante neste sentido ver: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

palavra “Mensch” (manas) expresse ainda algo desse sentimento de si: o homem [Mensch em alemão] designava-se como o ser que mede valores valora e mede, como o “animal avaliador”" (GM II §8). Seria esta, então, a característica humana mais básica, servindo, inclusive, para estabelecer suas primeiras relações jurídicas e morais. Estas surgem quanto o homem avalia sua força e a compara com a força alheia, assim fazendo, estabelece quais são seus iguais e quais são mais fracos que ele. Temos, a partir dai dois âmbitos de justiça, um horizontal entre indivíduos ou grupos de igual força e outro vertical entre os indivíduos fortes e aqueles a eles submetidos: "Nesse primeiro estágio, a justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si" (GM II §8).

Notemos que as relações de forma credor x devedor não se estabelecem apenas entre sujeitos, mas igualmente entre sujeito e comunidade. O indivíduo que pertencente a um grupo ou bando desfruta de uma série de vantagens, como proteção de ameaças externas e facilidade para a obtenção de alimento. Estas, contudo, não lhe são gratuitas, demandam deste sujeito contrapartidas e comprometimentos para com seu grupo, e é justamente do descumprimento dessas contrapartidas que surge a figura do criminoso, como aquele que rompe com suas obrigações e, assim, coloca-se em dívida para com a comunidade: “o criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor” (GM/GM II §9). Vemos que da indagação nietzschiana pela origem das relações morais e jurídicas podemos observar o gérmen de significativos conceitos chave para se pensar a justiça.

Outro ponto central para a investigação genealógica nietzschiana é sua hipótese para o surgimento da má consciência, a qual o filósofo busca afastar de uma possível contradição entre a norma moral de um sujeito e seu agir. Nietzsche afirma que a má consciência teria surgido em virtude da mais radical mudança sofrida pelo gênero humano, a passagem da condição de nômade semisselvagem para a de cidadão sedentarizado e ligado a uma comunidade estável. Uma tal mudança não se deu de forma gradual, mas antes como fatalidade repentina e, por isso, fez com que o homem fosse conduzido a uma

condição contraditória com seus instintos e impulsos. Observemos, o homem nômade possuía toda uma série de impulsos selvagens, fundamentais para sua sobrevivência, estes, todavia, tornam-se, não apenas desnecessários mas prejudiciais a nova forma de vida e na impossibilidade de extravasá-los são eles voltados contra o próprio sujeito: "a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência" (GM II §16). Portanto, decorre de seus próprios impulsos selvagens o chamado sofrimento do homem com o homem. Essa mudança, sem precedentes na forma de vida humana, deixa profundas sequelas e, igualmente, permite uma radical mudança dos valores, a se dar com a revolta escrava na moral.

Antes, contudo, de me debruçar sobre a efetiva revolta cabe compreendermos as respectivas dinâmicas das valorações nobre e escrava. O tipo nobre é o sujeito saudável e forte, capaz, portanto, de alçar a posição de domínio físico sobre os demais, seu juízo valorativo é simples, aquilo que é parecido com ele tem valor, é "bom", e o que é diferente e incapaz de dominar tem valor diminuto, sendo, desta maneira, "ruim". Já o tipo escravo, longe de reconhecer a valoração nobre, a inverte e coloca as virtudes nobres como "más" e suas próprias características como "boas", de modo que repudia os traços saudáveis físicos e privilegia a força espiritual.

É importante que se compreenda como o âmbito espiritual no escravo se hipertrofia[254] Diferente do nobre que atua de pronto e reage de forma direta, não guardando, por isso, rancor e: "sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam" (GM I §10). O fraco tem a reação pronta impedida e acaba por internalizar a reação insatisfeita vingando-se espiritualmente – note-se que tal dinâmica é doentia pois potencializa a reação num caldeirão de bile negra e ânsia de vingança que consome o fraco. O sentimento de base para o escravo é o ressentimento, advindo da ofensa sofrida e, sobretudo, da impotência em reagir a ela. Notemos que é precisamente no

254 Para uma interessante leitura da relação entre o homem do ressentimento nietzschiano e o homem da consciência hipertrofiada de Dostoiévski ver: PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche e o Ressentimento. São Paulo: Editora Humanitas, 2014.

momento em que o ressentimento se faz criador que o escravo promove a inversão dos valores nobres e operacionaliza sua revolta:

> A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (GM I § 10).

Veja que o sacerdote asceta, peça chave nesta inversão de valores, tomará proveito da condição degrada do tipo nobre pós desenvolvimento da má consciência, oferecendo a este, não a cura, mas uma explicação para o seu sofrimento. Ele o faz por meio da doutrina do pecado original – o homem sofre, pois tem uma dívida inata para com Deus. Desta forma, o ideal ascético coopta os que outrora foram os mais saudáveis e fortes criadores da justiça – aquela justiça primária de que falamos anteriormente. É assim que eles se submetem ao discurso do "'pecado' – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da 'má consciência' animal" (GM III § 20).

Por certo, também o tipo fraco é seduzido pela retórica do ideal ascético. Não obstante, neste caso a sede a ser aplacada é decorrente do ressentimento, que fomenta neles uma busca incansável por culpados, a qual tem um potencial destrutivo para o rebanho. A resposta é dada concedendo aos fracos o grande culpado, eles mesmos, pois são igualmente seres pecadores e maculados:

> "Eu sofro: disso alguém deve ser culpado" – assim pensa toda a ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si! [...] (GM III § 15).

Mas o ardil supremo a ser maquinado pelo ideal ascético está ligado ao livre-arbítrio, o qual apenas agora irá adquirir papel preponderante[255] Para o filósofo

255 Investigação paralela que, no entanto, contribui para a tese nietzschiana do desenvolvimento tardio do livre-arbítrio encontramos em Giogio Agamben, que na obra O reino e a glória, mostra com acuidade a "opção" dos padres da Igreja pelo livre-arbítrio

a noção de livre-arbítrio advém de um hábito linguístico de constante busca por sujeitos, sempre que o homem se depara com um predicado, busca pelo sujeito. Assim constitui-se a crença de que por trás de qualquer acontecimento sempre subjaz um sujeito que a ele deu causa. É desta forma que o homem apreende a separar o "ser" do "agir" e, justamente, entre este ser e agir que se coloca o livre-arbítrio, através da ideia de que o "ser" é dotado da qualidade de poder agir ou não agir, sendo, portanto, livre. Para o filósofo toda esta argumentação não passa de uma ficção, a ficção do livre-arbítrio que decorre da ficção do sujeito – na efetividade o ser não se separa do agir: "não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer; do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo" (GM/GM I §13).

Precisamente desta crença no sujeito livre é que o ideal asceta consegue imputar ao forte – que é tipo profundamente nocivo ao rebanho e sua integridade – o fato de ele ser forte, e, com base nisso, puni-lo, sem mais razão que pelo simples fato de ser quem ele é. Destarte, surge toda uma concepção de justiça fundada no livre-arbítrio, na qual o fundamento último do punir é a pretensa liberdade que o punido teria de não agir. Esta é a justiça criada pela moral do ressentimento, a qual assenta-se solidamente sobre o desejo de vingança do fraco, vejamos um exemplo desta atitude, retirado por Nietzsche da boca de um dos Padres da Igreja:

> Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num fogo só. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de que se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes (governadores das províncias), perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! (GM I § 15).

em desfavor da doutrina profana do destino.

Uma vez estabelecido o surgimento e desenvolvimento desta justiça nascida do ressentimento, o pensador indaga por qual ideal poderá lhe fazer oposição. O ponto de grande relevo é o fato de a ciência não figurar entre os candidatos, pois ela seria mera continuação do ideal a ser enfrentado. A metafísica platônico-cristã estabeleceu a verdade e, consequentemente, a busca pela verdade, como valor fundamental, impondo ao homem o dever moral de buscar sempre pela verdade - surge assim o que o autor chama de "vontade de verdade".

Com efeito, a odisseia epistemológica do homem, até então, não questionou a própria noção de verdade, será, não obstante, ao fazê-lo que colocará em cheque toda a moralidade do ressentimento. Ao chegar a indagação sobre o valor da verdade, o homem acabará por colocar em questão o fundamento último de sua moral, da própria moral que fomenta sua busca e, em respeito a honestidade intelectual que aprendeu como virtude, se verá ele forçado a refutar esse fundamento e com ele toda a moralidade deste emanada. A autossupressão da moralidade se coloca e traz consigo a porta aberta para o niilismo.

Uma vez que chegamos ao niilismo, cabe a busca pelo que está além dele. Nietzsche não nos traz uma concepção clara de justiça punitiva pós moral do ressentimento, no entanto, podemos encontrar alguns indícios, que quiçá podem servir de guias para uma justiça para além do ressentimento. Um primeiro indício que podemos trabalhar surge da crítica nietzschiana a Dühring, em que o foco da justiça deve ser a imposição de um acordo e não simples reação: “justamente a luta contra os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do pathos reativo e impor um acordo” (GM II §11). A noção de impor um acordo aponta para um caminho diverso do da mera retribuição, a justiça então seria dotada de contornos restaurativos de composição e apaziguamento de conflitos, e não de uma maquinal retribuição, que só faz acirrar os ódios sociais.

Outro ponto interessante é a chamada autossupressão do direito. Para o filósofo a punição tem um papel importante no fortalecimento dos laços sociais, sobretudo, no momento de formação de uma comunidade. Todavia, a medida que os laços sociais se aprofundam e fortalecem a pena deixa de ter papel tão

relevante e é suavizada, chegando ao ponto, especula o filósofo, de ser mesmo suprimida e transformada em graça.

Encerro a comunicação com a apresentação de um indício final: a desconstrução do mito de que a punição fortalece a noção de dever para a pessoa do punido. Em verdade, o que se dá é uma relativização e flexibilização dos deveres morais sociais, pois o sujeito punido é submetido a toda uma série de práticas proibidas no convívio social, ele vê, portanto, que ações criminosas são de fato praticadas pela própria comunidade:

> Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível em si: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência: espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores, e mais aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassínio, tortura, tudo próprio dos diversos tipos de castigo – ações de modo algum reprovadas e condenadas em si pelos juízes, mas apenas em certo aspecto e utilização prática (GM II §14).

Vemos, não obstante, o quão nefastos são os efeitos da punição na pessoa do punido, tendo ainda como atenuante no diagnóstico nietzschiano o seu contexto social relativamente pacífico. Nós, que escrevemos do novo mundo, observamos uma contradição ainda mais brutal, pois em países com taxas assustadoras de pobreza e ainda assombrados pelo espectro da escravidão, temos uma massa de pessoas que em nada usufruem das benesses da vida em sociedade, como saúde, educação e segurança e, que em muitos casos, tem sua primeira relação com o Estado na qualidade de "criminosos" e submetidos aos mais bárbaros suplícios, os quais, no entanto, possuem todo o ar de oficialidade e o timbre estatal. Outro resultado não pode advir que a "produção" de uma total desilusão com a eficiência estatal e uma revolta que se reflete na completa desumanização desses excluídos supliciados.

Em conclusão acredito ter lançado aqui pontos fundamentais para se pensar a questão da justiça punitiva. Nietzsche coloca-se como interlocutor privilegiado desta temática, pois traz em sua genealogia um diagnóstico que bem se aplica ao atual quadro de crise enfrentado. Com a ressalva de que o filósofo desconhece a radicalidade que o tema da justiça penal adquire em sociedade periféricas como a brasileira, na qual os antagonismos se acentuam e a questão se complexifica. Inspirados nele, contudo, devemos tomar tal antagonismo como uma tarefa.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE. Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

NIETZSCHE. Genealogia da moral: uma polêmica. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche e o Ressentimento. São Paulo: Humanitas, 2014.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CARÁTER ANTIPOLÍTICO DE NIETZSCHE: A PRIMAZIA DA CULTURA EM OPOSIÇÃO A POLÍTICA MODERNA

Wagner França[256]

A cultura deve seus valores mais elevados aos períodos de fraqueza política.
(HH §465)

Todas as grandes épocas da cultura foram, politicamente, épocas pobres"
(Nachlass/FP setembro de 1888 19 [11).

Este trabalho tem o intuito de elencar algumas considerações sobre o pensamento político de Nietzsche, sem a pretensão de esgotá-lo ou de posicionar o pensamento nietzschiano em alguma corrente clássica da reflexão política. Pretende-se, contudo, apontar algumas críticas e possíveis 'soluções' concernentes a essa temática, salientado como o pensador compreende as concepções de 'pequena política' e de 'grande política', esta última refere-se a uma concepção ampla de cultura englobando o aspecto político. A estrutura referente ao pontos constituintes desse texto, assim como seus movimentos, pretendem elucidar como Nietzsche compreende as noções de hierarquia, aristocracia, Cultura e Estado, bem como no tocante ao surgimento da moralidade essencial na sua compreensão da política européia do XIX. Entretanto não pretendemos apenas nos deter em uma exposição exegética

256 Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

desses pontos, mas sim, averiguar em que sentido sua crítica a politica moderna é pertinente atualmente; bem como contextualizar que os principais pressupostos políticos do ocidente, apesar da reflexão política contemporânea considerar a inviabilidade dessa correlação, são oriundos de instâncias de cunho religioso/dogmático.

A partir dessas afirmações, devemos abdicar a Nietzsche o estatuto de pensador político como o próprio parece nos incitar, ou talvez porque não propunha nenhuma teoria e nenhum programa político apropriado? Ou, ao contrário, seria possível apontar em seus escritos teses, "ideias" especificamente políticas? Para responder tais questões deve-se primeiramente analisar como o filósofo compreende a noção de política na segunda metade de século XIX e mesmo no interior da história da Filosofia. Para tal, alguns escritos de Nietzsche se fazem importes nessa perspectiva, a saber: os textos do segundo período[257], marcados pelo 'filosofar histórico', onde julga encontrar os elementos formadores constituintes do Estado e dos valores democráticos assentados no ocidente, tais como a Liberdade, responsabilidade, normatividade, subjetividade e justiça, para posteriormente averiguarmos nos textos do último período, indícios do que entende por 'grande politica'.

Nietzsche caracteriza-se como um pensador "antipolítico" no último estágio de seu período tardio. Nos seus escritos existem diversas declarações que abrangem a esfera política, dentre as quais muitas carecem de aprofundamento conceitual, e outras parecem ao menos descrever as grandes linhas do que o próprio filósofo compreende como política. Esta concebida como aquela onde os indivíduos são postos hierarquicamente no interior de uma comunidade, concedendo a primazia dos indivíduos ao invés do prevalecimento do Estado e dos valores democráticos, como veremos. Tais valores conduzem em última instância à "igualação" e, por conseguinte, à "mediocrização" do homem moderno. O pensamento político nietzschiano, grosso modo, ambiciona a

257 A tradicional divisão dos períodos de Nietzsche, aqui adotada é mencionada por Scarlett Marton em sua obra "Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos", a saber: de 1870 a 1876 – 1º período ou período romântico; de 1876 a 1882 – 2º período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 – 3º período, ou período da transvaloração.

primazia dos valores de tipo "aristocrático", sendo entendido por Nietzsche como uma instância naturalmente assimilada no homem para exercer a 'grande política'; o que remete a exigência de novos valores, sendo estes não somente intelectualmente pensados, mas incorporados. Com a intensão se satisfazer a proposta do trabalho, o mesmo possui dois movimentos, um primeiro abordando a 'pequena política' e um segundo dedicado a 'grande política'.

Considerações iniciais sobre a 'pequena política'

Para o filósofo toda teoria política como sua própria noção está fundamentada no privilégio da comunidade em detrimento da individualidade daqueles que a constituem, "o cuidado do todo deve prevalecer sobre aquele de suas partes" (DENAT, 2013, p.49). A partir de perspectivas idealistas desde Platão[258] e intensificadas pela modernidade, a política pode ser identificada como o cuidado ou a manutenção do bem comum, do qual todo interesse particular está sujeitado em prol da comunidade. Concomitantemente a comunidade defende-se com um constante cuidado de proteção e conservação de seu status quo, pois é pensada na coletividade de seus indivíduos como uma comunidade particular e distinta das outras, necessitando por isso de sua preservação. Tais preferências basilares que norteiam permanentemente as formas clássicas da reflexão política constituem dois modos de pensar essa problemática a partir de Nietzsche, de um lado, pensar a esfera política moderna/contemporânea como consequência de uma necessidade de simplificação, pois é mais simples pensar a suposta unidade do todo que a singularidade de cada indivíduo; por outro lado, como resultado de uma

258 Segundo Nietzsche, a filosofia desde Platão passou a ser pensada, estruturada e fundamentada pelo ideal, isto é, um pensamento caracterizado como ciência primeira por ter como objetivo, a demonstração de um princípio fundante de todos outros princípios e posteriormente com a ascensão do cristianismo, essa característica, consolida-se como modo de pensar hegemônico no ocidente, pois admite, em seu cerne argumentativo, a existência da substancialidade e da universalidade de instâncias como a razão, a verdade, o conhecimento, a justiça e a liberdade, por exemplo, sendo essas noções centrais na história do pensar. Talvez a mais importante dentre estas, no interior da filosofia ocidental é a plena capacidade racional atribuída ao homem, ou seja, a razão enquanto faculdade independente do corpo, podendo intervir neste livremente na

necessidade de proteção da comunidade, que ao supervalorizar o todo, adquiri a capacidade de se proteger de indivíduos mais potentes, estes compreendidos pela política vigente que prioriza o todo, como maus, perigosos e imorais. Essa perspectiva tende enfim, a aniquilar a possibilidade de toda efetivação de qualquer singularidade, de toda exceção, em suma, abolir tudo que há de mais individual no homem:

> Parece agora que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adaptar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo consistem em sentir-se como um membro e instrumento útil do todo; [...] Não se quer nada menos – quer se confesse ou não – do que uma transformação radical, e mesmo enfraquecimento e supressão do indivíduo: não se cansam de enumerar e acusar tudo que há de mal e hostil, de perdulário, de dispendioso [...] (M/A §132)[259].

Nietzsche afirma que a debilitação progressiva dos indivíduos por meio de sua uniformização tem como consequência última o enfraquecimento do todo; o

relação de mando e obediência, ao sujeitar os impulsos no homem. Da mesma forma, a inteligibilidade de verdades absolutas, somente pode ser fundamentada ou 'acessada' por meio da razão. Nessa perspectiva, tanto o fundamento ultimo da ação, quanto as pretensões absolutistas de verdade, seriam determinadas pela razão ou em última instância engendradas por ela. Tal posição é retirada de "Para Além de Bem e Mal" (BM. §191) (NIETZSCHE, 2002, p.91), onde lê-se: "Platão, mais inocente nessas coisas, e despido de astucia plebéia, quis, com toda a energia – a maior energia que um filósofo já empregara! – provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a "Deus"; e desde Platão todos teólogos e filósofos seguem a mesma trilha".

259 Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche, a proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Será utilizada a versão online das obras editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português acrescidas do algarismo indicando o respectivo aforismo, tal como é adotado como convenção no periódico Cadernos Nietzsche, a saber: MAI/HHI – Menschiches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1)) – 1878; M/A – Morgenröte (Aurora) – 1880-1881; FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência) – 1881 e 1886; JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal) – 1885 – 1886; GD/CI – Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos) – 1888; AC/AC – Der Anticrhist (O Anticristo) – 1888; EH/EH – Ecco Homo (Ecce Homo) – 1888.

filósofo a esse respeito sustenta que a tradicional exigência política concernente a noção de bem comum possui uma contradição interna, como exposta no § 43 de Além de bem e mal: "'Bem' não é mais bem quando é o vizinho que a tem na boca. E, desse modo, como poderia haver um 'bem comum'?! A palavra contradiz a si própria: o que pode ser comum sempre tem pouco valor." É a partir desse contexto, a necessidade de compreender a crítica nietzschiana ao Estado considerado como um fim em si, promovendo o bem comum que "não cessa de sacrificar um grande número de talentos superiores no 'altar da pátria' ou da 'ambição nacional" (MA I/HH I). Por essa mesma razão, é necessário, afirma o filósofo muitas vezes, "O mínimo de Estado possível" (MAI/HHI §473,), ou no mínimo, é necessário compreender que: "A finalidade do Estado jamais deve ser o Estado, mas sempre os indivíduos" (NACHLASS, 1876, 17 [17]). É imprescindível entretanto, algumas ponderações sobre a concepção nietzschiana acerca do Estado e de sua formação, no sentido de compreender sua antipolítica.

Nietzsche sustenta que os homens não passaram a conviver em sociedade por intermédio de um contrato ou alguma disposição interna para a sociabilidade. A visão nietzschiana de formação do Estado não possui caráter contratualista ou naturalista para o exercício da política; a própria definição do surgimento do Estado e da moralidade, em Nietzsche provém da coerção, da força e do modo como foi imposta a partir de um processo imperioso que promoveu, e ainda promove no homem, a crença ilusória de uma tendência natural para viver em sociedade, como sustenta Nietzsche:

> A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama virtude (MAI/HHI §99).

Itaparica reconstrói esse processo coercitivo envolvendo o aspecto coercitivo da moralidade defendendo que "a passagem para o estado não se dá pelo contrato, mas pela coerção, e com ela vemos o caminho que leva à moralidade: coerção (para evitar desprazer e provocar bem-estar) ⟶ costume ⟶ obediência

livre (racional) → quase instinto (hábito) → prazer nas ações "boas" (virtude)" (ITAPARICA, 2013, p.76). Como exposto, a história dos sentimentos morais converge na relação de bem-estar, o que não difere de uma posição estritamente egoísta, segundo o filósofo. Assim, a tradição metafísica historicamente empreendeu justificar e fundamentar as qualidades humanas e o conhecimento sob a esfera do transcendente, dissociando qualquer elemento humano, de cunho fisiológico (prazer/desprazer) como fundamento último.

Esse aspecto em assumir o exercício da moralidade como algo relacionado ao hábito tornou possível a Nietzsche refletir pela via oposta, ou seja, pela própria análise dos elementos fundantes da moral, questionando porque o contrário não seria aceitável. O que faz de algo dito como imoral, errado e ameaçador, contrariando os costumes uma vez estabelecidos pelo hábito? A linha argumentativa exposta por Nietzsche para responder essa questão, sustenta que:

> Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa: isto é, quando se trata da autoconservação! (MAI/HHI §102).

O filósofo identifica que a moral e o Estado provém do hábito estimulado pela autoconservação, remetendo em última instância a relação de prazer e desprazer. Para Nietzsche o Estado e a moralidade se exercem e se mantém pelo critério de convergência das ações produzirem prazer tanto no indivíduo como no grupo, nesse caso, devem refletir os costumes de uma comunidade moral, por meio de ações "boas", "agradáveis", "uteis" e "prazerosas". Para o autor de

Humano, demasiado humano, essas 'qualidades' não possuem lugar no escopo crítico de sua metodologia filosófica que tem por base compreender essas questões primeiramente a partir da psicologia para posteriormente englobá-la em uma noção abrangente de fisiologia[260].

Não acusar eventos naturais de imorais, para Nietzsche, remete a crença na substancialidade e na realidade metafísica da vontade livre do homem, por isso aquele que age de forma 'errada' ou 'maldosa' é identificado como imoral, pois poderia ter escolhido de outro modo, o que não acontece com eventos naturais. Nietzsche ao comparar ações morais e imorais, radicaliza essa questão afirmando que "se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral (Unmoralische): causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir uma desgraça pessoal" (MAI/HHI §104). Os atos envolvendo aspectos da 'legítima defesa' para Nietzsche são por definição, ações egoístas que presam a autoconservação, a esse respeito afirma, "todas as "más" ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; sendo derivadas da necessidade e por isso não podem, segundo Nietzsche, serem classificadas como más. "Causar dor em si" não existe, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco "causar prazer em si"" (MAI/HHI §99), o que Nietzsche quer dizer, é que tanto a autopreservação do individuo como de uma comunidade deriva do impulso egoísta para a conservação, que é anterior a qualquer forma de pensamento deliberativo envolvendo um escolha livre. As ações ditas de más, egoístas e incorretas mesmo visando a conservação são compreendidas como erradas e ameaçadoras pela moral vigente, ou seja, é com base no status moral que uma ação é definida de moral ou imoral. Em Aurora, Nietzsche defende esse ponto de vista sustentando que a

260 A fisiologia não pode ser compreendia como a visão da ciência biológica tem desse termo, segundo Frezzatti, o fisiológico em Nietzsche "não pode ser substituído como sinônimo pelo termo "biologia", pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a "fisiologia", nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma "unidade", ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma "unidade" (FREZZATTI, 2004, p.117-118).

imoralidade sempre tem uma conotação perversa ou maléfica quando os indivíduos tendem a realizar ações em seu próprio benefício no sentido de autopreservação, pois, "sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume[261] — afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção" (M/A §9).

De acordo com a perspectiva nietzschiana a 'pequena politica' estrutura-se de modo a impossibilitar a existência de indivíduos que possam agir em conformidade com sua 'natureza'. Superficialmente pode-se pensar que a politica em Nietzsche consiste na efetivação das subjetividades que compõe uma sociedade, onde todos poderiam exercer suas 'vontades' 'livremente' (o que não existe, pois a filosofia nietzschiana tem como 'critério' a hierarquização dos indivíduos como veremos); essa interpretação além de equivocada não abrange a profundidade da crítica nietzschiana ao modo como a sociedade moderna está politicamente estruturada. Para Nietzsche é preciso uma estrutura política mínima capaz de incluir em seu domínio o âmbito pulsional dos indivíduos. O problema apontado pelo filósofo diz respeito a inviabilidade da política moderna englobar as pulsões nas relações entre indivíduos, uma vez que, promove apenas a manutenção do todo e é justamente nesse modus operandi o problema central concernente a decadência do homem moderno, do qual Nietzsche defini como 'doença'.

Nietzsche sustenta a existência de um sintoma que promove a decadência politica do homem moderno, porém este sintoma é resultado de algo mais elementar mais fundamental, sendo a decadência do próprio homem. A supervalorização do Estado, o predomínio tanto das "ideias modernas" quanto dos "ideais democráticos" que são exigências do pensamento igualitário/democrático contra toda ideia de "privilégio" ou de "direitos" particulares, implica na decadência humana em todos seus aspectos, culturais, estéticos e principalmente morais. A decadência seria o resultado de um processo no qual os valores humanos estão assentados num além-mundo, em suma são estritamente metafísicos inviabilizando, segundo Nietzsche a

261 Sobre esse aspecto referente a eticidade e o processo de formação da moralidade, indicamos o estudo da Prof. Vânia Azeredo intitulado "Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem", publicado na revista *Dissertatio* n.25.

possibilidade do Humano satisfazer suas potencialidades. O valor atribuído à compaixão, ao altruísmo contra todo egoísmo, contribuem para fazer do homem um "animal de rebanho" (JGB/BM §202). A democracia vigente na Europa é entendida por Nietzsche "não somente uma forma de decadência da organização política, mas uma forma de decadência, isto é, de diminuição do homem, de sua mediocrização e de rebaixamento de seu valor [...]" (JGB/BM §203). Nesse sentido, podemos elucidar essa problemática com uma analogia entre doença e sintoma/causa; o sintoma segundo o filósofo pode ser entendido como a manutenção e supervalorização dos valores democráticos ocasionando a doença do homem moderno, seu apequenamento e 'castração' de suas potencialidades. Segundo Nietzsche o filósofo necessita radicalizar essa questão, fornecendo a fonte do sintoma, nesse caso os supostos "ideais" políticos que apenas prolongaram os "valores eternos" conduzindo à decadência do homem. Dessa forma, no que concerne a esfera política, esta não deve ser mais considerada como um domínio plenamente autônomo, tendo um sentido próprio, um télos como uma potência de transformação do homem, no sentido de melhorá-lo, mais ainda, de conduzi-lo a boa convivência ou a alguma 'paz perpétua'. Em Nietzsche o campo público deve ser apenas considerado como símbolo para avaliar o complexo dos valores basilares constituinte, do que Nietzsche denomina como "complexo de cultura".

Considerações sobre a 'grande politica'

Para superar a 'doença' diagnosticada da cultura ocidental, Nietzsche não exige somente pensar "um aquém da comunidade política, mas ele nos convida, pelo contrário, a refletir um além: se é preciso, por um lado, pensar menos que o Estado (os indivíduos, sua hierarquia), é preciso também pensar mais que o Estado" (DENAT, 2013, p.63), ou seja, a Europa. Tal continente que compartilha valores platônicos/cristãos semelhantes, dentre os quais as diferenças entre as nações são meramente aparentes. Os esforços de Nietzsche e sua reflexão impedem a recusa de toda forma de política convencional perscrutada pela tradição filosófica. Nietzsche exige o surgimento de uma "grande política"

(JGB/BM §208) englobando o domínio subterrâneo instintivo/pulsional formadores de toda e qualquer ação humana, ou seja, o vir-a-ser do homem.

A proposta de Nietzsche implica pensar um sentido radicalmente novo em política, que carece de um aprofundamento que o próprio filósofo não forneceu em seus escritos. Contudo pode-se abordar essa questão doravante o que foi publicado pelo pensador, e isso requer adentrarmos em duas concepções caras a filosofia nietzschiana, a saber as noções de hierarquia e "natureza aristocrática".

No que concerne a hierarquia[262] esta vincula-se a noção de vontade de potênci[263], essencial no entendimento do pensamento nietzschiano. Essa noção de forma geral estabelece hierarquias momentâneas através do embate de forças[264], estabelecendo hierarquias do qual tanto o âmbito orgânico, quanto o

262 Em termos da 'grande politica' Nietzsche pensa a hierarquia da sociaidade/comunidade nos mesmos moldes do código de Manu. Em O Anticristo o filósofo indica essa relação de como os indivíduos melhor se organizaram no interior de uma comunidade ao afirmar "Estabelecer um código como o de Manu significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se perfeito — ambicionar a suprema arte da vida. Para isso, deve ser tornado inconsciente: eis a finalidade de toda mentira sagrada. — A ordem das castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de leis naturais66 de primeira categoria, sobre as quais nenhum arbítrio, nenhuma "ideia moderna" tem poder. Em toda sociedade sã se distinguem, condicionando um ao outro, três tipos de diferente gravitação fisiológica, dos cada um tem sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição. A natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres — estes sendo o grande número, e os dois primeiros, a elite" (AC/AC §57)

263 A vontade de potência possui uma importância basilar no pensamento de Nietzsche. Através deste conceito o filósofo propõe uma nova concepção de mundo, ou seja, uma nova proposta de compreender o todo existente e a existência humana sob um único registro intitulado pelo filósofo de vontade de potência. O filósofo alemão introduz tal conceito na obra Assim falava Zaratustra; nesta obra Nietzsche vinculava a vontade potência apenas ao mundo orgânico; entretanto no fim do período tardio de sua atividade intelectual, Nietzsche sustentava que até mesmo o mundo inorgânico é repleto de vontade de potência. Assim, o domínio dos seres vivos, bem como a esfera do que chamamos de "matéria", segundo o filósofo, é repleto de vontade de potência. Nietzsche assim torna admissível a possibilidade de inserir na filosofia um conceito, abrangente o suficiente com a pretensão de esclarecer o todo existente, desde o orgânico ao inorgânico que são segundo Nietzsche, expressões da vontade de potência.

264 As forças segundo Patrick Wotling são uma expressão particularizada da vontade potência. A força é assimilada ao instinto ou à pulsão; para Marton a força só existe no

inorgânico são formados, constituindo um pensamento estritamente cosmológico[265]. Deve-se salientar ainda que a noção de hierarquia em Nietzsche não possui nenhum vínculo com qualquer tipo de pensamento que sustente a igualdade de todos. Tal noção está associada a uma hierarquização de 'espíritos' da ordem do natural, obedecendo a dinâmica do vir-a-ser, formando aquilo que Nietzsche denomina de 'natureza aristocrática do espírito'. E aqui é mister outro esclarecimento, a fim de precaver equívocos interpretativos. A noção de aristocracia em Nietzsche não diz respeito a um indivíduo forte financeiramente, como comumente pode ser entendido, uma vez que, aristocrata, nobre, forte e afirmador possuem o mesmo grau de equivalência no pensamento do filósofo; então qualquer tentativa interpretativa de remeter o nobre nietzschiano a uma concepção envolvendo instâncias do mundo capital/financeiro, incorre em grosseiro erro interpretativo dos escritos de Nietzsche; o mesmo ocorre em associar esse pensamento a um tirano ou qualquer forma de imposição patriarcal. O aristocrata nobre nietzschiano vincula-se com um tipo de indivíduo fisiologicamente forte o bastante, capaz de assimilar diversas formas de perspectivas, sem recair no assim chamado ressentimento, trata-se de pensar uma cultura forte, elevada e aristocrática. A noção de aristocracia, em outras palavras, não designa aqui simplesmente um modo de organização política, mas certo tipo de valores assumidos que induz nos indivíduos e em relação a eles uma forma de pensamento e de comportamento que poderia finalmente se manifestar, entre outros, no campo político. Dessa forma a hierarquia em Nietzsche, abarca e engloba as noções de aristocracia e fisiologia, estando todas essas noções inter-relacionadas; aqui brevemente esclarecidas.

Outro fator determinante na composição da noção de 'grande política' em Nietzsche é sua noção cultura. Para o filósofo somente no interior de uma

plural; não é em si mas na relação com outras, não é algo, mas um agir sobre, formando campos de força instáveis denominados quanta dinâmicos, esses quanta dinâmicos agem em relação com outros quanta dinâmicos; nas palavras de Nietzsche: "um quantum de força é um quantum idêntico de pulsão, de vontade, de produção de efeitos – mais ainda, não é absolutamente outra coisa senão, justamente, esse impulsionar, esse querer, esse próprio produzir efeitos e, se parece outra coisa, é somente pela sedução enganadora da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela estão petrificados)." (GM 1, § 13.), (NIETZSCHE, 2009, p.36).

cultura forte hierarquicamente estruturada a grande política pode emergir, não como algo pensado/deliberado, mas surge do íntimo cultural de forma natural. A rigor Nietzsche inverte o processo como compreendemos atualmente, uma vez que, a cultura é estabelecida por diretrizes políticas das mais variadas formas de governo, para o filósofo essa abordagem deve ser invertida, a política estrutura-se de acordo com a cultura; é em decorrência do aspecto cultural de um povo que o domínio político surge. A política entendida pelo filósofo é apenas a expressão de determinado tipo de valores estabelecidos pela cultura, onde a possível modificação para esse registro político apenas resulta da transformação das concepções políticas vigentes, por meio da assimilação e incorporação de valores que não os usuais. O questionamento acerca dessa problemática implica esclarecer como um âmbito político dominado por séculos pelos valores democráticos, seria capaz de remodelar a forma de pensar sua esfera política e cultural, nos moldes como pretende Nietzsche?

Para responder essa questão, o filósofo aponta que tal tarefa não pode ser realizada de forma repentina ou abrupta, isenta de uma revolução brutal: tal mudança deve satisfizer um processo de longo prazo:

> É necessário administrar o remédio em doses menores, mas incansavelmente e por longos períodos! O que se pode criar de grande de uma só vez! Nós nos guardamos, dessa forma, de trocar, com precipitação e violência, por uma nova apreciação de valor das coisas, o estado da moral que estamos habituados – não, queremos continuar viver por muito tempo nesse estado antigo – até que, provavelmente bem depois, nós tenhamos nos dado conta

265 Reconhecemos a importância do trabalho de Scarlett Marton em esclarecer a presença de uma cosmologia no pensamento de Nietzsche em sua obra Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, tanto no sentido de compreender a visão de mundo do filósofo, quanto ao esclarecer o critério de valoração empregado por Nietzsche. "É no âmbito cosmológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda a parte. Contudo, quanto trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é ele que constitui o elo central entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem ás ciências do espírito" (MARTON, 2010, p.102-103).

> que a nova apreciação de valor tornou-se, em nós, a potência preponderante e que as pequenas doses, às quais devemos nos habituar desde agora, colocaram em nós uma nova natureza (M/A §534).

A filosofia nietzschiana, como exposto, não vincula-se a uma filosofia estritamente destrutiva; ao contrário, ao rejeitar a "precipitação e violência", às perigosas "tentativas destrutivas", Nietzsche pensa um modo de alternância e de substituição a longo prazo. Essa fórmula pode ser encontrada na de Gaia ciência, onde afirma: "é somente enquanto criadores que podemos aniquilar!" (FW/GC §58). Porque não se pode criar nada de grande de uma só vez, "uma lógica da transformação e da lenta re-criação se revela necessária. Ora, uma tal lógica de re-criação não pode se efetivar a partir do nada" (DENAT, 2013, p.67). Tal perspectiva implica as circunstâncias políticas/culturais vigentes atualmente, "para que surjam os filósofos legisladores do amanhã, os espíritos livres que devem, refletir sobre "as condições para o seu surgimento, que deveriam em parte criar, em parte explorar", e, para sua obra de cultivo [élevage], o filósofo deve saber usar também "as condições políticas e econômicas de sua época" (JGB/BM §203). A "grande política" não vincula-se a um "programa" sistematicamente determinado, ela resulta de uma forma de cultura onde a política seria uma instância resultante do modo como tais indivíduos vivem, não possuindo o caráter de estado democrático liberal, no sentido mais forte do termo. Em conformidade com seu pensamento, apesar de Nietzsche não ser sistemático, seus escritos compõem um corpus filosófico coerente. Isto fica claro ao compararmos outros dois conceitos importantes em Nietzsche com a reflexão política, a saber a pequena razão e a grande razão; analogamente a primeira vincula-se a 'pequena política' possuindo como diretriz básica a manutenção dos valores democráticos, ordenados pelo pensamento estritamente racional; a segunda diz respeito a 'grande política e envolve o aspecto pulsional das ações e mesmo a próprio constituição fisiológica dos indivíduos, sem a necessidade de recorrer a deliberações ou a racionalidade prática no agir, ou seja, a 'grande política' engloba o aspecto pulsional na

hierarquização da sociedade sob o registro do necessário[266], sendo fruto da constituição de seus indivíduos em decorrência de certa cultura forte.

O caráter "antipolítico" da reflexão nietzschiana deve ser considerada enquanto recusa da tradicional visão política existente desde a modernidade, visando a 'grande política'. Nesse sentido para questionar os valores dos quais Nietzsche está inserido, o filósofo se distancia desse contexto político, contudo, não se exclui definitivamente dessa mesma comunidade, pois é preciso que deva ter relações com a mesma para melhor lhe interrogar, estando "fora do comum"; "da mesma forma que o médico não poderia fugir de seus doentes e da doença, o filósofo deve estabelecer relação com aquilo mesmo que ele pretende colocar em questão para avaliar" (DENAT, 2013, p.52). Se Nietzsche tenciona estar de certa forma "afastado" do domínio político, ou seja, não se submeter aos valores vigentes, tal "afastamento" só pode ser relativo; deve ser a condição de possibilidade da interpelação filosófica, e não o olvidamento e a repulsa absoluta concernente a questão política.

Nietzsche pretende radicalizar a discussão entorno da política estendendo sua significação em prol da "grande política" superando as noções de Estado, de nação, ou ainda de poder político que compõe a 'pequena política', vigentes no ocidente de modo a estabelecer uma reflexão acerca das possibilidades de uma legítima transformação da comunidade humana, entendida em seu sentido mais amplo, mais natural. Na história podemos averiguar que certos valores

266 O necessário para Nietzsche envolve a impossibilidade da contingência, pois se configura a partir da vontade de potência, onde, cada centro de força é estabelecido em relação a outros centros de força, inexistindo um evento ao acaso. Conforme o fragmento póstumo, onde Nietzsche sustenta a impossibilidade de um evento acontecer pela contingência ou pelo caos, afirmando que "a absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, não é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa que não precisamente essa força determinada; de que ante um quantum de resistência de força não se expressa de outro modo que não como correspondente a sua própria força – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia." (Naschlass/FP Outono de 1887, 10[138]). Não se pode confundir o significado concedido pelo filósofo a sua concepção de necessário, como algo previamente estabelecido dotado de uma intencionalidade externa ao mundo, concebidos por artífices como: Deuses, o Demiurgo platônico, o Gênio maligno cartesiano ou O Absoluto de Hegel#, por exemplo.

atualmente reconhecidos como verdadeiros não existiam em épocas de outrora; a palavra 'culpa' e livre-arbítrio sequer existiam no contexto Grego, por exemplo, e mesmo em outras culturas antigas não há indícios da existência dessas terminologias e de suas efetividades no âmbito prático ou político. Para Nietzsche tais valores foram introjetados na cultura através do longo processo de moralização do ocidente após a queda do império romano, promovida especialmente pela interpretação judaica/cristã de mundo, com todos os valores eternos e imutáveis que o sustentam, a saber: a igualdade, liberdade, responsabilidade, culpa, justiça, compaixão, caridade, fraternidade, bondade e maldade, ou seja, valores gregários decadentes.

Do mesmo modo que o filósofo ao criticar a Filosofia coloca-se a par da mesma, ou seja, mantém um afastamento da concepção tradicional filosófica, sem, entretanto, renunciar a ser filósofo. Nietzsche sustenta que para criticar a significação usual da política, todo filósofo preocupado com essa temática deve se afastar de seu próprio contexto político, pois assim pode refletir profundamente as condições politicas no qual está inserido, em suma: para Nietzsche, o filósofo deve ser compreendido como aquele indivíduo caracterizado como antipolítico, se este pretender um pensamento autenticamente político, isento de valores decadentes.

Referencias bibliográficas:

ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

AZEREDO, Vânia Dutra de. "Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem". In: Dissertatio n.25. p.73-90. Pelotas: UFPel, 2007.

BENOIT, Blaise. "Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução". In: O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. p.212–232. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRUSOTTI, Marco. "Tensão: um conceito para o grande e para o pequeno". Trad. de Rogério Lopes. In: Dissertatio, n.33. Pelotas, inverno de 2011, p.35-62.

DENAT, Céline. F. "Nietzsche ou a "política" como 'antipolitica'". In: Cadernos Nietzsche n.32. p.41–71. São Paulo: GEN, 2013.

FREZZATTI, Wilson. A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

ITAPARICA, André. Nietzsche: Estilo e moral. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

MARTON, Scarlett. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. Aurora: Reflexões sobre preceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1875) (Vol. I). Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV). Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. "Os Pensadores").

WOTLING, Patrick. Vocabulario de Nietzsche. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

WOTLING, Patrick. Nietzsche e o problema da civilização. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

POR UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE ARENDT E OS TEMAS DA FILOSOFIA DO DIREITO[267]

Eduardo Jose Bordignon Benedetti[268]

Introdução

A reflexão *arendtiana* acerca do Direito baseia-se nas experiências totalitárias, principalmente as ocorridas entre 1930 e 1945 , nas quais o ser humano foi destruído moralmente, em sua personalidade jurídica e também fisicamente. A destruição da personalidade atingiu não apenas os judeus, mas também minorais como ciganos, prostitutas e homossexuais que, por não estarem contemplados nos critérios de pertencimento ao estado-nação,[269] não estavam abrangidos entre os sujeitos de direitos e de obrigações.

267 sse trabalho é fruto parcial do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "Sacudir o Fardo e (re)inventar o Fio": o Direito e a Política a partir do pensamento de Arendt (2015), submetido a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e orientado pela Profa. Dra. Sônia Maria Schio.

268 Graduando em Direito na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Membro do Grupo de Estudos Hannah Arendt (GEHAr /IFISP /UFPel). E-mail: eduardoj.benedetti@gmail.com.

269 O estado-nação, tal qual estabelecido na Europa após o século XIX, resultou da combinação de dois fatores: nacionalidade e Estado, expressões distintas que acabaram se tornando sinônimas. Conforme Arendt: "As nações adentravam a história e se emancipavam quando os povos adquiriam a consciência de serem entidades culturais e históricas e a de ser o seu território um lar permanente marcado pela história (comum, fruto do trabalho dos ancestrais, e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum. Onde quer que surgissem, os Estados-nações cessavam quase que por completo os movimentos migratórios. [...]" (1989, p.259-260).

Apesar de negar o título de "filósofa", Arendt, partindo da observação dos comportamentos humanos em meio ao processo de consolidação dos Totalitarismos, elaborou um modelo filosófico de análise da política. Para compor esse quadro, ela desenvolveu – de maneira esparsa e assistemática – reflexões acerca da Lei, do Direito e da Justiça que permitem uma interlocução com questões atuais da Filosofia do Direito. A partir de seus escritos, esse trabalho busca e explicitar, quais seriam os "fundamentos do Direito", isto é, às "circunstâncias nas quais proposições jurídicas específicas devem ser aceitas como bem fundadas ou verdadeiras" (DWORKIN,1999, p.136), como também seus elementos de efetividade – isto é, a "força do direito - o relativo poder que tem toda e qualquer verdadeira proposição jurídica de justificar a coerção em vários tipos de circunstâncias excepcionais" (Idem).

O pensamento de Arendt conserva sua originalidade, não podendo estar adstrito as categorias tradicionais do pensamento político (direita e esquerda, por exemplo). Em seu pensamento de "raposa"[270] Arendt questiona certos modelos de pensamento, estabelecendo uma maneira de pensar original. Por exemplo, ao invés da dualidade entre juspositivismo e jusnaturialismo - resumida por Lyra Filho (2006, p.28) na contraposição entre as expressões "justo, porque ordenado" (*iustum quia iussum*) e "ordenado porque justo" (*iussum quia iustum*), respectivamente – ela propõe uma concepção de "ordem" como suporte para a ação política e, portanto, acredita que esse debate é ilusório (ARENDT, 1973, p.193).

Assim, a seguir apresenta-se o conceito de Lei[271], especificamente em relação à sua origem (1.2) e suas implicações para a ideia de "Constituição" (1.3). Esse desenvolvimento pressupõe uma leitura conjectural do pensamento de Arendt,

270 Recorrendo à classificação de pensadores proposta por Isaiah Berlin, baseada no verso do poeta grego Arquíloco – "Muitas coisas sabe a raposa; mas o ouriço uma grande" – Lafer (1988, p.15) afirma que Arendt é um ouriço por possuir uma concepção unitária e coerente acerca da ruptura provocada pelo totalitarismo, que opera como um projeto organizador de todo o pensamento arenditano. Por outro lado, é também raposa, "na sua percepção da realidade, que ela encara como ontologicamente complexa e rica nas suas particularidades e contingências" (Idem).

271 Ressalta-se que Arendt utilizou de maneira indistinta os termos "lei", "direito" e "norma" reproduzindo a dubiedade do termo "law". A fim de favorecer a coerência com sua obra,

tendo em vista a metodologia da pensadora que retraça o caminho dos conceitos políticos até as experiências concretas (e geralmente políticas) que originam tais conceitos. Assim, torna-se também possível compreender a extensão da ruptura causada pelos Regimes Totalitários.

A Lei em Arendt: gênese e conceito

Incialmente o termo persona era utilizado para designar a máscara, com uma abertura para a voz, que os atores utilizavam em suas encenações. Em sentido metafórico, os romanos passaram a utilizar o vocábulo para se referir aos sujeitos de direito:

> E os próprios romanos foram os primeiros a usar o substantivo num sentido metafórico; na lei romana, persona era alguém que possuía direitos civis, em contraste agudo com a palavra homo, que denotava alguém que não passava de um membro da espécie humana, diferente, sem dúvida de um animal, mas sem nenhuma qualificação ou distinção específica, de modo que homo, como o grego *anthropos*, era frequentemente usado de modo desdenhoso para designar pessoas não protegidas pela lei (RJ, p.74-75).

Sendo assim, em Roma, quem não é "persona" estava relegado ao conceito de "pessoa natural", isto é, "um ser humano ou homo na acepção original do termo, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos" (ARENDT, 2011, p.141). A dualidade, "persona" versus "*homo*", será fundamental para o diagnóstico acerca da situação dos apátridas, sobretudo na Europa no pós-primeira guerra.[272]

e obedecendo as traduções para o português, aqui opta-se pelo termo lei.

272 As chamadas *displaced persons* surgem na Europa no primeiro pós-guerra, em razão de "fatores econômicos, como a inflação, que corroeu o padrão monetário, e o desemprego, que alcançou proporções fabulosas ao vitimar classes e nações, pois os Estados reagiram a essa situação por meio de políticas nacionalistas que davam preferência ao protecionismo e à autarquia. Estas políticas dificultaram sobremaneira a livre circulação de pessoas, que viram tolhida na sua liberdade de movimento" (LAFER, 1988, p.140).

Arendt propõe um retorno às ideias da Antiguidade, retomando, em sua obra "O que é a política?" (lançada postumamente, em 1993), a diferenciação entre *nomos* (grego) e *lex* (romano). Nesse sentido, no conceito grego, a lei pertence à esfera "pré-política"[273]; o legislador não pertence à polis (podendo inclusive ser estrangeiro) e as leis precisam ser votadas para serem implementadas. Assim, o "fazer da lei" não é responsável, como no caso dos romanos, pela vinculação das partes (tarefa da política), mas sim pela preservação das condições de existência dessa esfera. Como explica Arendt (2002, p.277), recorrendo à mitologia:

> A lei é a fronteira produzida e feita por um homem, dentro da qual nasce então o espaço da verdadeira coisa política, no qual muitos se movem livremente. Por isso, Platão invoca Zeus, o protetor das fronteiras e dos marcos, antes de pôr mãos à obra e promulgar suas leis para uma cidade recém fundada.

Por outro lado, nas sociedades romanas a l*ex,* para além de qualquer ligação moral, significava "ligação duradoura" e visava a vincular as pessoas tanto em relação ao Estado quanto ao universo privado. Assim, "uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo" (ARENDT, 2002, p.112).

O termo *nomos* referia-se a lei, compreendendo não somente a constituição da polis, mas também seus regramentos e regulamentações. A lei institui um espaço artificial, destinado à performance pública: valendo-se da citação de Arendt sobre os dizeres de Heráclito, é um "muro" que delimita formas e fronteiras e da feição ao espaço público (2002, p.277). Por oposição, a lei também delimita a esfera privada e circunscreve a ideia de propriedade no

273 O pensamento de Arendt é influenciado pela diferenciação grega entre a esfera em que predominam as necessidades materiais da existência e a politica, em que reina a liberdade e, portanto, é possível discutir e deliberar em situação de igualdade. Assim, entre as atividades pertencentes à vida ativa, o labor (processo biológico do ser humano, de necessidade e de satisfação dessas necessidades) e o trabalho (atividade de produção de artefatos materiais e intelectuais que mediam a relação do ser humano com a natureza) são considerados pré-políticos. Entretanto, Arendt alerta que "todos os aspectos da condição humana tem alguma relação com a política" (2010, p.15).

mundo grego. Nesse sentido, o nomos é definido por Schmitt como "a lei que distribui o meu e o seu de cada qual no solo"[274]

Se a lei é necessária para o estabelecimento desse espaço artificial (o político), a igualdade que dele resulta também não é algo inato, mas resultado desse constructo. A igualdade aqui pode ser pensada tanto em sentido formal ("todos são iguais perante a lei") quanto material, isto é, de acesso ao espaço público. Essa concepção da política, levou Etienne Balibar a afirmar que, o "direito a ter direitos" em Arendt significa o direito à política. Para o autor, a possibilidade de que os cidadãos garantam a si mesmos o direito de falar e de engendrar o inesperado é a manifestação antropológica do "direito a ter direitos" (BALIBAR, 2007, p.730)[275].

Sendo assim, Arendt conclui que, enquanto a lex possuía um caráter de fundação, o nomos estava fundado na ideia de estabilidade das relações. Provavelmente pelo foco expansionista, e pela preocupação com a política externa, os romanos não conseguiram entender a instabilidade que caracteriza a ação política. Assim, enquanto o nomos possuía um caráter de "fronteira",

274 Segundo ERREIRA (2008, p.360), para Schmitt o nomos, para além do cunho normativista, era o "núcleo" de um acontecimento que possui sentido material e espiritual. Assim, ao delimitar o solo, o nomos "dá sentido ao solo, ao arrancá-lo da "ordem" na qual se encontrava anteriormente inserido, fosse esta ordem um "regime de apropriação" prévio ou o mero estado natural. Por isso, Schmitt refere-se à apropriação de terra e, por conseguinte, ao nomos como "o arraigar no império de sentido da história". Com isso, parece-me que se torna um pouco mais clara a imagem que Schmitt propõe do nomos como uma "forma imediata", ou ainda, como a "plena imediaticidade de uma força jurídica não mediada por leis"" (ERREIRA, 2008, p.360. Grifos do autor).

275 A ideia do "direito a ter direitos", sintetiza perspectivas tanto em relação à efetividade política quanto a respeito da fundamentação filosófica e, por isso, é motivo de diversas interpretações entre os comentadores. Por exemplo, para BENHABIB (2006, p.6) existem duas concepções de direito presentes nessa formulação arendtiana: primeiro o direito enquanto um direito moral, endereçado a todos os seres humanos. Já, no segundo trecho da oração, o direito é o direito material, reconhecido e protegido nos diversos sistemas jurídicos. Há, portanto, no primeiro trecho um direito endereçado ao "outro" tomado genericamente, enquanto alteridade, e no segundo, um direito tutelado especificamente para cada indivíduo. Por outro lado, PEIXOTO afirma que o "direito a ter direitos" propicia duas concepções de cidadania: "uma, em sentido amplo, próxima ao cosmopolitismo kantiano; e a outra, no sentido de uma cidadania ativa, baseada no modelo grego de participação dos cidadãos na polis e na experiência fugaz dos conselhos revolucionários" (2012, p.75).

dentro do qual a ação poderia emergir em sua imprevisibilidade, a lex possibilitava a conexão, a fundação de cidades e a incorporação de aliados ou associados ao estado romano (ARENDT, 2008, p.94-95). Conforme Arendt:

> Pois era inerente ao agir, justamente porque segundo sua essência está sempre produzindo relações e ligações para onde quer que se estenda, um descomedimento e, como Ésquilo achava, uma insaciabilidade que só podia ser mantida dentro dos limites, a partir de fora, através de um nomos, uma lei na acepção grega. O descomedimento, como os gregos achavam, não reside no descomedimento do homem atuante e sua híbris, mas sim no fato de as relações surgidas através do agir são e devem ser de tal espécie que entram no ilimitado. Toda relação causada pelo agir recai, porquanto liga homens atuantes, numa rede de relações e relacionamentos na qual desencadeia novas relações, muda de maneira decisiva a constelação de relacionamentos já existentes e segue alastrando-se sempre e pondo em ligação e movimento cada vez mais do que o homem atuante poderia prever (2002, p.119).

A função da lei, enquanto instituidora e delimitadora do espaço público, se despercebida para os romanos, foi essencial para a experiência política grega. A lei, enquanto nomos, circunscreve a ação ao espaço da polis, tratando de impedir a "fugacidade da palavra falada assim como do volatilizar-se do ato consumado" (1989, p.278), preservando a memória e garantindo a continuidade da experiência política[276].

O conceito de lei arendtiano é, portanto, resultado da conjugação da experiência romana e grega. Segundo Arendt, as leis, para possibilitarem a experiência politica, "têm enorme importância para a estabilidade dos negócios

276 Em Arendt, a experiência política relaciona-se com a ação que, por sua vez, está "ontologicamente enraizada na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares" (KOHN, 2004, p.37). Assim como no caso da lei, o "político" é amplamente influenciado pelo sentido grego. Segundo Arendt: "empregar o termo político no sentido da polis grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político" (2002, p.201).

humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos" (2010, p.303). Assim, a função principal da lei, e que explica a insuportabilidade de viver em uma sociedade sem ela, é a estabilização da vida humana e a fundação e preservação do corpo político.

A questão da legitimidade da norma

A concepção da lei a partir da "promessa" explica também porque o Direito e a Moral[277] não se confundem. O Direito tem que aparecer a todos enquanto uma linha demarcatória. O julgamento moral também não se relaciona necessariamente à propensão para os atos políticos. Nesse sentido, também em resposta à crítica segundo a qual Arendt seria uma "elitista filosófica", Adeodato afirma que:

> Se há em sua filosofia uma "aristocracia" latente, é porque Arendt parece realmente acreditar numa espécie de propensão "natural" de alguns para as atividades políticas, embora o critério para a separação seja exclusivamente político e não biológico, econômico, de maioria ou conhecimento técnico. Parece não considerar que essa propensão "natural" nem sempre é encontrada nas pessoas de boa vontade (2007, p.16).

277 Segundo Arendt: "a conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. Assim Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o homem tem para consigo à frente dos deveres para com os outros - algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral. Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano" (2004, p.117-118).

Percebe-se, então, que Arendt, em contraste com o positivismo jurídico[278], diferencia Direito e Moral em razão mais do conteúdo de cada ordem do que por se tratar de uma vontade autônoma (pertencente ao campo da Ética) ou heterônoma (Direito). O Direito trata da observância dos limites da lei e a Moral do bom e do mau. Por sua vez, na política é necessário o pensar - busca de significados dos assuntos do mundo externo e interno - e o julgar – responsável por preparar o que foi pensado, pelo diálogo consigo mesmo, e, mediante decisão, volta ao mundo externo pela ação (SCHIO, 2012, p.94). Entretanto, essa diferenciação é conceitual e as atividades ocorrem simultaneamente na vida política.

Nesse sentido, por exemplo, a exigência de "dolo" para a tipificação de determinado crime exige um julgamento que ultrapassa o campo do Direito. Essa limitação é perceptível quando o "paradigma do razoável", que norteia o Direito Moderno, é rompido, como no caso dos Totalitarismos. No julgamento de Eichmann[279], Arendt observou serem inúteis as tentativas de imputar sentimento de ódio ao funcionário nazista. Em realidade, concluiu Arendt, Eichmann não pensava, utilizava o intelecto apenas para conhecer e organizar os dados necessários ao desempenho de suas tarefas (ARENDT, 1999, p.300). Assim, o pensamento, que ocorre no espaço político, pode conduzir à crítica e à mudança da lei. A perda dessa crítica significa um "estado de não-pensar", em que as pessoas aderem a qualquer regra de conduta, ainda que inconsistentes ou afastadas da realidade (SOUKI, 1998, p.58).

Percebe-se que, em Arendt, a norma – segundo a formulação de Richard Flathman (apud DRUCKER, 2003, p.144) – possui uma legitimidade condicionada. Logo, ela só será válida caso torne manifestas as opiniões comuns que surgiram no curso de um evento ou ação. Assim, a norma é apenas a forma

278 Ressalta-se que "a expressão "positivismo jurídico" [...] nada tem a ver com o positivismo filosófico [...] deriva da locução direito positivo contraposta àquela de direito natural" (BOBBIO, 2006, p.15).

279 Adolf Eichmann foi um dos funcionários do Regime Nazista encarregado da chamada "solução final". Após ser capturado em Buenos Aires, por um comando israelense, ele foi julgado em 1960. Na ocasião, Arendt ofereceu-se para cobrir o julgamento para o jornal New Yorker. Em 1963, a coletânea de artigos escrita à época do julgamento foi publicada sob o título "Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal".

cristalizada e verbalizada de um ato; é a preservação do poder que o agir conjunto gerou, estendendo-se para o futuro e possibilitando a noção de continuidade. Ao inserir a expectativa de futuro numa concepção lacunar do tempo, a norma não pode se adequar a qualquer condicionante, salvo a garantia da perpetuidade do público.

A questão da legitimidade como condicionante da norma pressupõe um Regime no qual a população se aproprie do espaço público. Assim, percebe-se a centralidade do conceito de liberdade para Arendt:

> a emancipação social não é equivalente a universalismo político, ao mesmo tempo em que não podemos considerar, a priori, a inclusão ideal de todos os indivíduos e grupos sociais no interior do espaço público uma conquista política completa. Hannah Arendt parece mais exigente: ou liberdade política significa, de um modo geral, o direito de ser um participante no governo ou não significa coisa alguma. Se não podemos organizar tal tipo de participação, nem recorrer a um modelo de representação que o incorpore, não conseguiremos constituir um espaço político (CORREIA, 2008, p.110).

Por isso, para Arendt, não basta um regime de governo em que a maioria absoluta da população esteja no poder, caso, por exemplo, das sociedades de massa, em que o consumo e a produção substituem a lógica da ação.

A Constituição: a estabilidade da Lei e a imprevisibilidade da Ação Política

Apesar da ênfase ao caráter de estabilidade da lei, não justifica-se a classificação do pensamento arendtiano enquanto positivista ou legalista. Nesse sentido, vale a advertência de Adeodato:

> A lei, como todo objeto, só tem sentido por meio da ação humana, de sua manifestação no mundo das aparências, mediante palavras, atos, fatos do ser humano, enfim. Lembre-se que nem o espaço

> público é produto automático da simples existência da lei, nem ao espaço político é suficiente a existência do mundo público (2007, p.9).

A ação politica, orquestrada em conjunto, é plural e, por isso, comporta certo grau de imprevisibilidade advinda da natalidade (SCHIO, 2012, p.153).

Enquanto na esfera privada a natalidade é assinalada em todo novo nascimento – que representa o início de uma condição humana única -, na política a natalidade é a tradução da liberdade. A natalidade torna possível rever posições passadas e mudar o habitual. Ela demonstra como a realidade não é algo dado previamente, de forma determinada. Por isso, o presente é também um contínuo "estar sendo" (Ibidem, p.167). Assim, política e Direito possuem fundamentos distintos: enquanto a primeira é modificadora da realidade, o Direito restringe essas modificações, zelando pelo equilíbrio em prol da segurança jurídica (ADEODATO, op. cit., p.12).

A tensão entre a estabilidade da lei e a eclosão do "novo" reproduz-se também no interior do próprio Sistema Jurídico. Nesse cenário, a Constituição representa não apenas uma vontade primeira, mas um projeto de nação a ser realizado por várias gerações. Sendo assim, a concretização de direitos não pode ser um processo "congelado", sendo o resultado da "acomodação de interesses divergentes conferindo alguma segurança às trocas intersubjetivas. O efeito do conjunto desses mecanismos no plano jurídico é a segurança jurídica" (CLÈVE, 2015, p.137). O princípio da segurança jurídica, por sua vez, não impede aquilo que se tem chamado de "mutação constitucional", fenômeno complexo que abrange os diversos processos de mutação informal da constituição[280].

280 Segundo a definição de Ferraz (1986, p.15): "A expressão mutação constitucional é reservada somente para todo e qualquer processe que altera ou modifique o sentido, os significado e o alcance da Constituição sem contrariá-la; as modalidades de processos que introduzem alteração constitucional, contrariando a Constituição, ultrapassando os limites constitucionais fixados pelas normas; enfim, as alterações inconstitucionais são designadas mutações constitucionais".

A mutação constitucional insere-se no contexto do neoconstitucionalismo[281] que, a partir da força normativa da constituição, expande a jurisdição constitucional a partir de novas técnicas de interpretação. Reduzem-se os limiares entre moral, Direito e política, favorecendo o protagonismo das instâncias judicantes e aumento a discricionariedade dos juízes. Nesse processo, o próprio Supremo Tribunal Federal adota medidas como a repercussão geral e a realização de audiências públicas (BARROSO, 2010, p.23).

A Constituição, todavia, não muda somente pela atividade dos tribunais. Por exemplo,

> há casos em que o Texto Constitucional é uma pura hipótese, sendo a realidade da Constituição muito mais representada pelas praxes e costumes que cercam a sua aplicação. A Constituição material, efetiva, de um Estado pode mais facilmente ser identificada nos costumes e praxes constitucionais do que no texto propriamente dito (BARROSO, op. cit., p.145)[282].

Assim, a prática de uma conduta, ainda que não expressa em lei, se dotada dos critérios de habitualidade (observância repetida de determinado comportamento), convicção generalizada acerca da necessidade do ato, e não contrariando nenhum outro dispositivo constitucional, pode refletir na mudança do próprio texto legal (FERRAZ, 1986, p.180). Em realidade, a mutação constitucional, ao permitir a renovação (advinda da natalidade, na política), também estabiliza a lei, ao enfatizar sua eficácia, impedindo a chamada "fossilização constitucional".

281 O neoconstitucionalismo é um fenômeno que, segundo Luis Roberto Barroso (2007, p.4), tem como marco histórico o Estado Democrático de Direito, como marco filosófico o Pós-positivismo e como marco teórico, a força normativa da Constituição com a expansão da jurisdição constitucional com uma nova técnica de interpretação.

282 Ainda segundo Barroso (2010, p.145), a doutrina aceita os costumes secundum constiuitionem (função interpretativa, quando a prática está prevista na constituição) e praeter constiuitionem (função integrativa, quando a prática preenche lacuna legal), mas refuta expressamente o costume constitucional contra constitutionem (práticas opostas ao disposto na Constituição).

Sendo assim, embora com funções distintas, Direito e política atuam de maneira sinérgica, visando a preservação do mundo comum[283]. Dessa forma, reforça Arendt, tanto a política quanto o Direito não podem ser "deturpados" por questões tidas como "sociais", isto é, advindas da confusão entre interesses públicos e privados. A política, assim como o Direito, emerge quando, superadas as questões da esfera da necessidade, estabelecem-se condições para que a ação orquestrada possa ocorrer. Nesse sentido, o pensamento arendtiano diferencia as funções do Direito e da política, a fim de garantir a efetividade de ambos. Dessa forma, contraria-se

> o preconceito moderno de que a política é uma necessidade inelutável, de que ela sempre existiu, em todos os tempos e lugares. Uma necessidade - quer no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana, como a fome, ou o amor, quer no sentido de uma instituição indispensável à vida em comum humana - é precisamente o que a política não é. Na verdade, a política começa onde termina a esfera das necessidades materiais e da força física (ARENDT, 2008, p.174).

Caso questões pertencentes à esfera das necessidades – como o sentimento de compaixão, por exemplo - adentrem na esfera pública, as condições materiais (como o sofrimento) acabarão por deturpar "os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política", uma vez que emprestarão "sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência" (ARENDT, 2011, p.125).

O pensamento arendtiano (lembrando tratar-se de uma abordagem da política por uma via teórica ideal) ressalta a importância de que a política resista ao domínio dos processos biológicos, históricos e sociais, sendo uma esfera de resistência e renovação. Assim, a política vai além dos automatismos que "petrificam a interação humana ou submetem a atividade aos comportamentos previamente impostos e esperados" (SCHIO, 2012, p.187).

283 Segundo Arendt (2010, p.67), o mundo comum é "aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos". Apesar de ser anteceder a cada ser humano, esse mundo é construído pelos indivíduos, responsáveis também por preservá-lo para as gerações futuras.

A estabilidade do *nomos* é um limite à mudança gerada pela ação. A mutação constitucional, se não atentatória aos direitos e às garantias previamente consolidados na ordem jurídica, auxilia na concretização de um Direito que se coadune às práticas dos atores na esfera pública. Assim, percebe-se que Arendt utiliza do termo "Constituição" para se referir ao conjunto de princípios que garantem a manutenção da ordem política, distanciando-se do modelo de Constituição analítica, como o adotado no Brasil, por exemplo. Segundo Arendt, a Constituição é "o remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, estando contido na faculdade de prometer e cumprir promessas" (2010, p. 295). Dessa forma, se a lei não é um "muro" que preserva o espaço da política, a Constituição, por consequência, não cumpre a sua função de promessa.

A Constituição como promessa

No pensamento arendtiano, o perdão e a promessa atuam frente a irreversibilidade (evanescência) e a imprevisibilidade que caracterizam a ação política. O perdão volta-se ao passado e visa a desculpar o agente pelos fatos ocorridos. A promessa, por sua vez, representa a superação das incertezas do futuro para que a ação continue a ocorrer (SCHIO, 2012, p.168). A promessa não objetiva prever o futuro, apenas busca ordená-lo "tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível" (ARENDT, 2011, p.82). Nesse sentido, a lei é a publicização da promessa[284] e a Constituição é o "elemento simbólico das promessas da república"[285]. Conforme observa Lafer (1988, p.222):

> A norma só se sustenta na boa intenção de enfrentar os riscos inerentes à criatividade da ação através da disposição de perdoar

284 Conforme Arendt: "todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças – derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro" (1992, p.212).

285 Sobre a função da Constituição como promessa, ver: LEMOS, 2012, p.135s.

> e de ser perdoado, fazer promessas e cumpri-las. O desejo de conviver com os outros, na modalidade do discurso e da ação requer, consequentemente, a presença, na vita ativa, da faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos.

A gênese do conceito de promessa remete tanto à Tradição Romana, pela figura do pacta sunt servanda (estabelecendo uma ideia de confiança, pelo qual o pactuado entre as partes deve ser cumprido) quanto à Tradição Bíblica, em alusão às alianças que Deus fez com seu povo (ARENDT, 2010, p.304).

A república, para Arendt, não está fundada na Constituição, mas na continuidade da ação política. Nessa sistemática, cabe à Constituição consubstanciar a "identidade ética e da auto-organização de uma sociedade política", sendo que sua ação ocorrerá "através do exercício conjunto da autonomia pública dos membros dessa sociedade política" (CATTONI, 2007, p.35). É, portanto, papel da Constituição estabilizar (na medida do possível) a ação, estabelecendo os valores que devem guiar a república[286], bem como os direitos emanados por ela. Percebe-se então, em diálogo entre o neoconstitucionalismo e o pensamento de Arendt, que os processos de constituição são a garantia de concretização do Direito e, consequentemente, da "segurança jurídica".

A segurança jurídica é um direito fundamental, destinado a todos os cidadãos. Para além das citações mais recorrentes do princípio – relacionadas à atividade legislativa e administrativa – partindo da ideia de promessa, é enfatizada a chamada "dimensão subjetiva" da segurança jurídica, que trata do estabelecimento de relações jurídicas pautadas na confiança. Por outro lado, a doutrina jurídica identifica também uma dimensão objetiva desse mesmo

286 Em relação à caracterização da república, Arendt, citando Rosa Luxemburgo (1871-1919), acredita que "a boa organização não precede a ação, mas é seu produto" (1987, p.53). Dessa forma, Arendt filia-se aos pensadores para os quais a res publica garante aos cidadãos o maior espaço para a ação política. A adoção dessa perspectiva, "consegue nos colocar diante de um universo de valores diferente do de pensadores que defendem a simples igualdade de condições para competir no mercado como eixo da moderna condição de cidadão" (BIGNOTTO, 2000, p.62).

princípio, versando acerca dos limites à retroação, proteção aos direitos adquiridos, aos atos jurídicos perfeitos e à coisa julgada (CLEVE, 2015, p.142).

Arendt, tendo influências do pensamento de Rousseau por meio de Kant, mas preferindo Montesquieu em suas teorizações, é considerada, como demonstrado, uma pensadora republicana, perspectiva essa que realça a importância de um governo de leis. Entretanto, somente uma Constituição não basta; é necessário que a liberdade consolide esse momento de fundação. Conforme Bignotto (2011, p.57):

> Ela [Arendt] vai ainda mais longe ao negar que o problema da Constituição é de natureza apenas técnica e jurídica - um negócio de especialistas como desejam muitos. Ao mostrar a dimensão simbólica e imaginária da criação de uma nova forma política, ela demonstra que o ato de fundação, que se consolida por meio de um texto constitucional, só será capaz de assegurar a liberdade política se for capaz de gozar da adesão e do apreço de todo o corpo político. Para que isso se efetive, é preciso se expor aos riscos da ação, que é o único meio para tornar efetiva a conquista da liberdade e do interesse público como centros de nossas vidas em comum.

Assim, a concepção arendtiana de Constituição distancia-se da mera técnica, evidenciando a necessidade de uma fundação intersubjetiva da república, bem como o estabelecimento de um acordo comum como condição para que os cidadãos possam julgar e pensar propriamente. Essa perspectiva, todavia, foi confrontada frente à emergência dos Totalitarismos.

Considerações finais

A perspectiva arenditana de lei demonstra que a norma legítima não pode ser analisada apenas em relação à conformidade com o Direito, mas em relação ao processo participativo. A teoria arendtiana, aplicada aos estudos jurídicos, representa a necessidade de intersecção entre os campos da Sociologia e da

Filosofia do Direito, posto que lei, norma e valor[287], para ela, estão necessariamente imbricados. Depreende-se, assim, que o zelo pelo mundo comum e a responsabilidade dos cidadãos por ele, não exige somente a observância à norma. Arendt propõe uma ética de responsabilidade, que exige uma maneira pessoal de pensar e de agir[288] utilizando as faculdades humanas (o pensar, o querer e o julgar) para repensar constantemente o exercício da própria regra.

Por seu turno, a "Constituição", em Arendt, refere-se ao conjunto de princípios que garantem a manutenção da ordem política, sendo a mutação constitucional um fator importante para a atualização do Direito. Essa concepção de Constituição distancia-se daquela que a entende como uma mera técnica, uma vez que os atos de fundação são imprescindíveis para que haja segurança jurídica. A lei legítima, portanto, não é analisada apenas em relação à conformidade com o Direito, mas em relação ao processo participativo do qual emergiu.

Em suma, o objetivo do pensamento arendtiano de "compreender o que estamos fazendo", quando aplicado ao Direito, demanda uma necessária reflexão acerca de quais são os “elementos subterrâneos” que estão consolidados na prática, no ensino e na reflexão acera do “jurídico”. Assim, não pode se olvidar o essencial: o sentido da política é a liberdade e, portanto, o Direito deve preservar a ação política, e não tratar de inviabilizá-la.

287 Na teoria geral do Direito, por “norma” entende-se uma regra de conduta, que pode ser jurídica, moral ou técnica. Especificamente, a norma jurídica é uma regra de conduta e reconhecida pelo ordenamento jurídico. As normas jurídicas dispõem “sobre fatos e consagram valores, e, portanto, “são o ponto culminante do processo de elaboração do Direito e a estação de partida operacional da Dogmática Jurídica” (NADER, 2014, p.101). Ressalva-se que: “as expressões norma e regra jurídicas são sinônimas, apesar de alguns autores reservarem a denominação regra para o setor da técnica e, outros, para o mundo natural. Distinção há entre norma jurídica e lei. Esta é apenas uma das formas de expressão das normas, que se manifestam também pelo Direito costumeiro e, em alguns países, pela jurisprudência” (Idem). Por sua vez, o estudo dos valores jurídicos é papel da

Referências bibliográficas:

ADEODATO, João Maurício. "Direito positivo e plenitude da condição humana: lei e obediência no pensamento de Hannah Arendt". In: Revista do Direito. Santa Cruz do Sul, v.28, 2007, p.7-28.

ARENDT, Hannah. Crises da República. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. As Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. O que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. A promessa da Política. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BALIBAR, Etienne. "(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy". In: Social Research. Nova York, v.74, n.3, 2007, p.727-738.

BARROSO, Luis Roberto. A Nova Interpretação Constitucional. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

Filosofia do Direito. Em sendo um "conceito-limite", "o valor não comporta uma definição lógica ou real. Pode-se dizer, contudo, que a ideia de valor se compreende na noção que temos entre o bem e o mal, entre as coisas que promovem o homem e as que o destroem. O valor [...] vem impregnado na realidade, na existência" (Ibidem, p.85).

288 Sobre pensamento e ação em Arendt ver SCHIO, op. cit., 2012. p.226s.

BARROSO, Luis Roberto. Interpretação e Aplicação da Constituição. São Paulo: Saraiva, 2010.

BENEDETTI, Eduardo Jose Bordignon. "Sacudir o Fardo e (re)inventar o Fio": o Direito e a Política a partir do pensamento de Arendt. Trabalho Acadêmico - Faculdade de Direito. Universidade Federal de Pelotas. 2015.

BENHABIB, Seyla. Another Cosmopolitanism. Nova York: Oxford University Press, 2006.

BIGNOTTO, Newton. "Humanismo cívico hoje". In: BIGNOTTO, Newton (org.). Pensar a república. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p.49-69.

BIGNOTTO, Newton. "Hannah Arendt e a Revolução Francesa". In: O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, n.29, 2011, p.41-58.

BOBBIO, Norberto. O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 2006.

CATTONI, Marcelo Andrade de Oliveira. Direito, política e filosofia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

CLÈVE, Clèmerson Merlin; LORENZETTO, Bruno Meneses. "Mutação constitucional e segurança jurídica: entre mudança e permanência". In: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, v.7, 2015, p.136-146.

CORREIA, Adriano. "A questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos". In: Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.20, n.26, 2008, p.101-112.

DRUCKER, Claudia Pellegrini. "O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?" In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003, p.196-214.

DWORKIN, Ronald. O império do direito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ERREIRA, Bernardo. "O nomos e a lei: considerações sobre o realismo político em Carl Schmitt". In: Kriterion, Belo Horizonte, v. 49, n.118, 2008, p.327-366.

FERRAZ, Ana Candida da Cunha. Processos informais de mudança da Constituição: mutações constitucionais e mutações inconstitucionais. São Paulo: Max Limonad, 1986.

KOHN, Jerome. "Introdução à edição americana". In: Responsabilidade e julgamento. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004, p.7-30.

LAFER, Celso. A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEMOS, Tayara Talita. Direito como fundação e constituição como promessa: um diálogo com Hannah Arendt. 2012. 179f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

LYRA FILHO, Roberto. O que é direito? São Paulo: Brasiliense, 2006.

NADER, Paulo. Introdução ao estudo do direito. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

PEIXOTO, Claudia Carneiro. Hannah Arendt: a lei como condição para a cidadania. 2012, 103f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

SCHIO, Sônia Maria. "A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas". In: SANTOS, Robinson dos (org.). Ética para a civilização tecnológica em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. P.217-234.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: história e liberdade: da ação a reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012

SCHIO, Sônia Maria; PEIXOTO, Claudia Carneiro. "O conceito de lei em Hannah Arendt" In: ethic@, Florianópolis v.11, n.3, 2012a, p.289–297.

SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

Juliana Scherdien Amaral[289]

Considerações iniciais

No pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975), a ação – a práxis - junto ao discurso, desempenha um importante papel. Para ela, a ação é a forma como se realiza exteriormente, isto é, no mundo público, o ato, e este pode gerar o inusitado. A ação possui uma íntima relação com a natalidade. Além disso, ela é ilimitada, irrepetível, imprevisível e irreversível, pois não depende de opções pré-determinadas.

O discurso possui a característica não apenas de comunicar, mas também de revelar. Ele é modo pelo qual os seres humanos se manifestam uns aos outros. A ação política ocorre entre os homens, isto é, na pluralidade[290] humana, respeitando a singularidade[291] e a igualdade política. O resultado da ação e do discurso humano adentra na "teia de relações humanas"[292] e gera a História[293]: sua essência é política, ou seja, ela objetiva uma vida melhor para os envolvidos.

Neste sentido, se faz necessário a indagação de como a ação política pode se tornar a manifestação da liberdade. Para tanto, é preciso refletir sobre os modos

289 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFil, pela Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

290 A "pluralidade humana", segundo Arendt, é condição da ação e do discurso. A Pluralidade é um dos conceitos indispensáveis para o pensamento arendtiano, assim, como para o pensar político. A Pluralidade denota que o homem não é um ser único no mundo, entendido como solitário, mas sim, é entendido como um coletivo ativo nas questões do mundo. Para ela, a política baseia-se na pluralidade humana. Nas palavras de Arendt (2013, p.219-220): A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os

de gerar e de ampliar os espaços para que ela possa ocorrer em um cenário político. Nas palavras de Arendt (2013, p.228):

> A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [*agent-revealing*] mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente "objetivo", dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se

homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.

291 A "pluralidade humana", segundo Arendt, é condição da ação e do discurso. A Pluralidade é um dos conceitos indispensáveis para o pensamento arendtiano, assim, como para o pensar político. A Pluralidade denota que o homem não é um ser único no mundo, entendido como solitário, mas sim, é entendido como um coletivo ativo nas questões do mundo. Para ela, a política baseia-se na pluralidade humana. Nas palavras de Arendt (2013, p.219-220): A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.

292 Nas palavras de Schio (2012, p.166): A ação não objetiva deixar atrás de si algo de tangível ou durável. Ela é fútil, no sentido de não ter obrigatoriamente uma finalidade ou uma utilidade, por isso assemelha-se à própria vida (labor), mas não produz artefatos, como o trabalho. Os resultados da ação são denominados "negócios humanos". Eles são os empreendimentos passíveis de serem engendrados apenas pelos seres humanos, motivo pelo qual a pluralidade humana é imprescindível. A presença constante dos outros homens, que veem, ouvem e falam, confirma a existência de cada um, e mesmo do grupo, permitindo que cada um se defina. Essa distinção, esse se diferenciar do outro possibilita a definição do agente.

293 Segundo Schio (2012, p.18) o significado de história para Arendt é: A História é o resultado das ações humana singulares ocorridas, principalmente na vida política. O fato histórico é a ocorrência irrepetivél, o inesperado, a consequência da ação que interrompe uma cadeia de acontecimentos, e gera algo novo. O fato histórico, em um primeiro momento, é descrito com início, meio e fim.

> interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos.

A liberdade, para Arendt, é mais do que independência: ela é a possibilidade de participar das decisões sobre os assuntos públicos. Isto é, a possibilidade de cada um fazer as próprias escolhas junto aos outros componentes do grupo. A ação pode iniciar algo novo, romper processos, pois ela permite o surgimento do inesperado e do imprevisto (tanto positivo quanto negativo).

A ação, a liberdade e a vontade

Para Arendt, a ação[294] possui um caráter de fundação, pois é por meio dela que se realiza o ato político. Desta forma a pensadora expõe algumas características da ação: a ação é ilimitada, pois, após iniciada, ela não pode ser contida; é fútil, por não precisar deixar necessariamente algo de material no mundo; é irreversível, uma vez que não possibilita o retorno ao ponto de partida, ou seja, a ação, após iniciada, não pode ser desfeita. Ela é imprevisível, dado que, não se pode saber com antecedência o seu resultado (ou resultados); e é irrepetível, pois não é possível refazê-la. Assim sendo, ela é única: mesmo em um mesmo contexto ela não pode ser refeita ou extinta.

O agir pode gerar o imprevisto, ou seja, dele surgir algo que não era esperado, posto que era desconhecido, não dependendo de opções fixas nem de resultados previsíveis. Exemplo: ao acender uma centelha de fogo, o mesmo pode se alastrar, tomando proporções desastrosas. Assim sendo, para reduzir os efeitos das características da ação, a autora utiliza-se da capacidade humana de perdoar. Para a imprevisibilidade, ela adota a faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. "Perdoar" desempenha a função de findar com os resultados da ação com relação ao passado. A promessa tem tem por incumbência

294 A "práxis", por Arendt, é entendida como sendo a atividade humana por natureza, que une teoria e ação humana, isto é o fazer.

estabelecer alguma estabilidade, sem a qual se tornaria impossível a durabilidade e a continuidade das relações entre os homens.

Segundo o pensamento arendtiano, a concepção de natalidade está ligada à definição de ação. A natalidade é entendida por Arendt como sendo uma categoria política, e não apenas biológica, pois é por meio dela que surgem os novos seres humanos no mundo, futuros cidadãos[295]. O nascimento é a possibilidade do novo, e este sempre porta a possibilidade de melhoria, de recomeço, mas também de instabilidade e de destruição. Nas palavras de Arendt (2013, p.10),

> o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.

É a partir do nascimento que o recém-chegado precisa ser preparado para o mundo político e, a partir de então, deve passar pela esfera pré-política: a escola. Nela, ele pode ensaiar e preparar-se para se tornar um agente responsável pelo mundo com o passar do tempo. Nesta etapa o indivíduo pode errar, mas precisa aprender com seus erros. A escola é um experimento para então mais adiante adentrar na esfera pública onde ocorre a ação política. Neste momento, ele aparecerá junto aos outros, ouvindo, falando, decidindo, agindo e tendo que responsabilizar-se.

O discurso, a ação e a "revelação" do agente dependem da presença de outras pessoas. Ser visto e ouvido leva à existência enquanto ser humano, não apenas um ser vivo, biológico, pois é por meio do discurso que o agente se mostra, se diferencia dos outros. Porque cada humano é único, cabe ao discurso

295 O "cidadão", segundo Arendt, é o ser humano que vive na realidade, atento e em contato com o mundo, tendo interesse por ele, assim como pelos seus assuntos. O cidadão deve estar no mundo em igualdade política, isto é, participando ativamente dos negócios humanos no espaço público, em conjunto com seus semelhantes.

juntamente com a ação manifestá-lo e distingui-lo. E é por meio da ação e do discurso que "os seres humanos aparecem uns para os outros" (ARENDT, 2013, p.220). Conforme Arendt sem o discurso e sem a ação o homem não vive uma vida plenamente humana, pois é por meio de atos e de palavras que o homem participa das coisas do mundo. A ação desacompanhada do discurso acaba por perder seu caráter revelador, como afirma a autora, posto que a maioria dos atos devem ser precedidos de discurso e do assentimento dos envolvidos. A ação muda perde seu ator, uma vez que ao invés de homens poderia ter-se máquinas, e sem a palavra há espaço para a ocorrência da violência, da coação: perde-se a humanidade. É por meio da palavra que o homem transmite o que faz, o que fez, e o que pode fazer.

A ação juntamente com o discurso, porta a possibilidade de relacionar o homem ao mundo. A maior parte da ação e do discurso, quando públicos, tratam da realidade mundana. A ação, em especial na política[296], tem a liberdade humana como um fundamento imprescindível. Nesse sentido, as leis visam à sociabilidade, a vida em conjunto. Elas são elaboradas nas comunidades humanas. A ação, assim como o começo, são demonstrações da liberdade, as quais possuem a incumbência de romper com possíveis automatismos na História humana. A Liberdade é entendida por Arendt como uma função executada pelos homens por meio do convívio entre eles na esfera pública, sendo este uma atividade da vida pública. Nas palavras de Souza (2008, p.113-114):

> A invenção da liberdade, segundo Arendt, tem seu lugar no tempo dos homens. Foi na antiguidade grega, quando os homens passaram a viver politicamente organizados, que ela apareceu, tornando-se uma exigência no cenário humano como valor apriorístico nas relações entre eles. Este fenômeno, porém, não se caracterizou sempre da mesma maneira. No decorrer do tempo estimulou diferentes reflexões e, por diversas vezes, foi "reinaugurado" para responder às inquietações desses períodos.

296 A política, segundo Arendt, baseia-se na sociabilidade que o vínculo entre os seres humanos, a qual é uma elaboração humana, feita pelo homem, para os homens. Para que o homem passe a ter direitos, é necessário que ele se torne um ser político. Nesse sentido, a ação política requer o agir em conjunto.

> Porém, inadequadamente de onde esteja assentado o conceito de liberdade, ela demonstra ser a condição *sine qua non* da vida associativa e satisfatória.

Como lembra Arendt, a ausência da liberdade provoca más experiências para a existência humana. O Nazismo foi um exemplo dessa ausência de liberdade. Por exemplo, o caso Eichmann[297], o qual que demonstra a total perda de liberdade; literalmente uma "obediência cadavérica"[298]. O Totalitarismo foi constituído pela subordinação de todas as esferas da vida humana às exigências do Führer. Não existia comunicação entre os cidadãos, pois certos departamentos utilizavam-se de violência e da opressão para garantir a obediência cega de seus concidadãos: o domínio total.

A liberdade, a partir da igualdade dos cidadãos ante a lei, possui relevância quando há a participação da comunidade nas decisões políticas. O movimento Totalitário necessitava do isolamento dos indivíduos, eliminando a singularidade pertencente a cada individuo, transformando-os em meros "fantoches", extirpando a pluralidade do mundo, e extinguindo a espontaneidade humana, com a possibilidade de começar algo novo e imprevisível. Segundo Arendt, por exemplo, a lealdade de Eichmann foi o resultado de um indivíduo que teve sua identidade diluída, que considera "um" modelo político como o melhor para todos. Nesse viés, a lealdade foi motivada pelo individualismo, pela inexistência de laços sociais. Os Regimes Totalitários utilizaram-se de terror contra a pluralidade humana, desmantelando o espaço público, abolindo os direitos políticos e qualquer lei em que a liberdade desempenhasse a função de resguardo da diversidade humana, fazendo com que o indivíduo renunciasse até

297 Adolf Eichmann nasceu em 1906, em Solingen. Em 1932, ele se filiou ao Partido Nacional Socialista e entrou para a SS-Tropa de Proteção, que foi uma organização paramilitar ligada à Hitler e ao Regime Nazista. Eichmann foi "o responsável pelo transporte de prisioneiros para os campos de concentração no Terceiro Reich" (SCHIO, 2012, p.56). Sob o comando do primeiro-ministro de Israel, David-Bem Gurion, Eichmann foi capturado em um subúrbio de Buenos Aires em maio de 1960, foi levado até Israel, e em 1961 foi a julgamento pela Corte Distrital de Jerusalém. Foi julgado e condenado à morte. Eichmann foi condenado à forca em dezembro 1961 e, em julho de 1962 ele foi enforcado.

298 "Obediência cadavérica" termo utilizado pelo próprio Eichamann em seu julgamento. Uma obediência salientada pela inexistência do pensar e do julgar.

à liberdade interior, coagindo sua vontade pessoal a aceitar e a obedecer ao sistema vigente.

O sentir-se livre possui sentido político quando o mesmo se manifesta externamente: do contrário será apenas uma sensação. A percepção da liberdade ocorre no relacionamento entre os humanos. Para usufruir da liberdade, o homem deve agir, e essa ação deve ser o efeito de uma escolha, que definirá a solução para o propósito desejado. E ao escolher ele está eliminando a oposição entre o desejo e a razão.

A vontade segundo a autora, sempre comanda no modo "imperativo": isso quer dizer que há uma vontade que quer e manda, e uma que a contrapõe: a vontade autônoma toma uma decisão e impulsiona o ser para a ação, dissolvendo o conflito no interior da vontade. A vontade torna-se componente consolidador entre o homem e o mundo, pois ela impele o sujeito a agir e, após esse comando, não há como a ação não ocorrer.

A autora compreende que a vontade e o pensamento são atividades mentais diferentes. No entanto, sua coexistência é necessária. É por meio da vontade que o homem decide se fará ou não tal ação. Arendt constata que é pelo comando da vontade que o homem escolhe agir ou não agir, lembrando sempre que a imprevisibilidade é uma das características da ação gerada pela vontade. A vontade ocupa-se de preparar o espaço para a ação, pois é por meio da vontade que a individualidade se revela. Arendt considera a vontade como uma faculdade livre do espírito do homem enquanto ser que possui a capacidade de pensar e de julgar, mas sobretudo de agir.

Na concepção de Arendt, o espaço público, isto é um lugar no mundo, é indispensável na vida do homem, pois é nele que o homem se sente apto para a vida em comunidade. Nas palavras de Schio (2012, p.43):

> o espaço é uma necessidade vital do homem. É o "onde" ele habita, se desloca, se "esconde". O espaço é ao mesmo tempo liberador e protetor, pois enquanto espaço privado, da casa, da vida familiar, é o local de repouso, o "esconderijo" no qual os seres humanos se retiram no final da jornada, suprem suas necessidade

> físicas, têm seu tempo livre e o lazer. O espaço público, por seu turno, é o local onde os indivíduos se vêem e são vistos, falam e ouvem. É "onde" ocorre o encontro com os outros, em princípio iguais, mas que se diferenciam por sua atuação, por seu discurso. Esse é o espaço do político, da reunião pública, na qual cada um percebe-se em simetria e identifica-se como membro de uma mesma comunidade. Com isso, essa comunidade passa a ter uma identidade por meio de um mundo compartilhado por seus membros. Nela se gera uma organização e uma prática política autêntica, pois busca-se resolver os conflitos pela discussão e pela deliberação sobre os problemas comuns.

O espaço público torna-se o espaço político – esfera politica - pois nele o indivíduo se identifica como membro de uma comunidade, compartilhado por iguais no sentido de humano, e singular no sentido de ser único, pertencentes ao mesmo mundo. É no espaço político que os homens se encontram e podem se organizar; os quais se reúnem para debater assuntos pertinentes ao grupo. No espaço político, a pluralidade acontece em meio à ação de homens singulares. Para a autora é nas relações humanas, e no espaço público, que as consequências dos atos e das ações são experiências pelos cidadãos.

Considerações finais

Pode-se afirmar que o pensamento de Arendt está fundamentalmente ligado à preocupação com o homem e o mundo, e o homem no mundo. Neste sentido, ela estabelece uma série de questionamentos, por exemplo: como a ação política pode se tornar sinônimo de liberdade. E ao refletir sobre a ação e a política, em conjunto, não há como não considerar o ato de pensar, pois, pensar e agir estão intimamente relacionados. A autora considera que o ato de pensar ocorre na solidão. Ele permite o acesso ao real, atualizando os dados cotidianos e não permitindo que ocorra o distanciamento de si próprio, com os outro e com a realidade. O exercício do pensamento é uma capacidade que pertence a todos, não sendo permitido ninguém excetuar-se de tal atividade.

É a capacidade de pensar, de refletir sobre os atos, hábitos e costumes da comunidade, junto da ação política e da responsabilidade com o mundo e dos

que nele habitam, que podem contribuir para manutenção do espaço público, da política e da própria vida humana em comunidade. As diferentes vozes e as distintas opiniões precisam ser ouvidas, ratificando, dessa forma, a condição plural do ser humano. O agir em comunidade, isto é, no espaço político implica na responsabilização do indivíduo, tanto consigo mesmo, quanto com o próximo e com o mundo, pois cada um é responsável até mesmo pela ausência da ação. O pensar livre é uma questão de escolha, isto é, do julgar e após, com o impulso da vontade, há a ação. Sendo assim, a autora compreende a política como necessária a todo ser humano, e a liberdade como algo intrínseco à vontade e a ação.

É somente por meio da ação e da responsabilização pelo mundo que o homem se sentirá agente ativo no espaço público. Arendt entende que a liberdade se constitui entre iguais, isto é, no espaço político. Liberdade e política estão associadas à capacidade de agir: sem a ação e sem a possibilidade do discurso não há liberdade política. O indivíduo apenas é livre quando está agindo. A liberdade enquanto ação política pode ser entendida como liberdade de não sofrer intervenção de outrem. É a vontade que expõe a liberdade, e permite que a ação ocorra. A liberdade é uma possibilidade inerente ao homem. A partir do pensamento, da ação, do falar e do julgar que o ser humano enquanto indivíduo pode sentir-se humano, e, desta forma, estabelecer ações que possibilite um bem viver em comunidade.

Referências bibliográficas:

ARENDT, Hannah. A Condição Humana; tradução: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. –11. Ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências. Organização Antonio Abranches. Tradução Helena Martins e outros. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991.

ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. 15ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. 6ª ed., São Paulo. Perspectiva, 2009.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. "Somos do Mundo e Não Apensas no Mundo". In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (org). Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p.73-88.

SCHIO, Sônia Maria. "Por que a politica?" In: Ciberteologia. Edição em português, v.31. São Paulo: Paulinas, 2010, (p.1-10).

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: História e Liberdade: da Ação à Reflexão. 2ª ed., Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SOUZA, Vinícius Silva de. "O Conceito de Liberdade de Hannah Arendt". In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (org). Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p.111-121.

YOUNG-BRUHEL, Elizabeth. Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

LETARGIA APOLÍTICA: PARALELO ENTRE A CRÍTICA ARENDTIANA À REPRESENTAÇÃO E O SISTEMA POLÍTICO BRASILEIRO

Lucas Mello Ness[299]

Introdução

O objetivo do presente trabalho é traçar um paralelo entre as críticas arendtianas ao sistema democrático representativo e a letargia apolítica brasileira. O sistema democrático representativo, tal como é difundido, calca-se na ideia de igualdade entre seus membros que, na impossibilidade de fazerem-se presentes na tomada de decisões, escolhem representantes para fazê-lo. Hannah Arendt, ao analisar as revoluções francesa e estadunidense, observa que o caráter igualitário não era premissa pré-revolucionária, bem como tece longa crítica aos sistemas representativos de governo concebidos. Ao estruturar sua tese, observa que as implicações havidas no sistema democrático representativo geram uma situação apolítica, retirando seus membros dos espaços para a ação. Ao serem retirados desses espaços, desfaz-se o vínculo dos homens com a esfera política, cerceando, dentro da perspectiva arendtiana, sua liberdade. De forma circular, esse homem, não mais livre, é acometido de severa passividade no campo de sua ação política e volta-se tão somente ao trabalho, automático e irreflexivo. Este ser, ao perder sua necessidade de compreender, perde também sua pluralidade (aquilo em que se baseia a política), que, associada ao conformismo e a forma burocrática de governo, impõe um modelo de sociedade de massas. Em que pese tais reflexões tenham sido feitas a partir da sociedade moderna, esse sistema parece corresponder à letargia apolítica que acomete a

299 Lucas Mello Ness – Mestrando em Filosofia | PPGFIL UFPe. E-mail para contato: lucasness@gmail.com.

sociedade na atualidade. Fundado em um sistema representativo cujas bases e influências estão, evidentemente, naqueles criticados por Arendt, observa-se no Brasil grande distanciamento entre a vontade do povo e o desempenho das atividades de governança. Admitindo a perspectiva otimista de Hannah Arendt, pela qual a capacidade de agir não se perde, cumpre averiguar se as soluções propostas por ela ainda se demonstram aptas à resolução da letargia apolítica ou se a situação pende a novas formas de totalitarismo.

Notas introdutórias: uma revolução consumida pela visceralidade

Ao avaliar a estrutura republicano-democrática brasileira é praticamente impossível dissociá-la da igualdade. O caráter igualitário que sustenta o igual valor do voto obrigatório é tão difundido que parece estranho, para a maioria da população, conceber qualquer modelo republicano em que essa não seja uma realidade. Historicamente, o voto obrigatório tem uma dupla face, ora de uso da massa votante, ora resposta à opressão institucionalizada e de poucos líderes onde, utopicamente, a própria ideia de participação de todos geraria no povo sua responsabilidade pelo bem comum[300].

Essa noção participativa conglobante do voto igualitário é defendida por muitos como premissas do estado democrático[301]. Contudo, ao buscar as fontes

300 Conforme artigo publicado pelo Senado Federal Brasileiro (grifei):

"Os principais argumentos sustentados pelos defensores do voto compulsório podem ser resumidos nos seguintes pontos, a saber: a) o voto é um poder-dever; b) a maioria dos eleitores participa do processo eleitoral; c) o exercício do voto é fator de educação política do eleitor; d) o atual estágio da democracia brasileira ainda não permite a adoção do voto facultativo; e) a tradição brasileira e latino-americana é pelo voto obrigatório; f) a obrigatoriedade do voto não constitui ônus para o País, e o constrangimento ao eleitor é mínimo, comparado aos benefícios que oferece ao processo político-eleitoral".

301 Trago, apenas com o intuito de gerar reflexão, pequeno trecho de análise proveniente das Ciências Políticas acerca de democracia e representatividade: "Em suma, a história moderna sugere que a genealogia da democratização começou com o processo representativo. A democratização do poder estatal e o poder unificador das idéias e movimentos políticos levados a cabo pela representação foram interconectados e mutuamente reforçadores" (URBINATI, 2006, p.195).

revolucionárias que lançaram as bases aos modelos hoje implementados, observa-se que não estavam calcados nesse ideal. Conforme comenta Elizabete Olinda Guerra:

> De acordo com Arendt, não era o caráter igualitário da forma republicana de governo que atraía os pensadores pré-revolucionários, pois, a equiparação confusa e desconcertante entre república e governo democrático data do século XIX. O que era atraente na forma republicana de governo era sua promessa de durabilidade. Para o século XVIII, a democracia, através da História e das teorias antigas, já havia demonstrado sua natureza 'turbulenta' e sua instabilidade, pois apresentava a volubilidade dos cidadãos, a ausência do espírito público e a tendência a serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos das massas (GUERRA, 2013, p.85).

Da análise do texto arendtiano[302], extrai-se que o posicionamento adotado pelas mentes revolucionárias tendia a contenção da opressão sofrida por parte dos governos absolutos ou autoritários. Eles não lutavam por liberdade, mas por libertação, queriam ter a não interferência estatal sobre seus meios de produção e seu desenvolvimento – era preciso diminuir o poder do Estado. Não no anseio de legitimar a revolução, mas de fazê-la romper com os fatos que lhe trouxeram até ali, o elemento popular veio a aderir-se às trincheiras. Com ele, contudo, novo mote acresce-se a revolução: a necessidade. A multidão que veio em favor à Revolução Francesa deixava-se consumir pela pobreza, nas palavras de Arendt:

> Pobreza é mais do que privação, é um estado constante de carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens aos impérios absolutos de seus corpos, isto é, ao império absoluto

302 Trago, apenas com o intuito de gerar reflexão, pequeno trecho de análise proveniente das Ciências Políticas acerca de democracia e representatividade: "Em suma, a história moderna sugere que a genealogia da democratização começou com o processo representativo. A democratização do poder estatal e o poder unificador das idéias e movimentos políticos levados a cabo pela representação foram interconectados e mutuamente reforçadores" (URBINATI, 2006, p.195).

> da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois era a multidão dos pobres (ARENDT, 1988, p.48).

A crítica concisa e dura da autora demonstra que o acréscimo desenfreado de questões à luta, com o objetivo único de fazer ecoar por um maior número de pessoas a bandeira da revolução, tende a corromper os ideais sobre os quais ela se pretendia firmar, pervertendo-a e fadando-a ao fracasso. Faz-se imperioso observar que, embora a noção de necessidade traga em si a visceralidade das carências carnais, a adesão de "novos ideais" à causa nasce tão somente da necessidade de subsistência da revolução.

Importante, pois, destacar a diferença arendtiana entre libertação e liberdade. A primeira diz respeito aos meios de trabalho e produção, contendo em si uma ideia material. Já liberdade deve ser concebida enquanto liberdade política, desejo de ação. Nesse sentido:

> A ação é o lado oposto da mera conservação da vida e empresta aos homens a capacidade da existência especificamente humana e distinta das demais espécies animais. Assim, os homens, ao agir, revelam-se a si mesmos e a seus pares no espaço da pluralidade do mundo surgido entre eles. As revoluções Americana e Francesa são os principais eventos políticos dos tempos modernos. De um lado, elas permitem reconhecer que a questão social passou a ocupar um lugar central na política moderna, mas, por outro, permitem destacar a capacidade que os homens têm de iniciar novos acontecimentos políticos (SILVA *apud* SIVIERO e ROSIN, 2010, p.108).

Percebe-se, pois, que ao afastar-se dos ideais revolucionários, a busca da liberdade perde-se em mera subsistência e que essa tende a tornar inócuo o elemento reflexivo essencial à sua busca. Aquele que se move pelo impulso abstém-se do agir e, assim, da liberdade, visto que o agir e o ser livre, para Arendt, são o mesmo. Por ora, basta compreender que essa libertação corrói o

próprio ideal que a trouxe à Revolução, minando os resquícios de iluminação que havia em si.

Elemento relevante apresentado por Arendt quando estuda as revoluções Francesa e Estadunidense é o fato de que a autora pontua diferenças basilares na constituição de seus partícipes, bem como suas razões. As colônias norte-americanas tinham um frescor social, embora divisões socioeconômicas houvesse – rico e pobre, erudito e ignorante -, elas eram insuficientes para elevar (ou rebaixar) a pobreza material ao estado de miserabilidade aventado por Arendt. O peso das tradições europeias, sua pobreza e corrupção – no campo do ideal – somavam-se a pobreza difundida na grande maioria da população.

Destaca-se, contudo, que a adesão de outras libertações ao corolário revolucionário continha, em si, a esperança de que, após supridas as necessidades, voltariam-se à construção da liberdade, ao engajamento junto ao governo. Contudo a dialética hegeliana aplicada sobre a necessidade não resultou, diretamente, em liberdade. Essa mesma incapacidade motriz leva também a perda do âmbito político. A política, segundo Arendt, manifesta-se na pluralidade, ela não existe por si, mas apenas nas relações humanas intersubjetivas. Nessa linha, o homem, individualmente e na sua individualidade, não faz política.

O fenômeno pontuado por Arendt propõe que a modernidade trouxe, consigo, um (hiper)redimensionamento das esferas até então denominadas privada e pública. Na Antiguidade, a esfera privada guardava relação com o objetivo da libertação, visava a manutenção das necessidades e a sobrevivência. A esfera pública constituía a esfera política que, baseada na pluralidade do homem, se caracterizava como espaço da ação. Com o advento da modernidade, a esfera privada deu lugar à intimidade, a pública ao social:

> Em outras palavras, pode-se dizer que a moderna sociedade massificada é constituída por uma grande e única esfera privada. Nesse sentido, os homens comportam-se como se fossem membros de uma única família, pois possuem as mesmas opiniões

> e os mesmos interesses, e nada realizam buscando sua transcendência (GUERRA, 2013, p.81).

O ocaso da ação política, advindo conjuntamente da irreflexão e do desaparecimento do espaço público é terreno fértil e propenso à consolidação da sociedade de massas. As massas são a expressão máxima do apolítico: irreflexivos e dispersos, seus membros se caracterizam pela neutralidade e indiferença política. Como consequência, aponta Arendt, seus membros raramente exercem seu poder de voto.

Crítica Arendtiana à representação: a perda do espaço público e a consolidação do sistema apolítico

Segundo Hannah Arendt, a representação é um sistema democrático fadado a promoção de um estado de letargia ao povo. Este estado advém do distanciamento entre povo e esfera pública, que se dá não somente através de seu aprisionamento ao trabalho, mas também da distância promovida pela representação. Quando os representantes elevam-se a ordem de mensageiros privilegiados ou especialistas contratados, o governo corrói-se em mera administração e a esfera pública esvaece. Por outro lado, se os representantes consideram-se legítimos dirigentes daqueles que os escolheram, acabam por reforçar o estado de diferença inerente entre eles, como espaço de poucos, afastando de si o povo.

Dentro das esferas governamentais, a dissolução dos espaços públicos e a massificação do povo tem como elemento conformador (ao mesmo tempo sintoma e reforço) a forma burocrática de governo. Seus carimbos, protocolos e rotinas perfilam e condicionam "agentes" (se é que assim podem ser denominados) e população em geral, sem debate, discussões, crescimento ou política.

O declínio da esfera pública perverte todo o sistema à necessidade, deixando-se corromper pelos interesses econômicos que, de forma apolítica, conseguem suprir suas visceralidades. Explicita-se, nesse cenário, o exagerado

predomínio de interesses obtusos à prática política, onde os representantes utilizam-se das mazelas da necessidade em proveito próprio. Para a autora, apenas os interesses podem ser representados, nunca a ação, visto que, conforme destacado anteriormente, ela revela o indivíduo enquanto pertencente a uma pluralidade.

A construção circular proposta por Hannah Arendt tem voz em seu temor; a sociedade moderna, ao pautar-se pela necessidade apolítica tende a converter-se em uma sociedade de massas, pano de fundo à ascensão do Totalitarismo. O Totalitarismo mina a autonomia do ser, reduzindo-o à pura necessidade e, com ela, sua limitação através da irreflexão com ele havida. As experiências de vida da autora, bem como seus estudos e reflexões[303] fundamentam seu temor quanto à ascensão de qualquer espécie de Totalitarismo.

A noção massificada de igualdade tende a ignorar um fato relevante à construção política: nem todo membro da sociedade (na verdade a grande maioria), tem interesse nos assuntos públicos. Em que pese ser plausível que parte desse desinteresse seja oriundo do próprio processo de massificação, não é razoável conceber que toda a pluralidade se interessasse por tal tema – em que pese sua extrema relevância – afinal, isso descaracterizaria a própria noção de pluralidade.

Arendt critica severamente o sistema representativo, seja partidário ou de conselhos, sugerindo como pretensa solução a subdivisão em menores unidades, propiciando, verdadeiramente, uma efetiva e direta participação de seus membros:

> A representação era entendida como um mero substitutivo para a ação política direta, através do próprio povo, e os representantes por eles eleitos deviam agir de acordo com as instruções recebidas de seus eleitores, ao invés de exercer suas funções em consonância com suas opiniões, que poderiam ser formadas no decorrer do processo (ARENDT, 1986, p.189).

303 Destacam-se as obras: "Origens do Totalitarismo" (ARENDT, 1998), "Eichmann em Jerusalém" (ARENDT, 2014) e "A vida do espírito" (ARENDT, 2000).

Apesar do pessimismo que parece assolar o cenário (a)político exposto por Arendt, há de se destacar que sua visão acerca da capacidade humana é essencialmente positiva. Defende que, por mais que se massifique e deixe-se corroer pela letargia, a ação permanece em estado de latência. Esse otimismo fica evidente no trecho outrora destacado em que se observa o caráter positivo que as revoluções revelam acerca da potencialidade humana à transformação.

Na brilhante análise intitulada "Desobediência Civil"[304], Hannah Arendt aponta que, em meio a letargia e comodismo, há ideais de insurreição que brotam, regra geral, no seio de grupos semelhantes as associações e minorias, insuficientes para gerar revoluções, mas que se manifestam através da própria desobediência civil. De suma relevância, Arendt traz como elementos necessário e suficiente a manutenção de um estado verdadeiramente plural o estabelecimento de consentimento e divergência. A presença do consentimento é, primeiramente, concretude da pluralidade, assim, da própria politica. Se o voto não for plural, não há política:

> Um contrato pressupõe uma pluralidade de pelo menos dois, e toda associação estabelecida e atuante conforme o princípio do consentimento, baseada na promessa mútua, pressupõe uma pluralidade que não se dissolva mas que tome a forma de uma união – e pluribus unum. Se os indivíduos membros da comunidade assim formada pudessem optar por não reter uma autonomia restrita, se pudessem optar por desaparecer na completa unidade como a union sacré da nação francesa, todo palavreado sobre a relação moral do cidadão com a lei seria mera retórica (ARENDT, 1973, p.83-84).

A solução à letargia advém da crença arendtiana de que a ação latente no ser humano possa ser inspirada e organizada pelo consentimento e direito de divergir. A solução parece residir na inserção da desobediência civil no sistema político[305]. Nessa senda, destaca-se que a solução apresentada renova o próprio

304 Capítulo componente do livro "Crises da República" (ARENDT, 1973).

305 A fim de que não se fuja ao escopo do trabalho, mas que também não lhe falte as noções básicas à compreensão genérica dos temas abordos, destaca-se que na análise de Arendt ao tema da desobediência civil há o enfrentamento das dificuldades de sua inserção não

aspecto motriz interno da crença arendtiana na aptidão do ser humano de não perder sua capacidade de ação.

O cenário brasileiro: terra fértil às novas faces do Totalitarismo

No Brasil, há uma forte confusão entre democracia e eleição. A eleição parece ecoar os ideais democráticos. Contudo, sua origem é distinta e a igualdade invocada pela democracia não deve se misturar a ideia aristocrática com que se manifestam as eleições. O modelo brasileiro é fundamentalmente representativo-partidário, o qual encerra um grave conflito ao ideal de representação. Esse conflito nasce do fato de que, quando representados por uma pessoa, ela lhe deve satisfação de seus afazeres e opiniões erigidas no mandato; quando a mediação, e – paulatinamente – o protagonismo, dessa relação não se dá mais entre representante e representado, mas sim através dos partidos, resta o complexo processo representativo sujeito às manipulações dos interesses. Destaco a reflexão de Luis Felipe Miguel sobre o assunto:

> O que importa destacar, aqui, é que as visões correntes da representação política, no senso comum, no ordenamento jurídico e também na ciência política, estão centradas no voto e na primeira dimensão, positiva, do exercício do poder: trata-se do processo de escolha de delegados para que tomem as decisões em nosso nome. A eleição ocupa uma posição de destaque absoluto já que, bifronte, é o episódio fundador e, ao mesmo tempo, a meta orientadora da relação entre representantes e representados. Ela é vista tanto como o momento da autorização para que outros decidam em nome do povo, que permanece como titular último da soberania, quanto como o momento de efetivação da *accountability*, quando os representados apresentam seu veredito sobre a prestação de contas dos representantes (MIGUEL, 2013, p.131).

só no vocabulário, mas também no sistema político. Entre os temas mais relevantes está o fato de que, embora o instituto seja compatível ao "espírito das leis norte-americanas", não poderia a lei justificar sua própria violação. Outro ponto relevante se dá na formação dos grupos de desobediência civil que, embora guardem relação e alguma similitude com as associações civis, visto que essas, por não suprirem de forma salutar a esfera pública, sucumbiram a sociedade de massas.

O modelo partidário inverte e transforma a lógica representativa. Inverte porque não mais os anseios dos representados são levados aos escolhidos, pelo contrário, no período eleitoral o partido sugere promessas e pretensas formas de realização de suas plataformas aos eleitores. Transforma porque mercantiliza o sistema eleitoral, subvertendo o debate eleitoral em circo de propostas e encantamentos, a fim de convencer o eleitorado a entregar o que necessitam.

Miguel mesmo destaca que, nesse sistema, a informação tem papel fundamental nas escolhas eleitorais, visto que o passado e a potencialidade de cumprir promessas são itens caros e relevantes à escolha. Contudo, no bojo dos interesses econômicos há, por óbvio, os interesses dos meios de comunicação que, com ardil, pretendem-se imparciais. Ressalta-se que a imparcialidade da informação não é algo exigido, seria utopia fazê-lo, mas "faltar com a verdade" em relação a sua pretensão é corrosível ao sistema. A população, ao deixar-se manipular, reforça o caráter episódico da participação política. Uma vez a cada dois anos a normalidade de suas vidas íntimas é invadida por resquícios da esfera política - propagandas e promessas –, bem como a exigência de uma consciência acerca de fatos pretéritos. Essa população, já massificada e letárgica, reage de forma jocosa e tediosa, ao ser obrigada a participar de uma esfera já desaparecida e da qual não são, ou ao menos não se sentem, mais partícipes.

As formas de expressão e avanço do Totalitarismo não são mitigadas, novos modelos calcados nos antigos ideais de redução reflexiva da massa populacional seguem presentes. Uma sociedade igual, na qual não há pluralidade, perde-se a autonomia e com ela a própria liberdade, subjaz – numa perspectiva kantiana – o retrocesso do elemento humano a um estágio de latência.

> [...] o totalitarismo pode existir sob novas formas, na condição de que o produto social seja o replicante, o automatismo instintivo da obediência instantânea, cega e absoluta, e de uma conduta uniforme. Assim, toda a democracia carrega dentro de si um risco do totalitarismo, através do crescimento desmedido do semelhante que sempre nela habita. O conformismo é como se fosse o caldo de cultivo ou o laboratório da eleição e a máxima probabilidade da cristalização totalitária (GUERRA, 2013, p.92).

O contexto brasileiro demonstra-se terra fértil ao surgimento dessas novas formas de Totalitarismo.

Conclusões acerca do paralelismo óbvio e a esperança comum

Em que pese contextos históricos diversos, a existência de uma sociedade de massas salta cristalina aos olhos. Diferencia-se, aparentemente, por um menor grau de barbárie, mas guarda-se a mesma potencialidade apolítica à irreflexão (e sua propensão ao mal banal)[306]; também o objetivo fim da hegemonia pretendida tem caráter ideológico mascarado e eminentemente mais econômico do que aqueles outrora erigidos.

O cenário apolítico condiz a manifestação de novas formas de Totalitarismo, visto que suas características apresentam igual *modus operandi*, objetivos e (perversas) consequências. A degradação dos espaços públicos, a massificação irreflexiva e diminuição da capacidade participativa são características que, *mutatis mutandis,* permanecem idênticas nas realidades aqui debatidas.

A letargia apolítica, conforme restou demonstrado, provém da conversão da ação em mero trabalho, do sucumbir dos anseios de liberdade pela sacies imediatista da visceralidade. Essa ruptura com o ideal participativo da maioria da população nos ditames ordinários das esferas de governança gera um distanciamento que se retroalimenta. O modelo representativo não só reforça a distância, como transforma em episódica a participação da população na direção de seu governo. Nesse sentido, destaca-se mais um trecho em que Hannah Arendt critica o governo representativo:

> O próprio governo representativo está em crise hoje, em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença dos partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (ARENDT, 1973, p.79).

306 Conforme exposto por Hannah Arendt na obra "A Vida do Espírito".

Desse panorama, fica evidente guindar que as críticas arendtianas ao sistema representativo seguem atuais e carentes de reflexão. O reforço desse modelo serve aos interesses de quem? Talvez essa resposta não compita ser respondido por um filósofo, a este a tarefa de assumir o otimismo arendtiano, sua promoção e desenvolvimento. A fé de Hannah Arendt na latência da ação, ou seja, a incapacidade do ser humano de perdê-la definitivamente, demonstra que a solução última proposta pela autora é a ruptura com o ciclo vicioso que envolve a letargia apolítica, sendo o ser humano capaz de gerar, por si e sua iluminação, novos eventos políticos.

Referências bibliográficas:

ARENDT, Hannah. A vida do espírito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. Crises da República. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo: Ática, 1986.

ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo: Ática, 1988.

ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

AVRITZER, Leonardo. "Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação". In: Dados, Rio de Janeiro , v.50, n.3, 2007, p.443-464. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-5 258 200 700 0 300 001&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 11/Nov/2015.

GUERRA, Elizabete Olinda. Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013.

MIGUEL, Luis Felipe. "Representação política em 3-D: elementos para uma teoria ampliada da representação política". In: Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo,

v.18, n.51, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n51/15989.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2011.

SIVIERO, Itomar. Rosin, Nilva (org.). Hannah Arendt: diversas leituras. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

SOARES, Paulo Henrique. "Vantagens e desvantagens do voto obrigatório e do voto facultativo". In: Consultoria Legislativa do Senado Federal – Textos para Discussão 6, abril de 2004. Brasília, 2004.

URBINATI, Nadia. "O que torna a representação democrática?". In: Lua Nova [online], n.67, 2006, p.191-228.

HANNAH ARENDT: O ORDENAMENTO JURÍDICO E A LIBERDADE POLÍTICA

Rossana Batista Padilha[307]

Arendt relaciona em várias de suas obras, a esfera pública, a ação, a liberdade e a política. O espaço público fornece a potencialidade para a ação, esta demonstra as relações entre os seres humanos, na medida em que estes se manifestam em conjunto, provocando reações, discussões, promovendo o diálogo, gerando eventos, por meio da liberdade. Nesse sentido, a esfera pública pode ser entendida como o espaço entre homens, no qual existe liberdade para agir e falar. Arendt entende que o discurso, é uma atividade política, assim como a ação, para ela o falar não se resume ao um meio de comunicação apenas.

Para Arendt, em Política, visa-se à efetivação da ação: é preciso a participação e presença do outro, é necessário a comunicação, a interação, o debate, a discussão. É preciso a concordância do outro, obtida por meio da persuasão[308], do consenso. Faz-se necessário que os indivíduos mantenham os laços de sociabilidade, colocando-se no lugar do outro, agindo da melhor forma, a fim de que todos possam resolver questões referentes a todos e não apenas a um só individuo. Desta forma, segundo Arendt (2012, p. 201):

307 Bacharel em Direito pela UFPEL, mestranda em Filosofia pela UFPEl. E-mail para contato: rossanapadilha@bol.com.br.

308 "Persuadir, peithein, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos pela fala política sem o uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão" (ARENDT, 1993, p.91). A autora cita como exemplo o discurso de Sócrates na Apologia, onde Sócrates destaca em sua defesa perante os cidadãos e juízes atenienses que o seu comportamento tinha por objetivo o bem da cidade, explicando a seus amigos que não poderia fugir, mas, sim, por razões politicas ser condenado à morte.

> A ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. O mito popular de um "homem forte" que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos "fazer" algo na esfera dos negócios humanos -" fazer" instituições ou Leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem melhor ou pior - ou é, então, a desesperança consciente de toda a ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer "maquina".

Segundo a autora, no que diz respeito ao campo da ação e dos eventos que os humanos introduzem no mundo, o novo ocorre de modo imprevisível e inexplicável de um ponto de vista casual, conforme Arendt é graças à ação que se produzem histórias que podem ser contadas e registradas, conforme Garcia (2011, p.48-49):

O motivo pelo qual a vida humana constitui uma história e a História vem a ser o livro de histórias da humanidade com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. Por isso, a ideia de causalidade, destaca Arendt, é inadequada à interpretação dos acontecimentos humanos, visto que, o significado de um evento transcende causas passadas que lhe possam ser atribuídas.

Segundo Arendt alguns filósofos ligam a liberdade à ideia de soberania e da habilidade de manifestar ao mundo as escolhas interiores de vontade. A autora discorda, e distingui a soberania da liberdade, conforme Arendt (2012, p.152):

> Se as pessoas desejam ser livres, devem renunciar precisamente à soberania, pois, as ações são imprevisíveis e não podem ser forjadas. A liberdade existe entre pessoas e externamente ao espírito individual, a liberdade aparece no mundo quando os seres humanos atuam na presença de outros.

Essa capacidade de atuar na presença dos outros ocorre no espaço publico, este é o local de encontro dos cidadãos, para que desenvolvam em conjunto uma vida política, nesse espaço as virtudes de cada um podem se expostas e

discutidas, este é o espaço da liberdade, para fins de que todos os cidadãos possam agir.

A liberdade de agir e de atuar politicamente passa a ser concebidas como prerrogativas do governo e dos políticos profissionais que se oferecem ao povo como seus representantes no sistema de partidos, para representar seus interesses dentro do Estado e se for possível, contestar, questionar e se impor a este. Garcia faz uma ressalva importante em relação à existência de liberdade política com a ação, segundo o autor (2011, p.47-48):

> Em todo o caso, o reconhecimento do que está implicado na ação, na pluralidade humana e na liberdade política, se revelou crucial, sobretudo depois que o totalitarismo se demonstrou capaz de controlar, pelo menos nos campos de concentração, a espontaneidade dos humanos em todos os planos de suas existências.

Essa suspensão radical, é uma demonstração de que para que sejam mantidos os laços de sociabilidade, seja indispensável o espaço público, para fins de atuação, ou seja, não existe como manter o vínculo, laços entre os cidadãos de uma mesma comunidade, sem a ação por meio da liberdade política.

De acordo com Arendt, a ação política requer a concordância em conjunto dos participantes com o diálogo entre os iguais, sem conflitos particulares superados pela persuasão[309], permitindo assim o agir em conjunto. Importante salientar, que segundo a autora pode existir em um espaço público uma confusão entre o interesse coletivo[310] e o interesse de alguns grupos específicos, neste caso não deve predominar o interesse de uma minoria, ou grupo

309 "A persuasão, entretanto, não vem da verdade, mas das opiniões , e só a persuasão leva em conta e sabe lidar com a multidão. Persuadir a multidão significa impor sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões da multidão: a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso" (ARENDT, 1993, p.96).

310 "Arendt não trata do coletivo. O coletivo abrange os membros da comunidade sem distinções, pois ele opõe-se ao individual. Ela prefere a nomenclatura "social" e a submete ao interesse público. O público refere-se ao povo organizado politicamente, não em sentido geográfico territorial, mas como sendo composto por grupos com necessidades que precisam ser resolvidas em conjunto" (SCHIO, 2012, p.186).

determinado, mas sim o interesse da maioria, sempre em prol de todos. A fim de manter a harmonia entre todos, nesse sentido a lei, o ordenamento jurídico, bem como, instituições governamentais, servem para amparar e resolver tais questões, referente à política. As leis servem para proteger toda atividade politica desempenhada em prol de um povo, é por meio deste com a ação que surgem aquelas, o objetivo da lei é proteger os cidadãos de um determinado território, a legislação é a base de toda política, visando estabilizar a vida humana, serve de limite para atuação dos cidadãos na esfera pública. De acordo com Lafer (1988, p.225):

> Em síntese para Hannah Arendt, a constituição é uma convenção, em que a contingência é uma virtude, pois, a verdade da lei repoisa no consenso geral da comunidade, que enseja a gramática da ação e a sintaxe do poder. Como para ela gramática da ação e a sintaxe do poder resultam da pluralidade, o consenso *ex parte Populi* faz de uma comunidade política uma associação voluntária, representando a constituição o acordo de associação do qual deriva o pacto do governo.

Seguindo do principio de que a lei deverá preservar a comunidade política, é importante ressaltar que ela deva ser transcendente, a fim de que não perca os critérios distintos por ela traçada, de acordo com Schio (2012, p.188):

> Para ser autêntica, a lei precisa embasar-se na organização autônoma dos cidadãos, transcendendo os interesses imediatos e pessoais. Mais explicitamente, sua origem deve ser política, pois, o conjunto de leis estabelece os contornos da vida pública, e cria condições para sua manutenção. O acordo entre os cidadãos ocorre em nível interno da política, ou seja, de sua elaboração.

Não existe lei sem política, ela é decorrente da ação humana em conjunto, por meio de cidadãos, eles a criam por meio da reunião da vontade dos singulares visando o bem comum da maioria, a lei servirá para amparar dar proteção e estabelecer regras em prol de uma comunidade, por tal motivo ela poderá ser considerada política em seu conceito. A persuasão para Arendt é o

modo pelo qual se alcança o consenso de um grupo de cidadãos, é considerada uma forma política de conseguir impor ao grupo por meio do convencimento.

Segundo Arendt, quem detém a liberdade política são os cidadãos e para tal, torna-se indispensável, que se tenha o espaço público, a pluralidade, a liberdade e a igualdade acessíveis aos cidadãos. De acordo com Adeodato (1994, p.167-168):

> O conceito moderno de liberdade, inspirado na doutrina liberal, acha que os homens nascem iguais e que a sociedade e o poder políticos pervertem e criam distinções artificiais, para Arendt, ao contrário, os homens nascem diferentes e é a faculdade de agir politicamente que os torna iguais. A igualdade, por sua vez, não propicia a liberdade, pode haver igualdade até no cativeiro ou na mera luta pela vida, é a igualdade que deriva da liberdade: "Não é evidente por si mesmo, e tampouco se pode prová-lo que todos os homens sejam criados iguais. Sustentamos essa opinião porque a liberdade só é possível entre iguais".

Os indivíduos biologicamente nascem iguais, mas politicamente não, pois, eles divergem nas opiniões (*doxa*), expressam-se uns com os outros, o se tornar igual para Arendt, surge com o convívio com seus semelhantes, de acordo com Arendt (1993, p.97):

> A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer é mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali portanto, qualquer doxa.

Para Arendt, a *doxa* é a verdade subjetiva, pois é decorrente de cada um, ela surge a partir da afirmação ou negação de algo, é o contrário do que a autora entende por verdade objetiva, a qual está relacionada à Religião, a Filosofia a Ciência, pois, trata de assuntos de demonstração racional ou empírico. A autora ressalva que a doxa difere da persuasão no sentido de esta ser o único modo de

buscar o consenso entre os cidadãos reunidos. De acordo com Schio (2012, p.194):

> A vivência da política visa persuadir os cidadãos a crer ou não nas opiniões do orador, as quais podem denominar-se de verdade politica, pois, pertencem ao orador, mesmo que sejam usadas com cunho retórico de mero convencimento. Neste sentido, mesmo que o orador professasse verdades-científicas, filosóficas, religiosas, não geraria certeza, pois ao ser exposta a "verdade" torna-se a opinião daquele que a expõe , dependendo, para a sua aceitação, da confiança, da credibilidade, ou seja, da sua aceitação pelos ouvintes.

A autora faz uma ressalva, em relação ao que para ela é considerado a mentira política, pois esta tem por objetivo alterar o curso de acontecimentos, bem como, opiniões de cidadãos. De acordo com Adeodato (1994, p.170):

> A mentira é uma forma de ação, pois ambas dependem da liberdade. Isso porque a mentira, para ter papel político, precisa parecer plausível, ou seja, depende da verdade na medida em que precisa parecer verdadeira para funcionar como mentira. É a capacidade de mentir sobre a verdade factual, parece-nos, o principal dado responsável pela desconfiança de Arendt da verdade como critério para legitimar a política: a opinião, em que pese sua individualidade, é preferível à fragilidade inerente à verdade dos fatos.

Segundo Arendt, o objetivo da mentira política é o de destruir a noção de realidade, e com ela o ímpeto de agir em conjunto, de discutir, contestar, compartilhar o espaço público e o convívio com os outros. A mentira política destrói a pluralidade, a liberdade política deixa de existir, os laços de sociabilidade são rompidos, ela é tão efetiva que pode deturpar o consenso, a opinião de uma maioria, a mentira organizada, pode alterar fatos e interpretações com o objetivo de obter a aceitação de uma determinada situação e até mesmo conceber a própria mentira como se verdade fosse.

Importante ressalvar que para Arendt, ao tratar de política, a violência é considerada o contrário de poder, a autora descreve a violência como sendo detentora de um poder inadequado, ou seja, a violência restringe a vida humana à algumas preocupações básicas, a exemplo: a integridade física, pois, neste caso não há lugar para a discussão, portanto nem para o consenso. O poder por si só é autojustificado, é um fim em si mesmo, surge por meio da ação de cidadãos em conjunto, agindo, discutindo. A violência necessita de justificação, para o exercício de poder é necessário que se tenha autoridade[311], enquanto na violência, predomina o que Arendt entende por autoritarismo. Arendt ainda menciona que na violência, o poder que existe é inadequado para a política, pois existe o potencial de coerção, de destruição e de limitação na ação humana, o que acaba com a capacidade de pensar, julgar, discutir, contestar, e até conviver em pluralidade. Desta forma, segunda a autora (2013, p.94):

> A essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo.

Segundo a autora a autoridade é necessária em comunidades, pois limita de certa forma a liberdade por meio da obediência voluntária dos cidadãos que fazem parte do mesmo espaço político, a fim de mantar a ordem, pois ao contrário seria autoritarismo, que é o que ocorre quando se utiliza da violência[312]. A autoridade envolve a obediência, a hierarquia, como a relação entre patrão e empregado, a relação entre pais e filhos, professores e alunos.

311 "A autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção. A relação autoridade entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum, nem o poder do que manda, o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo o direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado" (ARENDT, 2011, p.129).

312 "A violência por parte dos cidadãos frequentemente visa desmascarar a hipocrisia dos governantes, e quando se veem na contigência de recorrer apenas à violência para se manterem no governo , é porque as instituições políticas , enquanto manifestações e materializações de poder , estão petrificadas e decadentes , esvaziadas por assim dizer do sopro de vida gerado pelo poder resulta do apoio da comunidade" (LAFER, 2003, p.34s).

A autoridade pressupõe a confiança, antecede a ação, sendo necessária para fins de manter a harmonia em comunidades humanas organizadas de acordo com Arendt (2011, p.142):

> A autoridade, como o fator único, senão decisivo, nas comunidades humanas , não existiu sempre , embora tenha atrás de si uma longa história, e as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham necessariamente presentes em todos os organismos políticos.

De acordo com a autora, isso passou a existir na filosofia de Platão e Aristóteles, os quais de modos diversos, porém a partir das mesmas experiências políticas, passaram a introduzir algo semelhante à autoridade na vida pública da *pólis* grega. Para Arendt, a autoridade na política está ligada a um passado , guardada pela tradição, a qual seria a fundação inicial. É por meio desta, de um processo histórico, de algo que tenha ocorrido no passado, que surge algo para fornecer segurança aos componentes de uma comunidade política, de acordo com Schio (2012, p.203):

> Dessa forma, sempre que esse ato de fundação for invocado e lembrado, ele servirá de sustentação para a comunidade. Com ele, a autoridade, o poder e a própria comunidade estarão garantidos. A fundação, então, é valorizada, mas também solidificada, pela autoridade política dos fundadores, Os fundadores são entendidos como sendo os orientadores, através do tempo, da comunidade política, por meio da fixação de padrões e modelos consagrados.

A autoridade fundamenta-se no consenso[313] humano, para que ela possa existir é necessário que se tenha aceitação e reconhecimento, é nesse sentido

313 O consenso , segundo Arendt, surge a partir do reconhecimento que o homem não pode agir sozinho, isolado, e que se os homens se querem conseguir algo no mundo, deverão agir m conjunto. Segundo Lafer: "O nós do agir conjunto não é redutível ao diálogo do eu consigo mesmo no pensamento. Ele requer um começo, que traduz quando o muitos em um da comunidade foi experimentado e articulado. Esse começo do agir em conjunto assinala a fundação- o initium- que confere autoridade ao poder e permite , através da ação dos cidadãos no espaço público, dar vida a criatividade às instituições de uma comunidade política"(LAFER, 2003, p.98).

que a violência diferencia-se do poder, sendo contrária, pois ela é involuntária, surge da submissão e é exercida pelo uso de força física, gerando punições e medo. Para a autora, a violência em um espaço público tem por consequência, gerar um mundo violento, onde a possibilidade de ação, de falar, de discutir, deixa de existir. Neste sentido, a ação é necessária, é a condição para uma comunidade existir de forma harmoniosa.

O constante questionamento das relações entre: o ordenamento jurídico, a liberdade política, geram interesse em aprofundar o entendimento sobre o assunto, na medida em que se torna relevante repensar a realidade social embasada em regramentos jurídicos, como ocorre na Modernidade (desde o séc. XVII, em especial). A situação atual brasileira, por exemplo, é marcada pela centralização estatal, pela jurisdição conservadora, pela propriedade privada dos meios de produção e sua preservação a qualquer custo. A subordinação à economia global, a marginalização, a exclusão social, os preconceitos e falta de acessos às necessidades mínimas e fundamentais, bem como, o direito ao emprego, à moradia, à segurança, à educação, à saúde, entre outros, os quais cabem à Filosofia Política, sendo possível por meio da concepção política em Hannah Arendt, questionar, equacionar e compreender.

Referências bibliográficas:

ADEODATO, João Mauricio Leitão. O Problema da Legitimidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

ARENDT, Hannah. Sobre a Revolução. Tradução: José Roberto Miney. Rio de Janeiro: Editora Ática S.A, 1990.

ARENDT, Hannah. A dignidade da política. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política em Kant. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. A vida do espírito. Volume I - O pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ARENDT, Hannah. A vida do espírito. Volume II- O querer. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Tradução Mauro Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

ARENDT, Hannah. A condição Humana. Tradução de Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. 5. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ARENDT, Hannah. Crises da República. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CALVET, Thereza. "Ação, poder, promessa: para uma critica da soberania". In: Argumentos, Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: ano 5, n.9, 2013.

GARCIA, Cláudio Boeira. "Arendt: liberdade política". In: Hannah Arendt: uma amizade em comum. Organizadores Kathlen Luana de Oliveira e Valério Guilherme Schapper. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011.

KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução: V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. São Paulo: Editora Unimep, 2013.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 7 reimpressão, São Paulo: CIA das Letras, 1998.

LAFER, Celso. Pensamento, Persuasão e Poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ROSENFIELD, Denis L. Filosofia política e a natureza humana: uma introdução à filosofia política. Porto Alegre: L&PM, 1990.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: História e Liberdade (da Ação à Reflexão). Porto Alegre: Clarinete, 2012.

HANNAH ARENDT E KANT: A DIGNIDADE HUMANA

Sônia Maria Schio[314]

O IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política da UFPel, realizado em 2015, continua o conjunto de eventos que se tornaram um importante fórum para expor e debater questões atuais sob o enfoque da Filosofia. Assim, as teorizações tanto de Kant quanto de Arendt não são estranhas à temática sobre "Normatividade e racionalidade prática". Por exemplo, Kant com a obra *Metafísica dos Costumes* (1797 - MC [MS]), Primeira Parte - Doutrina do Direito; e Arendt quanto aborda a inocuidade dos Direitos Humanos quando abstratos, afirmando a necessidade de cada ser humano "ter direito a ter direitos" (*Origens do Totalitarismo*, 1951).

Nesse viés, tratar do conceito de "dignidade humana" nas acepções de Kant e de Arendt demanda, pela amplitude e complexidade do mesmo, a definição precisa daquilo que vai ser demonstrado. A investigação em curso, por fazer parte do Projeto de Pós-Doutorado, sobre esse conceito e nestes autores, se baseia na obra de Kant denominada *Diferentes raças humanas* (*Des différentes races humaines* de 1775-1777). Nessa, Kant busca demonstrar, por meio de uma "*tese biologista*", a "*unidade da humanidade*", explica Reynaud (1990, p.14)[315]. Em Arendt, as obras essenciais para o estudo são *Origens do Totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958). Dessa forma, o presente (e breve) texto

314 Profa. Dra. do Departamento de Filosofia da UFPel. E-mail para contato: soniaschio@hotmail.com.

315 Kant utiliza também outros argumentos. Por exemplo: I) cada forma de vida é um exemplar do todo; II) pode-se perceber a igualdade entre os seres humanos pela sua forma (humana), pela aparência externa; III) pelo uso da linguagem. Esses temas serão desenvolvidos posteriormente.

compõe um conjunto maior, o que não reduz a validade deste, que é inédito e com argumentos kantianos raramente presentes nos estudos sobre a temática.

Após os acontecimentos dos Totalitarismos, parece que ficou ainda mais explícito que o ser humano não é apenas frágil fisicamente, em sua vida biológica, mas também em sua existência em grupo, e então, política. Há continuamente a necessidade da busca de garantias para que cada um, sem distinção de idade, de etnia, de credo ou outro, não seja despido de sua identidade, de sua cidadania, de sua vida. Porém, não há fórmulas prontas ou fáceis para tal. Cabe a cada um pensar, julgar, agir e se responsabilizar, seja ele quem for, esteja onde estiver, para que ocorra a preservação de sua pessoa, do grupo humano e do entorno. Porém, para que isso ocorra é preciso saber quais são os argumentos que embasam o valor de cada ser, isto é, que o tornam importante. Cada um é únicos, insubstituível não apenas na vida privada, mas também na pública e política. É necessário explicitar os motivos que tornam imprescindível o respeito, a tolerância, a contenção da liberdade, enfim, os requisitos para manter e aprimorar a dignidade humana que cada ser porta em sua vida em grupo.

Nesse viés, os Eventos Totalitários, o Nazismo (1933-1945) especificamente, demonstram que a acepção de "dignidade humana" precisa ser repensada, tarefa de reflexão que Arendt adotou. Para tanto torna-se necessário retomar brevemente o conceito kantiano de “dignidade humana”, buscando sua argumentação teórica na obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC [GMS]), acrescendo o referente à mesma origem possuída pelos homens, acepção presente em Des différentes Races Humaines [Diferentes raças humanas] (publicada em 1775, na sua primeira versão e em 1777, com versão revisada), em especial. Após, demonstrar o que Arendt acresce, teoricamente, ao que foi teorizado por Kant, mas, nesse momento, sob um enfoque político. Em outros termos, expor a contribuição de Arendt para o pensamento político-filosófico do séc. XXI. Segundo ela, somente com a vivência política, ou seja, com a cidadania e com a vida do espírito ativa, acontecimentos como os vividos nos Totalitarismos podem ser evitados.

O pensamento de Kant representa um importante marco conceitual sobre o tema da "dignidade humana" na Modernidade (a partir do séc. XVII) ao formular uma acepção que se tornou fundamental na Tradição de Pensamento Ocidental, qual seja, que o ser humano não tem preço, que ele não possui qualquer equivalente em valor ou importância, pois tem dignidade. Nos termos expostos por ele (KANT, 2005, p.77. Grifos do autor [FMC, BA, 77]), em 1785:

> Em virtude da ideia de *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo e simultaneamente se dá. No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela uma dignidade.

Kant afirmou que o ser humano não tem equivalente, seja em forma de objetos, de moeda, de serviço, de troca, isto é, ele não tem preço, pois tem valor, porta dignidade por ser humano, racional, por ter a capacidade de ser legislador de si mesmo, de fornecer-se as próprias regras e segui-las, ou seja, de ser autônomo[316].

Essa concepção, entretanto, não se limita às chamadas "obras de moral": ela está presente em várias outras obras, com diferentes conformações, como quando, em 1784 escreveu (KANT, 1988, 11 [WA, BA 481]), na obra sobre ao *Aufklärung* (Iluminismo):

> *O Iluminismo é a saída do homem de sua menoridade que ele próprio é culpado.* A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por *culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem.

316 Kant (2005, p.75 [BA, 74]. Grifos do autor.) escreveu: "Chamarei, pois a esse princípio [de seguir o mandamento moral - o imperativo categórico], princípio da Autonomia da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à Heteronomia".

Em outros termos, qualquer ser racional pode assumir o comando de si próprio. Ele estaria isento disso se ele fosse impedido pela "falta de entendimento" (razão): por não ter ainda idade suficiente ou por possuir alguma patologia, deformidade (anatômica ou fisiológica) ou algo que diminuísse a sua capacidade racional. Porém, se ele não se torna "senhor" de si mesmo por ser mais cômodo que alguém decida por ele, que aja e se responsabilize em seu lugar, essa "menoridade" por falta de coragem, de esforço e de empenho é creditada negativamente a ele. Ou seja, ele é responsável por ser assujeitado, comandado, assim como por aquilo que o outro faz em seu nome:

> *A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto através da própria razão*[317].

Nesse sentido, a dignidade humana torna-se uma tarefa a ser apreendida, tomada para si, e realizada (efetivada) pelo próprio ser racional durante toda a sua vida. Isto é, nas várias opções, ações e na consequente responsabilização por cada escolha e atitude: ele reitera a sua autonomia quando se autocomanda por meio da razão. No momento que o ser humano tem condições de sair da "menoridade" e decidir por si (porque possui idade e se sente preparado para "assumir-se"), ele precisa fazê-lo. E reitera essa decisão, que demonstra a sua "maioridade" por meio de seus atos[318].

Mas Kant também argumenta sobre a dignidade dos seres humanos relacionado-a à igualdade humana por meio de um argumento natural. Neste,

317 KANT, 1988, p.24 [PP (ZF), A 389-390]. Grifos do autor. Arendt repetiu essa citação na Décima Terceira Lição da obra Lições sobre a Filosofia Política de Kant (1993, p.97).

318 Nesse momento poder-se-ia continuar com a obra FMC e com a MC, na Parte Segunda, sobre a Doutrina das Virtudes, relacionando-a com a KU com relação ao juízo de gosto. Ou seja, que as ações morais causam uma satisfação (prazer) no sujeito autônomo que o motivam a continuar a seguir a razão e, assim, a agir moralmente. Lessing (1990, p.44, §65), um dos autores lidos por Kant, escreveu em 1758 que "cette lumière [da razão] serait uniquement celle que l'esprit humain y a de lui-même introduite". [Esta luz seria unicamente aquela que o espírito humano introduz em si mesma]. Tradução nossa.

ele nega que a diferença de raças, hoje denominadas de etnias, seja algo que possa distinguir os homens: seja tornando uns superiores e outros inferiores; seja fazendo com que uns mandem e os outros obedeçam, ou até que alguns possam decidir pelo merecimento em ficar vivo ou morrer. E o faz no artigo denominado *Diferentes raças humanas* [*Des différentes Races Humaines*] ao afirmar que

> Todos os homens, sob toda a extensão da Terra, pertencem à apenas um gênero natural, pois, regularmente por acasalamento, deles nascem crianças fecundas - apesar da grande diversidade de aspectos físicos que se encontram [entre eles][319].

Em outros termos, o que Kant nega é que haja um *sub-homem* (RAYNAUD [*Introduction*], 1990, p.15 - não existem "*Untermenschen*", pois "*todo homem tem direito ao respeito*"), e para tal utiliza um argumento biológico: há uma unidade na espécie humana. Ou seja, os humanos pertencem à mesma fonte, cepa, porque capazes de gerar seres iguais a eles e fecundos, mesmo que mestiços[320], mostrando que há uma

> unidade do gênero natural [...] que eles pertencem todos a uma e mesma cepa, da qual eles são oriundos, apesar de sua diversidade [...] os homens pertencem não somente a um só e mesmo gênero, mas também a uma e mesma família [...] [e] são semelhantes entre eles, sem ser aparentados[321].

319 KANT, 1990, p.48. Tradução nossa. "Tous les hommes sur toute l'étendue de la Terre apartiennent à un seul et même genre naturel, parce que, régulièrement par accouplement, ils donnent naissance à des enfants féconds - malgré, par ailleurs, la grande diversité d'aspects physiques que l'on rencontre."

320 o contrário de certos animais, a mula, por exemplo. Quanto à mestiçagem, Kant faz eco à mentalidade de sua época: brancos e negros "par croisement donnent nécessararirement des enfants métissés ou bâtards." (KANT, 1990, p.49. Grifo do autor.) [por cruzamento geram necessariamente crianças mestiças ou bastardas.] Outro exemplo da mentalidade da época (Idem, 1990, p.59, nota *): "des esclaves rouges (Américains) parce qu'ils sont trop faibles pour le travail des champs [foram substituídos pelos escravos africanos]." [os escravos vermelhos (americanos), porque são muito frágeis (fracos) para o trabalho dos campos].

Disso Kant (Idem, 1990, p.49. Grifos do autor.) conclui que "os *Negros* e os *Brancos* não são de espécies diferentes de homens (porque eles pertencem verossimilhantemente a uma e mesma cepa), mas eles são, entretanto, duas raças *distintas*"[322]. Existem, então, segundo ele (Ibidem., 1990, p.51), quatro raças: a dos brancos, a dos negros, a dos Hunos (que inclui os americanos) e a dos indianos (amarelos). Porém, as diferenças são positivas porque movem as forças criativas da Humanidade (Ib., 1990, p.50).

Nesse sentido, o mesmo comentador (RAYNAUD, 1990, p.33) explica que a desigualdade entre os homens é um meio indispensável para "a afirmação da dignidade humana" ["l'affirmacion de la dignité humaine"]. Ou seja, as distinções preparam os humanos para a destinação moral da razão, para que tenham que decidir por si mesmos como deverão agir quando em contato com os outros seres humanos. Percebe-se que Kant, é, assim, otimista, entendendo que, mesmo que demore, os humanos acabarão por "ter que" se entender, que buscar alguma organização, alguma (ou várias) maneira de poder conviver em paz e com um mínimo de segurança: a mistura do bem e do mal é uma "mola" para o movimento das forças criadoras [KANT, 1990, p.50.]. Então, como não há raças superiores e inferiores, não há originais e "degeneradas". A diferença é de matizes (Idem, 1990, p.55), não de origem. Há um outro argumento que ele apresenta, mas não discute longamente: é o de que o sangue humano possui ferro em sua composição, e mesmo que varie em proporção, é comum a todos os humanos (Ibidem, 1990, p.63).

Em outra obra, essa datada de 1785, *Définition du concept de race humaine* [Definição do conceito de raça humana], ele afirma que é necessário explicitar (e bem) os conceitos que são usados, e isso ocorre com o de "raça". E que apenas aquilo que é herdado pode ser usado como distinção. A "cor da pele" é um critério possível para dividir a Humanidade em quatro. Além disso, há as

321 KANT, 1990, p.48. Grifo do autor: "unité du genre naturel [...] qu'ils appartienent tous à une seule et même souche, d'où ils sont issus en dépit de leur diversité [...] les hommes appartiennent non seulement à un seul et même genre, mais aussi à une même famille [...] [e] sont semblables entre eux."

322 "Les Nègres et les Blancs ne sont pas des espèces diffèrentes d'hommes (car ils appartiennent vraisemblablement à une seule et même souche), mais ils sont néanmois deux races distintes."

mestiçagens e o legado das raças anteriores, "raças intermediárias". Nesse momento, Kant parece não considerar que a mestiçagem não se restringe a uma geração, mas que ela se mantém e continua nas gerações posteriores. Exposto outramente, os "mestiços" também geram filhos, e muitas vezes com outros iguais a ele, o que, com o tempo faz com que, de uma forma ou outra, a grande maioria tenha se afastado das quatro "fontes" entendidas como "originais". Mesmo assim, a "forma original" (KANT, 1990, p.132 - "la forme originale") não desaparece. E ainda (Idem, 1990, p.135. Grifos do autor.), ele afirma que as diferenças entre os humanos não os distingue entre eles, pois há qualidades que pertencem essencialmente às espécies, ou seja, que são comuns a todos os homens: "o conceito de raça contém primeiramente o conceito de cepa comum; em segundo lugar, ele contém as características que são transmitidas por hereditariedade"[323].

Para Arendt, por meio da condição humana da natalidade (exposta, em especial na obra *A condição Humana*), novos seres adentram no mundo[324] humano. A este nascimento biológico, após alguns anos de preparo nas esferas privada (da família, em especial) e pré-política (sendo a escola, a principal), há um outro nascimento, aquele para a vida pública e política, enquanto cidadão.

Ser cidadão não abrange somente o voto, pois essa é uma espécie de "cidadania passiva", uma participação mínima, posto que ocorre normalmente de forma representativa e não ativa, direta. Nessa perspectiva, o que distingue os seres humanos é sua capacidade de tornar-se membros componentes de um grupo (ISAAC, 1996), participando e mantendo sua singularidade em meio à pluralidade. A singularidade corresponde ao fato de que cada ser humano é único, irrepetível e insubstituível. Ele se diferencia dos outros, pública e politicamente, pela maneira que aparece aos outros, pela fala e pelas ações. Ele é uma alteridade em meio a outros igualmente singulares. A pluralidade, por seu turno, se refere ao fato de que os humanos habitam o mesmo Planeta, a Terra, motivo que os torna "vizinhos", apesar das possíveis distâncias.

323 "le concept de race renferme donc premièrement le concept de souche commune; deuxièmement il renferme des caractères qui se transmettent par hérédité."

324 O "mundo", em Arendt, é elaborado pelos próprios seres humanos para "sentir-se em casa" na physis, no espaço natural.

O cidadão não precisa ser um super homem (*Übermensch*) ou virtuosíssimo ou hiper-corajoso, diferente e superior aos outros: ele precisa ser ele mesmo junto aos outros. Porém, o que ele não pode é ser considerado e tratado é como se fosse infra-humano (*Untermenschen*). Para tanto, alguns direitos básicos são indispensáveis para a manutenção da dignidade humana, sem isso seja caracterizado como "privilégios". Cada ser humano precisa, segundo Arendt (1989, p.332), é possuir "o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, [o que] deveria ser garantido pela própria humanidade." Isso, porém, apenas ocorre quando ele pertence a uma comunidade organizada. Do contrário, dele pode ser retirada a cidadania, isto é, o pertencimento a um grupo no qual ele tenha direitos e deveres, no qual ele sinta que deve proteger o grupo e cada componente, assim como ser protegido por eles.

A "humanidade" é, para Arendt (1989, p.331), a substituta da história e da natureza como aquelas que apontavam para os vínculos entre os seres humanos. Na Modernidade (séc. XVII), a história não foi mais suficiente para coligir os diversos contextos vividos pelos homens, haja visto a crença em "direitos naturais". A natureza, por seu turno, passou a ser objeto de estudo, e após o conhecimento, a ser dominada pela ciência. O humano, com "essa nova independência constituía a recém-descoberta dignidade do homem" (ARENDT, 1989, p.331) e passou a estar aparentemente emancipado. Entretanto, essa "dignidade" perfazia um conceito ambíguo: se um ser humano tornar-se apátrida ou refugiado, ele não terá um "lugar" para viver como homem, sendo que ele poderá ser usado (para pesquisas ou como mão de obra escrava, por exemplo)[325], colocado em campos de refugiados ou de concentração, etc., pois não terá a quem recorrer, nenhuma lei o considera, seja para o acusar, punir ou proteger: será como se ele não existe ou nunca existiu, e seu futuro a ninguém interessa. Mas isso não deve acontecer. Ele precisa ter o "direito" de possuir "direitos", o que apenas a comunidade pode assegurar, nem que seja a comunidade mundial (atualmente representada pela ONU - Organização das

325 Nesse momento, a segunda formulações do "imperativo categórico" ressurge: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (KANT, 2005, p.69 [FMC, BA 66-67]. Grifos do autor.).

Nações Unidas, criada em 1948), com as limitações que porta (ARENDT, 1989, p.332).

Para Arendt, os seres humanos partilham da mesma condição humana: natalidade, mundanidade, pluralidade, singularidade. E mais, eles têm em comum a vida ativa e a contemplativa, isto é, as mesmas capacidades e atribuições. E, mesmo que escolham pela não participação nos chamados "negócios humanos", não existe "apolitia", posto que não fazer parte do espaço público e político é uma escolha, e dela decorre a correspondente responsabilidade.

À guisa de conclusão: o que, então, Arendt altera ou acresce ao exposto por Kant? Ele também valorizou a vida em grupo. Pode-se ler sobre isso em obras como *Observações sobre o belo e o sublime*, por exemplo quando ele cita, em nota, o "*Sonho de Carazan*" (KANT, 2000, p.22, nota 5); ou no ainda no § 41 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de 1790 (KANT, 1993, p.143 [KU, 163], e na *Metafísica dos Costume*s, quando, na "*Doutrina das Virtudes*" - parte II (KANT, 2008, p.291-317), aborda os "*deveres para com os outro*s". Arendt demonstra que os seres humanos apenas se sentem humanos quando estão com seus semelhantes; que somente a cidadania os protege, fornece segurança e estabilidade, tanto por meio de leis (Constituição) quanto pela vivência política. Em outros termos, embora o ser humano nasça humano, ele precisa da comunidade em que vive para manter a sua humanidade, pois o grupo, em conjunto. Dito de outra forma, os cidadãos reunidos conseguem resguardar a dignidade humana de cada componente. A partir do grupo atuando com os mesmos objetivos (o que gera poder) é possível evitar e também resistir ao "mal político", como aquele engendrado pelos Totalitarismos.

Referências bibliográficas:

ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. A condição humana. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991a.

ARENDT, Hannah. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991c.

ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ISAAC, Jeffrey C. "A new guarantee on earth: Hannah Arendt on human dignity and the politics of human rights". In: The American Political Science Review, v.90, n.1, Mar., 1996, p.61-73.

KANT, Immanuel. "Resposta à pergunta: "O que é isso, o Iluminismo?", In: À paz perpétua e outros opúsculos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p.9-18.

KANT, Immanuel. "À Paz Perpétua". In: À paz perpétua e outros opúsculos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p.119-171.

KANT, Immanuel. "Des différentes races humaines". In: Opuscules sur l'histoire. Paris: GF Flamarion, 1990, p.47-67.

KANT, Immanuel. "Définition du concept de race humaine". In: Opuscules sur l'histoire. Paris: GF Flamarion, 1990, p.123-144.

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

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993a.

KANT, Immanuel. Observações sobre o belo e o sublime, 2 ed., Campinas: Papirus, 2000.

KANT, Immanuel. Metafísica dos Costumes. Edson Bini (Trad.), 2 ed., Bauru: EDIPRO, 2008.

RAYNAUD, Philippe. "Introduction". In: Opuscules sur l'histoire. Paris: GF Flamarion, 1990, p.7-42.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2008.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão). Porto Alegre: Clarinete, 2012a.

SCHIO, Sônia Maria. "Hannah Arendt: memória e identidade nos Totalitarismos do séc. XX". In: SCHIO, S. M.; KUSKOSKI, M. S. (orgs.). Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2012b, p.189-198.

SCHIO, Sônia Maria. "Hannah Arendt: Totalitarismo e dignidade humana". In: Seara Filosófica (Dossiê Hannah Arendt), n.10, 2015, UFPel/Pel/RS, p.5-16.

NORMAS MORAIS E REALISMO MORAL METAFÍSICO

Bruno Strapazon Figueiredo[326]

Introdução

Neste trabalho introdutório, procuramos localizar e elucidar os elementos que constituem a base para uma pesquisa sobre qual a instância das normas morais para o filósofo Russ-Shafer Landau. Abordaremos uma análise do problema das normas introduzindo a questão da maneira como Landau a enxerga, para em seguida elucidar sua posição realista a fim de traçar as concepções epistemológica e ontológicas das normas morais de acordo com seu ponto de vista.

Os fatos morais servem para justificar planos de ações, e por essa natureza parecem ser algo totalmente diferente de outros tipos de coisas que figuram no mundo. Diante dessa aparência, pode ser feito o seguinte: (a) Acrescentar em nossa ontologia uma categoria sui generis de valores ou (b) procurar desfazer essa aparência, e isso pode ser feito de duas maneiras. Em primeiro lugar pode-se seguir não-cognitivistas e negar a realidade do domínio da moral, ou, em segundo lugar, preservar a crença nas avaliações morais, mas procurar desmistificar o tratamento que se dá a elas. Segundo Landau, essa duas maneiras representam formas de naturalismo ético, que significa a tentativa de explicar a moral em termos científicos.

É na parte II (moral metaphysics) de Moral Realism: A defence) que encontramos importantes definições metodológicas para entender a noção de

326 Mestrando do programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: brunostrapazon@gmail.com.

norma e seu estatuto na visão do filósofo. Neste ponto, Landau defende um não naturalismo ético, ficando com a posição de que fatos morais são algo totalmente diferente de qualquer propriedade natural. Embora não concorde com a tese positiva de G. E. Moore, Landau considera que o seu argumento contra o naturalismo ético seja a chave para compreender a sua metafísica da moral.

O argumento de Moore inicia com um dilema:

> either evaluative predicates are meaningful or they are meaningless. Moore just dismisses the latter option. Proceeding from that point, Moore presents us with a second dilemma: either evaluative predicates can be defined or they can't be. If they can be defined, then such definitions are provided eitherby employing other evaluative terms, or wholly 'naturalistically', i.e. without the use of evaluative terms. Moore's open question argument is designed to show that this last option must fail. Evaluative terms must either be defined by other evaluative terms (as right, for Moore, is defined by reference to good), or, according to Moore, they cannot be defined at all (LANDAU 2005, p.56).

Considerando esse dilema, então como proceder quanto a predicados avaliativos? Landau, seguindo mesmo termo ao qual Moore se detém para sua análise ética, considera o termo avaliativo "bom": para este termo ou é possível ser feita uma análise em termos naturalísticos ou não é. Landau argumenta que para que ocorra uma análise naturalista, são necessários dois elementos: Para ser uma análise, o estudo da moral deve ser capaz de identificar os significados do seu objeto demonstrando as suas partes constituintes e as relações entre elas. E para que seja naturalista, esse estudo não pode incorporar nenhum termo avaliativo.

O que o argumento de Moore oferece a Landau, é o que Moore rejeita a partir dessa "refutação" da análise naturalística: Não é possível fazer uma análise naturalista de termos avaliativos como "bom", pois estes são noções básicas e simples, as quais em uma análise, revelam a impossibilidade de ser realizada a análise naturalista. Como no caso de "bom", Landau usa o seguinte exemplo: Consideremos que com "bom" queremos de maneira sinônima

significar "desejado". Isso quer dizer que é possível que sejam formulados duas proposições acerca de bom, que aparentemente seriam epistemologicamente e semanticamente idênticas:

(A) Eu sei que X é bom, mas isto é bom?

(B) Eu sei que X é desejado, mas isso é bom?[327]

As duas proposições apenas parecem semelhantes, porém, pelo contrário, são epistemologicamente e semanticamente diferentes. (B) é uma questão aberta, porém (A) não o é. O que Landau pretende reforçar nessa explanação do que seja para Moore a análise de "bom", é que "bom" não significa "desejado". Quando associado a outro termo, esse tipo de uso de "bom" não propõe uma definição do que seja "bom", mas sim adjetivar uma determinada coisa, ou até mesmo elaborar uma afirmação redundante, por exemplo quando alguém diz "o prazer é bom', na verdade está significando em sua proposição que "o prazer é prazeroso". Porém, para que fosse possível fazer uma análise naturalista, deveria ser possível associar bom a algum termo sinônimo no mundo natural, o que a formulação (A) e (B) demonstra não ser possível, "bom" poderia ser substituído por qualquer outro termo, e essa análise falharia assim como falhou a comparação com "desejado".

Essa argumentação de Moore, leva a duas conclusões que derivam uma da outra. A primeira conclusão é que não há nenhum sinônimo em termos naturais para "bom" e que qualquer tentativa de fazer essa comparação é cair no erro da falácia naturalista[328]. Dessa conclusão, segue-se uma segunda: Se o termo "bom" não possui nenhum sinônimo em termos naturais, então isso significa que "bom" não é uma propriedade natural.

O intendo de Landau não é fazer uma defesa de Moore, porém ressaltar a relevância desse argumento por dois motivos: Seu argumento cria um ônus de prova que coloca qualquer tentativa reducionista de análise naturalista em

327 Ver em: LANDAU 2005, p.57.

328 A Falácia naturalista consiste em derivar uma prescrição de um fato, ou seja, extrair do que "é" um "deve". Ver Moore

cheque[329], obrigando o filósofo moral a compactuar com a ideia de que termos morais não podem ser analisados de maneira estritamente reducionista. O segundo motivo é que a argumentação de Moore serve de suporte para uma argumentação contra as concepções não-cognitivistas. Prossigamos então a sua análise do caso realista contra o não-cognitivista.

O Realista Contra o Caso Não-Cognitivista

Landau primeiramente explica o que entende por realismo[330] pois o filósofo mostra que há muitas teorias realistas, mas afirma que todas convergem quanto a um ponto, que é a tese de que existe uma realidade moral que as pessoas tentam representar mediante seus julgamentos morais. A diferença entre teorias realistas é sobre a natureza dessa realidade, mas há inegavelmente bases em comum entre elas.

O autor alemão alega que os pontos de vista sobre a realidade podem ser divididos em três tipos: (a) niilistas, que duvidam em última instância da realidade de algo, sejam seres ou propriedades morais, mesmo que úteis, em última análise afirmações verdadeiras ou falsas não existem, nada é certo ou errado.

Construtivistas (b) endossam que há a realidade de um domínio de estudo, mas explicam isso invocando uma função construtiva e existem diferentes maneiras de conceber essa função construtiva: uma maneira é a maneira subjetivista ao qual sustenta que gostos e opiniões são as coisas com as quais a realidade moral é construída. Há amaneira relativista que sustenta que essa função de construção de verdade é feita por convenções e acordos morais. A maneira Kantiana defende que essa construção é feita através de um trabalho fruto do desejo racional. Por fim, a maneira Contratualista sustenta que a deliberação em determinadas situações de escolha é que determina essa verdade

329 Uma análise naturalista reducionista, procura explicar predicados morais em termos estritamente materiais, nesse caso, procura em elementos fisiológicos a origem desses predicados. Para uma análise desse tipo de naturalismo, ver RITCHIE.

330 LANDAU 2005, p.13.

do domínio moral. O que há de comum ao construtivismo é que a realidade moral é construída por atitudes, ações, respostas ou perspectivas das pessoas (as vezes idealizadas), para um Construtivista, sem um ponto de vista como partida, não há realidade moral.

A última maneira de conceber a realidade de um domínio é a Realista (c); que considera a realidade desse domínio em oposição aos construtivistas, mas geralmente se sustenta, com um pouco de verdade na visão de Landau, que realistas consideram a realidade moral independente da mente, embora uma análise ética dependa da mente dos indivíduos. Landau endossa a tese de que a posição realista é a de que há uma independência da realidade moral, que há verdades morais independente das preferências dos indivíduos.

A definição de Landau acomoda a possibilidade de que o padrão de correção dependa das atitudes do agente, mas de maneira especial. A verdade de um padrão normativo de primeira ordem não é uma função do que alguém possa pensar dele, por exemplo: Consideremos um relativismo ético que sustenta que a realidade é fixada por acordos morais, sem estes acordos, não há realidade, porém por outro lado, realistas consideram que o que é certo ou errado independe conceitual e existencialmente desses acordos. Até mesmo o observador ideal, apenas acerta em seus juízos por possuir uma visão correta da realidade moral. O autor afirma que algumas vezes o realismo é descrito como o ponto de vista de que verdades morais são evidências transcendentes.

Verdades morais podem não ser construídas pelas evidências que existem delas, se evidência for restringido a crenças, isso coincide com a versão de realismo de Landau, mas nessa concepção, uma preocupação atinge os estudiosos, pois estas verdades podem ser incognoscíveis. Para Landau isso depende da noção de cognoscibilidade tomada pelo investigador pois em primeiro lugar, um padrão moral, para o realista, é correto mesmo que ninguém concorde com ele. Em segundo lugar, qualquer agente pode falhar ao reconhecer o padrão moral, mesmo munido dos melhores esforços epistemológicos. Em terceiro lugar, finalmente, realistas não concordam que verdades morais são inacessíveis ao agente epistêmico ideal, embora agentes normais possam falhar no conhecimento moral.

O realismo moral é uma forma de cognitivismo[331] o cognitivismo é um conceito técnico usado para designar a teses de que existem julgamentos sobre um determinado domínio através de crenças capazes de falsidade ou veracidade em virtude de representarem aproximadamente fatos sobre esse domínio. Todo realista é um cognitivista, mesmo que nem todos os cognitivistas sejam realistas, pois construtivistas podem ser cognitivistas. Landau então empreende argumentar em favor do realismo contra o não-cognitivismo em favor do realismo.

O não-cognitivismo é uma negação do cognitivismo250, um não-cognitivista sustenta que não há fatos (morais). Segundo essa concepção, pontos de vista morais são crenças e não podem ser avaliados em termos de veracidade. Julgamentos morais não representam fatos, apenas representam cursos de conduta, e emoções. O não-cognitivismo é uma teoria que pretende cumprir uma função de desmistificação, divergindo de muitos que consideram que há coisas verdadeiras no objetivismo e este, por sua vez, implica em duas coisas: que há verdades éticas, e que o que é verdadeiro independe da opinião das pessoas.

Teóricos não-cognitivistas não aprovam esses dois elementos, para eles a rejeição ao objetivismo está entre o subjetivismo e o relativismo. O subjetivismo ético é uma teoria que sustenta que a (i) função moral é correta apenas no caso daquele que julga e a toma como correta e (ii) o julgamento moral é verdadeiro quando remonta àqueles sentimentos do sujeito que julga moralmente.

O relativismo, em contrapartida, projeta a verdade moral não nos comprometimentos individuais, mas nas convenções sociais, seu critério de veracidade sobre a habilidade em capturar as implicações desses acordos sociais. Tanto relativistas como subjetivistas são cognitivistas e podem ser tomados como naturalistas éticos, como salienta Landau:

> Both subjectivism and relativism are kinds of cognitivism. Specifically, they are forms of ethical naturalism, a family of cognitivist theories. Naturalists believe that moral facts are a kind

331 LANDAU 2005, p.17.

> of natural fact, i.e. one whose existence can be confirmed by the best natural or social scientific theories.7 Subjectivism and relativism make the rightness of an action dependent entirely on either personal or social approval, and the existence of such approval is, in principle at least, scientifically determinable. Because ethical naturalism is a form of cognitivism, both subjectivists and relativists take moral judgements to be truth-evaluable. And both views imply the possibility of genuine moral knowledge. The noncognitivists' rejection of cognitivism left them as opposed to subjectivism and relativism as it did to objectivism (LANDAU, 2005, p.19).

Nessa concepção, fatos morais são de alguma forma derivados ou semelhantes a fatos naturais. A veracidade de uma ação moral se da pela aprovação social, e essa aprovação é cientificamente determinável. O não-cognitivismo se opõe na medida em que concorda com oposição ao objetivismo suscitada por estas teorias, embora seja divergente quanto ao cognitivismo que elas sustentam. Uma via de explanar a rejeição não-cognitivista em relação as teorias objetivistas é ressaltando a diferença entre os programas reducionistas e não-cognitivistas.

Os reducionistas não negam a realidade do domínio moral, o que eles fazem é procurar desmistificar os conceitos sobre um domínio reduzindo-os ao que que é "mais tratável". Reducionistas não negam que existam fatos morais ou biológicos, mas que estes são estados neurofisiológicos, químicos e de outro tipo de fatos naturais, e que muitas das nossas crenças são de fato reais e passíveis de conhecimento. Não-cognitivistas são conhecidos atualmente como Expressivistas e concebem fatos morais da mesma forma como se fossem demônios. Não há tais fatos e não como reduzi-los e falar deles como coisas reais. Para um Expressivista não há erro em proposições morais, tampouco acerto. Portanto Expressivistas, relativistas e subjetivistas partilham do ceticismo quanto ao objetivismo, porém subjetivistas e realistas são oponentes a teorias Expressivistas aos insistir na redutibilidade dos fatos morais ao nível da psicologia individual e social.

O erro principal para o não-cognitivista é que tais teorias pressupõem que a linguagem moral descreva fatos, para eles o discurso moral é uma forma de

descrever sentimentos e de alguma maneira fazer outros compartilharem deles, ou seja, não há um mundo da moralidade. Para esse tipo de não-cognitivismo que Landau tenta se opor, predicações morais não adicionam nada a uma proposição. Duas posições tornam a posição expressivista em questão atraente: (i) A facilidade com que essa visão endossa a imagem naturalista e científica de mundo preponderante atualmente e (ii) a capacidade de evitar os erros graves de concepções cognitivistas.

Landau prossegue criticando que não constitui um avanço ser o que ele considera mais cômodo, ou seja, não é porque a ontologia expressivista foge dos problemas, em sua visão, que ela deve ser tomada necessariamente como a melhor visão. Argumentando sobre a trincada discussão a que chega a discussão epistemológica sobre crenças morais objetivas, o Expressivista está dentro da afirmação de que bondade e maldade não são fatos, já naturalistas, segue Landau, falham em explicar como a redução a um fato natural pode explicar a adição de um conhecimento moral a uma determinada proposição moral, já Expressivistas fazem uma leitura das regras práticas morais considerando que nelas há um certo magnetismo, julgamentos morais são de alguma maneira atraentes e que isso representa uma espécie de motivação, mas não uma crença, pois crenças não são motivadoras. Sendo assim, o realismo é falso.

Para criticar essa argumentação não-cognitivista, Landau tenta responder a sua maneira como são fatos morais e como podemos conhecer eles.[332] Nesse ínterim, ao definir tais elementos, o autor considera que apresenta uma crítica ao não-cognitivismo e sua argumentação, considera o filósofo alemão, pode ser tomada mesmo que a sua teoria realista não seja verdadeira, isso porque Landau considera que existem três razões para que o não-cognitivismo seja mal sucedido. A primeira razão é que mesmo que a teoria realista de Landau seja falsa, outras teorias realistas podem ser apresentadas e serem mais plausíveis, tanto quanto o não-cognitivismo quanto seu realismo. A segunda razão é que uma teoria não-cognitivista falha em acomodar características atraentes do cognitivismo e torna-las alvos de sérios desafios.

332 LANDAU 2005, p.22.

Somente uma teoria cognitivista oferece a possibilidade de um discurso verdadeiro sobre a moral porque apenas um cognitivista tem em mãos ferramentas que permitem analisar proposições como "o infanticídio é errado" com algum critério, e isso, afirma Landau, é diferente de analisar se "laranja" ou "vermelho" podem ser as cores mais bonitas. De maneira semelhante, Landau considera que é possível analisar logicamente proposições morais, aplicando-lhes o princípio do terceiro excluído, validade, modus ponens, conectivos, etc. Isso indica que há como avaliar um discurso moral em termos de validade, o que não-cognitivistas não podem fazer.

Em particular, não-cognitivistas caem no que Simon Blackburn chama de desafio de Fregue, isso força expressivistas a dar sentido a semelhança em contextos afirmados mas não formalizados. Mas Landau afirma que ao menos é preservada a possibilidade de validade lógica de um argumento moral. Argumentos morais empregam negações, condicionais e afirmações. Mesmo se um sujeito mudar de ideia quanto as suas convicções morais, permanece a possibilidade lógica de análise de proposições morais. Cognitivistas assumem que predicados morais fazem sentido e podem descrever matérias atribuídas a eles.

Sendo assim, a linguagem avaliativa parecer supor avaliações de bem e do mal, algo que o não-cognitivismo não pode fazer. Há dois problemas para o expressivista em avaliações morais. De um lado expressivistas enfrentam dificuldades em traduzir a fórmula "x merece y", caso queira fazê-lo o expressivista deve avaliar casos de atitude de aprovação e o expressivista enfrenta dificuldades nesse ponto. Por outro lado, mesmo que pudessem avaliar casos de aprovação, eles não acreditam no valor moral avaliado, mesmo que não-cognitivistas tenham uma tradução para tal, cognitivistas não necessitam de uma paráfrase para tal.

Outro problema que Landau enfrenta no caso a favor do realismo em detrimento do não-cognitivismo é o do erro moral[333]. O filósofo sustenta que o cognitivismo preserva a possibilidade de um discurso moral e de conhecimento moral, ao menos preserva essa possibilidade, mesmo em contextos plurais, como

333 LANDAU 2005, p.26.

são os da nossa sociedade. Alguns teóricos não-cognitivistas falam da possibilidade do erro moral, o erro pode ser analisado por (a) incoerências ou por (b) falhar ao satisfazer o padrão para governar a formação de alguma atitude. Segundo expressivistas, essas análises apenas estudam o erro em casos particulares e Landau sustenta que essa é uma noção rasa que deixa escapar a essência da análise do erro moral

Contra o ceticismo moral

Para Russ Shafer-Landau há verdades morais da maneira como sustentam realistas, porém mesmo que se aceite a existência de verdades morais, um problema surge: é possível acessar esse tipo de verdade? Ou em outras palavras, como é possível conhecer verdades morais?[334] O sentido de acessibilidade empregado por Landau é caracterizado por uma dúvida que visa a justificação de crenças morais: Se alguém não pode justificadamente crer em algo, logo não há conhecimento nem evidência de que isso existe. Nilistas, por exemplo, não enfrentam esse tipo de problema, argumenta Landau, ao passo que construtivistas (nota explicando o construtivismo) o enfrentam com base na tese de que a verdade moral está colocada nas intensões dos agentes. Diante dessa possibilidade é construída a base para um argumento principal contra o realismo:

1. Se, sobre suposições morais realistas, somos incapazes de adquirir crença moral justificada e conhecimento, então o realismo moral é (provavelmente) falso.

2. Dadas as suposições morais realistas, nós somos incapazes de adquirir crença e conhecimento moral justificado.

3. Portanto o realismo é provavelmente falso[335]

334 LANDAU 2005, p.26.

335 LANDAU 2005, p.232.

Quanto a primeira premissa, Landau afirma que ela pode criar um incômodo para o realismo pois, ou ressalta sua falsidade ou cria um ônus de prova que torna difícil sustentar pretensões realistas. Em primeiro lugar, a inacessibilidade epistêmica usada como argumento contra as verdades realistas é ao invés de um argumento, uma suposição antirrealista: pois depende da tese de que somente pode ser verdadeiro algo que está ligado as atitudes do indivíduo, e assim, usando as palavras de Landau:

> Epistemic inaccessibility might entail antirealism if truth were thought to be a function of our attitudes, which in principle are epistemically accessible. So if we have established inaccessibility, we have established attitudeindependence, which, on this view, is inimical to truth. This of course is a statement of an antirealist conclusion, rather than any argument for the first premiss. We cannot assume from the outset that all correct moral standards have their content fixed by the attitudes of suitably placed human agents. That is to beg the question against the realist (LANDAU, 2005, p.232).

Outro argumento levantado pela primeira premissa é de que a falta de evidências implica na falsidade das verdades morais no sentido defendido por realistas. Mas há ai um erro de interpretação para Landau, pois a posição realista repousa da "posição de independência" (stance independence) de fatos morais. Esses fatos morais independem da mente humana para serem verdadeiros, e há inúmeras verdades as quais nosso conhecimento não encontra evidências, como crenças sobre o passado, por exemplo, não há evidências que garantam se elas são absolutamente verdadeiras ou em que ponto podem ter sido falseadas, e isso serve para várias crenças ordinárias que os indivíduos tem comumente. O autor prossegue salientando que esse tipo de defesa se sustenta apenas se fossemos os criadores do mundo, apenas assim seriamos capazes de conhecer de maneira confiável algo sobre ele.

Há ainda mais um argumento recorrente dessa premissa. Este argumento pode ser adaptado ao aceitar a suposição realista de que que as verdades realistas sejam independentes da mente. Este argumento defende que, sendo as questões éticas voltadas a prática, o dever moral exige motivação, cumpre que

as verdades morais devem ser conhecidas e acessíveis ao indivíduo. Landau rebate que para este argumento proceder, é necessário ter em mente que conceito de praticidade é usado, e prossegue argumentando que o realismo não cai perante esse tipo de objeção, pois as verdades e as razões morais não são necessariamente motivadoras.

Portanto, quanto a primeira premissa Landau finaliza argumentando que embora o ceticismo não implique na falsidade do realismo, ele pode criar base para dúvidas quanto ao realismo, porém o ônus que ele levanta sobre o realismo é pequeno, e isso por três motivos. Em primeiro lugar, mesmo que o realismo seja atualmente incapaz de responder os dilemas céticos, isso não garante que um dia ele não poderá ser. Em segundo lugar, os argumentos céticos são mais gerais e dizem respeito a crenças, sua justificação ou é auto-evidente, ou é incorporada em uma cadeia de crenças coerentes, ou é parte de uma cadeia infinita, e o cético afirma que nenhuma dessas opções é satisfatória, porém isso está fora de um escopo metaético e de uma metafísica da moral. E por fim, o terceiro motivo é que mesmo que atinja o realismo moral, o ceticismo ainda não dá conta do ônus argumentativo que coloca o realismo diante de considerações holísticas: sua plausibilidade depende de como suas teses dão conta melhore de problemas morais melhor que os seus concorrentes.

Superada a primeira premissa na visão de Landau, vamos à segunda premissa: "Dadas as suposições morais realistas, nós somos incapazes de adquirir crença e conhecimento moral justificado" (LANDAU, 2005, p.235). O autor começa assumindo que não é possível atualmente refutar de maneira definitiva o ceticismo, mas é possível conviver com ele fazendo considerações que fazem o realismo moral não sucumbir ao ceticismo. O tipo de ceticismo que entra em jogo nesse caso é aquele ceticismo moral que pergunta sobre como um indivíduo pode ter crenças morais de maneira garantida/justificada. Embora alguns epistemólogos façam uma diferença entre garantia e justificação epistêmica, Landau toma os termos por sinônimos em sua argumentação:

> Henceforth I will usually speak of challenges to gaining moral knowledge, and omit mention of epistemic justification and warrant. These last notions are meant to be implicitly covered in

> such discussions.As these terms are sometimes used nowadays in the literature, justification refers to that feature of belief that makes it credible or probably true, given one's internally accessible evidence. Warrant refers to that feature of belief that signals a well-functioning cognitive system, and/or that feature which, together with true belief, entails knowledge. I will largely ignore these distinctions and treat these terms interchangeably, as ways of indicating the feature that confers positive epistemic status (LANDAU, 2005, p.235).

Um cético pode aceitar proposições morais que carreguem a possibilidade de ser verdadeiras, mas sustenta que pode ser que um indivíduo não as conheça ou possa ter crenças morais de maneira justificada, nas palavras do autor:

> Here it is crucial to distinguish between a moral proposition's being justified, and an agent's being justified in believing it. Call the former sort of justification propositional justification ; the latter, agent justification . Depending on which substantive view of propositional justification one holds, a proposition is prima facie justified if and only if it is either entailed or made probable by some true proposition, some veridical experience one has had, or some other proposition one believes. I won't pause here to register a preference among these views. The key point is that on all such views, a proposition may be justified even if no one is justified in believing it. The proposition that adultery is wrong is very likely justified, in the sense of being derivable from a true moral theory, moral experience, or other of one's beliefs. Yet an agent may believe it for all the wrong reasons, in which case she is not justified in believing a proposition that is itself justified (LANDAU, 2005, p.236).

Russ Shafer-Landau aponta quatro argumentos céticos que favorecem a segunda premissa. O primeiro argumento é o Argumento da Evidência Não Adequada[336] que sustenta que não há evidências empíricas suficientes para comprovar juízos e afirmações sobre a moralidade, portanto não há crenças morais confiáveis. Este argumenta é refutado separadamente por Landau, que apresenta sua solução de maneira diferente dos demais, aos quais irá refutar com apenas uma abordagem, mas quanto ao Argumento da Evidência Não

336 LANDAU 2005, p.236.

Adequada ele argumenta que essa tese põe em cheque quaisquer reflexões filosóficas, o que é indicado pelo seguinte princípio espistêmico que advém desse argumento, que é o seguinte: "(P) Se não há evidências adequadas para sustentar nossas crenças morais, então não há evidências adequadas para sustentar nossas crenças filosóficas". Se este princípio for verdadeiro, instaura-se um ceticismo global que rejeitaria qualquer teoria, inclusive o ceticismo moral:

> Yet this is surely too high a price for moral sceptics to pay, since they are affirming the warrant of at least one philosophical claim (namely, moral scepticism). Perhaps another way to look at the situation is this. If I am right, philosophical and moral claims are supported in similar ways, and enjoy the same general status. If we are prepared to be sceptical about moral claims, we must be equally sceptical about all philosophical claims. But that includes the specific philosophical recommendation to suspend judgement in the absence of determinative empirical evidence. It also includes moral antirealism proper, and all of the specific arguments offered on its behalf. That's hardly a secure basis from which to launch a critique either of moral realism, or of the possibility of its accommodating a plausible moral epistemology (LANDAU, 2005, p.237).

O segundo argumento levantado por Landau, é o Argumento do Círculo Vicioso[337], ao qual o cético exige que o argumentador realista seja capaz de, dado a nossa pretensão realista de separar crenças verdadeiras de crenças falsas, ou seja, fazer uma análise da procedência de todas as nossas crenças. O problema surge quando fica claro que para tal é necessário escolher um método, e independente de como é decidida a escolha desse método, está pressuposto antes de sua avaliação que já se saiba o que é o certo e o que é errado em termos morais. Este argumento indica que esse problema revela um círculo: Para se chegar ao conhecimento moral, é necessário um método de aquisição do verdadeiro, para que esse método seja confiável, é preciso saber se ele é capaz de chegar ao verdadeiro, e para tal, é necessário saber de antemão distinguir o verdadeiro do falso, temos então uma circularidade.

337 LANDAU 2005, p.237.

O terceiro argumento é o Argumento das Alternativas Relevantes[338] Reivindica que para ser justificada uma crença moral é necessário que o seu defensor seja capaz de excluir todas as crenças concorrentes, o que é impossível, pois uma crença moral concorrente ou oposta pode ser sustentada muitos vezes sem que ocorra qualquer incoerência lógica.

Por fim, há um último argumento, o Argumento do Regresso[339], esse argumento inicia com a reivindicação cética de que qualquer crença pode ser legitimamente duvidada e que qualquer tentativa de justificação irá cair ou em uma cadeia infinita ou partirá de princípios auto-evidentes. Ambas as perspectivas levam ou a um círculo vicioso ou a uma cadeia infinita. Uma variação desse argumento pode ser chamada de o Argumento Ser-Dever[340]. Este argumento é uma variedade do Argumento do Regresso e nega que crenças morais sejam auto-evidentes ou que possam ser derivadas de crenças não-morais, logo, de acordo com este argumento, só podem ser justificadas a partir de outras crenças morais e, sendo dessa maneira, o argumentador cai no problema levantado pelo Argumento do Regresso.

Shafer-Landau argumenta que esses argumentos levam a um ceticismo para além das questões morais. O Argumento do Círculo Vicioso coloca em cheque crenças perceptuais e memoriais, o Argumento das Alternativas Relevantes descende de Descartes e coloca em dúvida crenças empíricas e matemáticas e, por fim, o Argumento do Regresso coloca em dúvida qualquer tipo de crenças. Para o autor, isso fornece um conforto ao realista, pois esse tipo de ceticismo coloca em dúvida qualquer teoria moral, seja ela kantiana, relativista, contratualista, etc. seria impossível, na visão do autor, inferir disso a falsidade do realismo moral, por serem neutros ou alheios aos seus méritos. Esse tipo de ceticismo global põe em dúvida todo tipo de crença, e se como em outras áreas não se abandona as crenças mediante essa hipóteses, Landau sugere que o mesmo deveria ser feito quanto as crenças morais e conclui quanto a estes argumentos que:

338 LANDAU 2005, p.237.

339 LANDAU 2005, p.238.

340 LANDAU 2005, p.239.

> Pode ser que nós realmente não tenhamos outra alternativa epistemologicamente respeitável, a não ser suspender o julgamento a respeito de quase todas as nossas crenças. Então não podemos ter confiança justificada de que existimos há mais de dez segundos, que não estamos no momento sonhando, que temos membros e órgãos, que certos objetos constituem um monte, ou são vermelhos, altos, ou carecas, de que há coisas que existem para além de nós, cujas características e movimentos incidem sobre os nossos sentidos. Se isso for assim, então talvez não seja tão difícil de abandonar a nossa crença na maldade daqueles que ridicularizam e torturam os indefesos, subornam testemunhas para enviar um inocente à morte, ou matar uma pessoa por causa da cor de sua pele (LANDAU, 2005, p.241).

Chegamos aqui ao ponto crucial desse trabalho. Em nossa conclusão, pretendemos extrair algumas definições que permitem compreender qual o estatuto de uma norma moral para Landau.

Considerações finais

O trabalho empregado aqui não é uma defesa completa da tese de Shafer-Landau em favor do realismo, mas aproveitar alguns de seus elementos para indicar caminhos ao dilema de que fatos morais são objetivos ou não, e assim estabelecer como compreender o que sejam normas morais em sua perspectiva.

Como vimos, o autor possui uma argumentação que no mínimo pode ser classificada como uma boa forma de levantar problemas contra o não-cognitivismo e o ceticismo moral. O realismo de Russ-Shafer Landau o leva a considerar que as normas morais possuem uma ontologia próprio, fazendo delas fatos objetivos, mas que não estão presente no mundo dos fenômenos naturais, apresentando assim uma perspectiva metafísica sobre a moral.

Essa metafísica, oferece uma epistemologia que circunda essas normas (É o trabalho empregado em toda a parte 4 “Moral Kknowlegde” de Moral Realism: A Defense) e que oferece a ideia de que essas normas morais são resultado da compreensão desse fatos morais que são apreendidos por agentes devido a sua auto-evidência. Esse modelo permite a Landau fugir de problemas céticos

relacionados a moral e ao mesmo tempo oferecer uma epistemologia plausível sobre fatos morais.

Mas há problemas, sobretudo em relação a motivação moral nesta tese de Landau. Por não serem frutos dos desejos dos indivíduos, juízos morais, que são independentes de suas mentes, não são intrinsicamente motivadores. Além disso, há duras críticas a modelos de justificação baseados na ideia de auto-evidência, mas como o intuito desse trabalho é o de identificar e elucidar as implicações da tese de Landau para o que sejam normas morais, deixaremos esta parte de ataque a seu realismo para um trabalho posterior. Contentamo-nos aqui com a elucidação epistêmica de como normas morais se encaixam dentro do padrão realista de Landau.

Referências bibliográficas:

DARWALL, Sthephen. Metaética: Algumas tendências. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

FISHER, A. e Kirchin, S. (eds.), Arguing about Metaethics, Routledge, 2006.

LANDAU, Russ Shafer. Moral Realism: A Defense. Oxford University Press Inc., New York. 2005.

MOORE, G. E. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press (1903).

MOORE, G. E. 'Reply to my Critics', In: The Philosophy of G. E. Moore. Ed. Paul Schilpp. LaSalle, Ill.: Open Court, (1942).

RITCHIE, Jack. Naturalismo. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

OBJETIVIDADE E VERDADE EM BERNARD WILLIAMS

Cristiann Wissmann Matos[341]

O objetivo neste trabalho é fazer algumas afirmações de segunda ordem sobre as posições filosóficas de Bernard Williams, salientando sua posição realista, no campo da metafísica, frente sua posição antirrealista, no campo da ética. Esse objetivo esconde a intenção de trabalhar a ligação entre a posição metafísica e a posição epistemológica do autor, sugerida por Mark P. Jenkins (2006). Este esforço destina-se a alicerçar argumentos para sustentar que Williams aponta para uma deflação da verdade em ética, apresentando os juízos morais como sensíveis ao contexto. O que permite afirmar que, em *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985), Williams se aproxima de uma posição cognitivista fraca em ética, em que os julgamentos morais seriam locais, permitindo coadunar essa posição com a afirmação que Hilary Putnam faz sobre a ética de Williams: "Williams, [...], não nega que sentenças éticas possam ser verdadeiras ou falsas; o que ele nega é que elas possam ser verdadeiras ou falsas independentemente de toda perspectiva" (PUTNAM, 2008, p.62). A definição de cognitivismo fraco sugerida aqui vai ao encontro da descrição formulada por Alexander Miller (2003), em que salienta duas afirmações sobre o cognitivista fraco: (i) juízos morais estão aptos para serem avaliados em termos de verdade ou falsidade e (ii) não podem ser resultado de um acesso cognitivo para propriedades morais e estados de coisas, ou seja, juízos morais não estão "pairando" no mundo a espera que os agentes cognitivos acessem eles.

341 Mestrando da Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS). E-mail para contato:

As tendências críticas de Williams sobre teorias morais e sua posição antissistemática, quando se trata de ética, podem trazer algumas dificuldades em compreender sua posição normativa, porém, em questões de segunda ordem, como afirma Jenkins (2006), Williams contempla certos pontos de vista em suas bases filosóficas. Assim, pretende-se trabalhar três etapas básicas neste artigo: (i) a objetividade nas ciências com o realismo metafísico relacionado ao (ii) antirrealismo epistêmico em ética e (iii) como o Williams aborda a questão sobre a verdade em ética. Dessa forma, acredita-se que este trabalho fornece contribuições para o debate moral contemporâneo ao elucidar algumas posições metaéticas consideradas nas posições de Williams, possibilitando uma fundamentação dos argumentos do autor contra a pretensa universalização de teorias substantivas.

A relação entre objetividade e verdade

O que se pretende abordar com a objetividade é a ideia geral de este termo está inserido em um campo de debate entre realistas e antirrealistas. De modo análogo, epistemologicamente, tais posições se aproximam do cognitivismo e não cognitivismo, na medida em que se afirmam ou negam que juízos morais podem ser verdadeiros ou "afirmam ou negam a possibilidade de conhecimento em ética" (JENKINS, 2006, p.122). Utilizando os termos de Jenkins: "A objetividade está para os realistas e antirrealistas assim como o conhecimento está para os cognitivistas e não cognitivistas"[342].

O realista metafísico e o cognitivista epistemológico seriam aliados naturais para Jenkins, na medida em que a verdade ou falsidade de afirmações éticas provém da correspondência com alguma realidade ética subjacente. Williams apresenta uma pequena diferenciação nessa posição ao se recusar a endossar essa aproximação afirmando que "conhecimento ético não é o mesmo que saber se perspectivas éticas podem ser objetivas" (WILLIAMS, 1995, p.203). A ideia que pode ser aproximada é que o objetivista confunde intersubjetividade (ou convergência) com objetividade.

342 JENKINS, 2006, p.122.

Williams defende uma posição relacional entre juízos morais e elementos contextuais ao afirmar que "nossos melhores candidatos para o conhecimento ético são locais e isso deixa de corresponder o conhecimento ético com ambições de cognitivismo" (WILLIAMS, 1995, p.209). O que é salientado neste artigo é a ideia de rejeição ao cognitivismo forte, em que juízos morais seriam cognitivos devido ao seu realismo epistemológico e ontológico, em que seriam acessados pela intuição correta. Sobre a questão da verdade em ética, Williams afirma:

> Devemos resistir a qualquer demanda de uma definição de verdade, principalmente porque a verdade pertence a um conjunto de noções ramificadas conectadas, tal como noções de significado, referência, crença e assim por diante. E nós exploramos melhor a relação entre essas noções do que tentando tratar uma ou algumas delas como base para as outras. É também verdade que se qualquer uma dessas noções tem a pretensão de ser mais básica do que as outras, é provável que seja a verdade em si (WILLIAMS, 2002, p.63).

Essa posição recebeu criticas ao afirmar que Williams confunde indefinibilidade com inexplicabilidade e é criticado por não fornecer mais considerações sobre a verdade, em particular, ao não fornecer mais considerações sobre o significado[343]. No entanto, Williams defende que a verdade ética não é em si é uma questão tão importante, porque a questão da verdade na ética não é em si sobre a objetividade, a possibilidade do conhecimento ético, e assim por diante (WILLIAMS apud HOOKER, 1996, p.19). Dessa forma, cabe inicialmente compreender o que Williams defende por "objetividade".

343 Michael DUMMETT (2004).

Objetividade: a possibilidade de concepção absoluta na ciência e na ética

Em Williams, a "concepção absoluta da realidade" ou "concepção absoluta de mundo" é a possibilidade da existência de um relato teórico e sistematizado que pode se aproximar da explicação de como o mundo realmente é. O que deve ser salientado de antemão é que não está em jogo ao acesso da "coisa em si", mas sim a possibilidade da descrição do mundo independente do que é arbitrário e individual no pensamento. Esse é o tipo de objetividade possível aqui: um relato teórico e sistematizado independente de qualquer posição particular.

Williams concebe que essa possibilidade de objetividade pode ser contemplada no conhecimento científico sendo "uma realidade independente do que conhecemos" ou "o conhecimento do que está lá de qualquer maneira" (WILLIAMS, 1978, p.414). O que é defendido aqui é a possibilidade de uma convergência científica que separa o mundo como ele parece, em uma perspectiva individual, e o mundo em uma perspectiva mais ampla. O conhecimento científico possibilitaria a concepção do mundo como é, independente das peculiaridades de todos os observadores (WILLIAMS, 1978, p.241). Essa concepção implica em deixar de lado qualidades primárias, como no exemplo da descrição das cores: por um lado, as cores podem parecer de uma forma aos seres humanos, dependendo sua estrutura biológica e, por outro lado, elas podem ser explicadas através da interação da luz e sua estrutura microfísica.

A ideia é que a explicação científica transcende as particularidades dos seres humanos. Assim, segundo Jenkins (2006), a concepção absoluta deve: (i) justificar-se e (ii) explicar as diferentes representações da realidade, como no caso da diferença da cor amarela para um daltônico e para uma pessoa com as suas capacidades visuais inalteradas. A diferença entre a explicação científica e a explicação ética é que "no caso de qualidades secundarias, o que explica também justifica; no caso da ética, não é bem assim" (WILLIAMS, 1895, p.149).

A aproximação entre ciência e ética aparece como problemática, pois a ciência não só pode explicar como os seres humanos convergem na crença de que grama é verde em termos de "como coisas são", explicando qualidades secundárias através de termos de qualidades primárias, mas pode explicar como os humanos naturalmente formam tais representações. Para Williams, isso não ocorre no caso da ética, pois mesmo que exista a possibilidade de convergência ética sobre a consideração do que é errado, essa convergência não será explicada "pelo modo como as coisas são", ou seja, não seria um conhecimento absoluto e não atingiria a objetividade desejada[344].

Putnam critica a interpretação de Williams sobre a ideia de convergência científica considerando que tal posição seria um dogmatismo puro (PUTNAM, 1990, p.171). Jenkins salienta que o caso da convergência ser possível ou não, não é o ponto principal da questão em Williams, mas sim se, na possibilidade de uma convergência ser possível, não seria correto pensar que uma convergência em ética representaria as coisas como realmente são. Por outro lado, a convergência científica poderia ser pensada como representando o mundo como ele é. A convergência científica atingiria a concepção absoluta da realidade em um sentido de não ser arbitrária e individual, como afirmado por Williams: "[a explicação da realidade] [...] independente, não realmente de o pensamento em geral, mas de tudo o que é arbitrário e individual no pensamento" (WILLIAMS, 1978, p.244). Tal como afirma Jenkins, seria "um contraste do mundo como realmente é e como ele parece para nós", ou seja, uma concepção do mundo como é independente das peculiaridades de todos os observadores" (JENKINS, 1996, p.126). Assim, a concepção absoluta da realidade contempla a objetividade metafísica na medida em que algumas declarações científicas podem ser reconhecidas como verdadeiras ao descrever o mundo de modo independente da perspectiva individual humana.

344 Jenkins salienta que em Truth and Truthfulness (2002) Williams afirma que ele "permanece controverso se a ideia de uma concepção absoluta é coerente", sendo que, embora Williams certamente tenha sua própria marca de realista científico para sugerir e apoiar a sua ética anti-realista, esta posição é independente da primeira (JENKINS, 2006, p.128).

Conhecimento em ética: possibilidade de um cognitivismo fraco

Conforme salientado na introdução deste artigo, a definição de cognitivismo fraco que se pretende abordar é a formulada por Alexander Miller (2003), em que salienta duas afirmações sobre o cognitivista fraco: (i) juízos morais estão aptos para serem avaliados em termos de verdade ou falsidade e (ii) não podem ser resultado de um acesso cognitivo para propriedades morais e estados de coisas. O que se pretende aproximar é a possibilidade dos conceitos densos, conforme concebidos por Williams, possuírem a características cognitivas e conativas. Essa possibilidade permitiria a avaliação da verdade ou falsidade de um juízo moral, na medida em que possuiria elementos fatuais e elementos valorativos em sua definição, concebendo sua avaliação epistêmica, como verdadeiras ou falsas relativas ao contexto, sem apelar para uma realidade representacionalista de propriedades ontológicas imutáveis que estariam alicerçando as posições éticas.

Os conceitos densos em Williams são exemplificados por termos como "covardia", "brutalidade", "gratidão", entre outros. Esses conceitos uniriam elementos fatuais e valorativos na medida em que "permite que sejam guia para o mundo [world-guided] e [...] guia para a ação [action-guide]" (WILLIAMS, 1985, p.141). Jenkins salienta que o termo "denso" (thick) aqui, é retirado do antropólogo Glifford Geertz, em que a "descrição densa" seria como uma ferramenta vital para um etnógrafo quando encontra uma situação de "multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas" (GEERTZ, 1989, p.20). Seriam conceitos que contemplariam tanto os significados de comportamentos físicos quanto os culturais. Williams afirma que essa característica dos conceitos densos permite a reflexibilidade, na medida em que apresentam concepções de mundo relativas aos seres humanos, sendo necessária e reflexão, por não possuir um ponto de alavancagem capaz de decidir qual intuição é válida e qual não é valida a priori.

A possibilidade de convergência prática é apresentada como um critério social a partir do momento que é compreendida como uma forma de vida compartilhada. De forma básica, a exigência moral é duvidar das crenças morais

como uma forma interna de encontrar razões para agir através da deliberação. Os conceitos densos garantiriam a descrição e prescrição de uma ação, apontando para uma convergência em ética gerada pelo contexto (WILLIAMS, 1985, p.140-148). Dessa forma, conceitos como coragem ou brutalidade apresentariam uma descrição e valoração de um ato corajoso ou uma ação brutal, contendo elementos que aproximariam ou afastariam o agente moral destas ações, constituindo-se em um elemento importante para a reflexibilidade ética e convergência prática. Dessa forma, a ideia fornecida é de que a justificação moral deve considerar elementos internos ao sujeito (emoções e crenças) que são dadas por uma comunidade moral.

O problema do aparente relativismo surge na posição de Williams por causa do relativismo moral derivado de valores contextuais e da sua incompatibilidade com a tentativa de fornecer critérios para uma vida moralmente boa. A contradição dessa afirmação estaria em defender, por um lado, que os valores que servem de critério para a ação moral dos agentes são determinados pelo contexto e, por outro lado, argumentar em favor da existência de critérios morais para a regulação a avaliação dos juízos morais como verdadeiros ou falsos. O problema da primeira afirmação é cair em um relativismo moral em que não existiria a possibilidade de encontrar critérios para regular as ações morais, sendo estas ações validadas de diferentes formas em diferentes contextos, inviabilizando a possibilidade de louvor ou censura das ações. O problema da segunda afirmação é o risco de certos critérios morais acabarem por se demonstrar como a representação de um tipo de moral particular que se impõe sobre outras, caracterizando o que Putnam chamou de imperialismo cultural (PUTNAM, 2008, p.66).

Pretende-se direcionar essa análise para a possibilidade de argumentar que o sentido relativista da primeira afirmação, não é tomado com um peso determinista[345]. Williams concebe o contexto cultural como formador de um conjunto motivacional interno do agente, porém é apenas um ponto de partida que serve de suporte para a deliberação moral. A deliberação fornece o critério

345 O determinismo é compreendido aqui como a impossibilidade de agir de forma contrária aos costumes morais internalizados per um agente moral.

moral de avaliar as motivações externas e as motivações internas ao agente[346], servindo como um critério de responsabilidade moral de cada agente em seu mundo social (WILLIAMS, 1985, p.149-151). A deliberação é o elemento capaz de revisar os valores que são expressos em um mundo social, caracterizando um elemento essencial para a ética, que Williams compreende como a responsabilidade frente aos conflitos morais (WILLIAMS, 2005, p.53-54). Dessa forma, pretende-se coadunar a as duas afirmações anteriormente citadas, ou seja, a posição do autor se encaminha para a consideração dos valores que são internalizados pelos agentes a partir de seu mundo social, mas podem ser revisados a partir da capacidade de deliberação. Neste ponto, a argumentação é direcionada para a existência de um sistema falibilista[347] em Bernard Williams.

O que pode ser objetado é que a afirmação de que a deliberação, sem um ponto de alavancagem para garantir a objetividade dos juízos morais, acaba por retornar a um relativismo incompatível com a exigência ética de critérios morais. Entre tanto, a possibilidade de se coadunar a afirmação de que os valores gerados em determinados contextos, não somente podem, como devem, ser revisados pelos agentes morais, caracterizando-se por um afastamento de um determinismo contextual e possibilitando o desenvolvimento de critérios morais passiveis de revisão. O ponto defendido aqui é que a posição de Williams não é tão radical quanto compreendida por Putnam, pois Williams afirma somente que não existem fatos morais objetivos, rejeitando apenas um realismo moral[348]. No caso da ética, a impossibilidade do conhecimento absoluto também é refletida por essa rejeição a um realismo moral. Williams parece querer conferir importância para a falibilidade das crenças morais e por isso, introduz a *reflexibilidade ética* como uma exigência para a investigação ética (WILLIAMS,

346 O determinismo é compreendido aqui como a impossibilidade de agir de forma contrária aos costumes morais internalizados per um agente moral.

347 Falibilismo como salientado por Putnam: "Não considerar o produto de qualquer investigação como imune à crítica" (PUTNAM, 2008, p.148).

348 O realismo moral é a tese que afirma que X existe independentemente de nós (em que X é compreendido como: planetas, números, continentes, valores etc.). Essa existência só é independente se cumpre três condições: (i) se não existíssemos ou (ii) se deixássemos de existir, X continuaria existindo e (iii) a natureza de X não é fixada por nada que consideramos dela. As duas formas de oposição ao realismo consistem em: (i) afirmar

1978, p.246-248). Dessa forma, se existe um relativismo na proposta de Williams, ela está respaldada simplesmente por uma necessidade de revisar crenças morais toda vez que a compreensão do mundo social/ético se depara com uma nova informação paradigmática que exige, não um *ponto arquimediano fixo*[349], que regule automaticamente nossas ações através de princípios substantivos alienados do agente, mas sim uma deliberação que confere uma investigação crítica das nossas ações.

Essa pesquisa se encaminha para a compreensão de que Williams defende que não existe a possibilidade de justificação das crenças morais fora das práticas éticas. A defesa é de que a questão da justificação da vida ética é levada para fora dela quando os filósofos tentam encontrar um ponto arquimediano para justificar a moral. O autor defende que a filosofia moral deve considerar a existência de conflitos entre as tradições da ética, como no caso de agir por dever ou agir pelo resultado. Dessa forma, o conflito moral é considerado como um ponto de partida para Ética (WILLIAMS, 1985, p.10-29). Esse conflito salienta que a justificação da ação correta deve ser verificada dentro do contexto do agente moral, sob sua perspectiva, sendo passível de revisão. Estes são procedimentos que confeririam para a ética um falibilismo enquanto análise critica do debate moral. Putnam apresenta uma argumentação próxima desse procedimento ao defender o *princípio do falibilismo*[350] e o princípio do *experimentalismo*.

O argumento de Putnam é de que o princípio do falibilismo acaba por considerar que nenhum produto de uma investigação é imune a crítica e o

que X não existe (ex.: teoria do erro) e afirmar que, (ii) embora X exista, ele não existe independente de nós (ex.: idealismo[9]) (GARRETT, 2008, p.145,146).

349 Williams utiliza a afirmação de Arquimedes "dê-me uma alavanca e um ponto de apoio e eu levantarei o mundo!", para fazer uma analogia com a moral sistemática que busca de modo a priori, um ponto de apoio fora de uma comunidade moral.

350 Basicamente a ideia de falibilismo está sendo considerada como entendida por Putnam, ou seja, a concepção peirceana de investigação. Esse falibilismo poderia ser definido de forma simples como uma defesa de que as crenças humanas são eminentemente falhas e por isso devem ser constantemente revisadas. Putnam afirma sobre isso que Peirce defende que "não temos e não precisamos de uma fundamentação firma; estamos em um terreno pantanoso, mas é isso que nos mantém em movimento" (PUTNAM, 2008, p.138).

experimentalismo seria responsável por considerar diferentes maneiras de resolver situações problemáticas (PUTNAM, 2008, p.148). Essa posição aponta para a ideia de que o agente moral, em situações problemáticas acaba por reconsiderar incessantemente tanto os meios quanto os fins almejados e isso se aproxima do procedimento de reflexibilidade ética de Willliams. Putnam afirma que:

> Não se dá a priori a descoberta de que investigações que pretenda ter sucesso a longo prazo requer tanto experimentação como discussão pública dos resultados da experimentação, mas é, em si, algo que aprendemos a partir da observação e da experimentação com modos diferentes de condução da investigação, a partir da falência de métodos tais como método da tenacidade, o método da autoridade e o método de recorrer a uma suposta razão a priori (PUTNAM, 2008, p.142).

Com essa afirmação, a aproximação entre os dois autores se torna ainda mais esclarecida, pois parece que Putnam compreende que a investigação de um agente acaba por internalizar certos elementos que são dados em um contexto. Argumenta que certas crenças, como experimentação e discussão pública dos resultados, são apreendidas através das experiências humanas, o que poderia ser chamado por Williams como valores dados em um contexto que acabam formando o conjunto motivacional interno do agente. A divergência surge quanto Putnam afirma que a reflexibilidade argumentada por Williams destruiria todo o conhecimento em ética, porém os argumentos de Williams salientam somente que a reflexibilidade em ética poderia destruir o conhecimento e não que destrói o conhecimento.

O que pode ser afirmado é que Williams abarca o cognitivismo ético por meio de conceitos densos, rejeitando o realismo ético por meio da concepção absoluta. Cito Jenkins:

> Enquanto a concepção absoluta é descrita como maximamente independente de perspectiva, conceitos densos são retratados como maximamente independente de reflexão. Ambos, no entanto, revelam-se inerentemente instáveis. Assim como a

> concepção absoluta sucumbe à instabilidade na prática, ocasionado pela linha tênue entre o absolutismo vazio e inevitável localismo, então conceitos densos não podem, mas permanecem vulneráveis, dada a exigências práticas da vida moderna perversamente reflexiva (JENKINS, 2006, p.125).

Williams posiciona-se a favor dos conceitos densos quando afirma que eles "fornecem a mais promissora área de ética para a entrega de mais do que a verdade mínima, mais do que simplesmente os fatos superficiais", porém, como ele mesmo admite, Esses fatos não resolvem todo o desacordo moral. Jenkins afirma que "Williams parece fazer uma frágil associação de posições, unindo o antirrealismo ético com formas qualificadas de cognitivismo e relativismo ético" (JENKINS, 2006, p.125). Dessa forma, o cognitivismo fraco defendido aqui, acaba por abranger a compreensão de que, a verdade moral em ética, não é independente de toda e qualquer perspectiva do agente (PUTNAM, 2008, p.62), sendo necessária uma deliberação moral capaz de atingir uma possível intersubjetividade sobre a avaliação de juízos morais.

Considerações finais

Este trabalho apresentou uma relação entre a metafísica e a epistemologia moral das concepções de Williams, tentando salientar a independência uma da outra, ao mesmo tempo em que serve de exemplificação das possibilidades e limites da aplicabilidade desses termos no conhecimento ético e científico. Frente à impossibilidade de objetividade em ética, tal como apresentado o conhecimento absoluto, a alternativa proposta foi de considerar os conceitos densos como aptos de possuírem a descritividade e prescritividade necessárias para a convergência em ética. O que possibilitaria que juízos morais sejam avaliados em termos de verdade ou falsidade, porém, deflacionando a concepção de verdade em ética, na medida em que essa convergência moral seria sensível ao contexto. A defesa neste artigo não é em favor de um relativismo moral cuja possibilidade de verdade em ética seja descartada por completo. Antes, pretende salientar uma característica específica presente no conhecimento ético: a impossibilidade de uma sistematização imparcial e independente de qualquer

perspectiva. Questões morais não teriam a precisão dos métodos matemáticos ou científicos, mas uma inexatidão característica da possibilidade de reflexibilidade dos juízos.

Pretende-se defender com essa argumentação que um ponto em comum encontrado entre a defesa de Putnam e a arguição de Williams é de que, em uma investigação ética, cujas situações são conflitantes, o resultado acaba por aderir a uma revisão ou redefinição dos valores envolvidos, associando essa análise à melhoria da compreensão dos elementos envolvidos. É uma concepção falibilista presente em ambos os autores. Dessa forma, pretende-se defender que o aparente relativismo em Williams, nada mais é que a possibilidade falibilistica na investigação ética. A possibilidade de revisão dos valores é algo que demonstra uma inexatidão no discurso ético capaz de estar sempre disponível para o debate público, passível revisão. Dessa forma, além dessa pesquisa tentar corroborar para a compreensão de uma possível aproximação entre Putnam e Williams, essas argumentações pretendem apontar para a necessidade de revisibilidade das crenças morais através de uma investigação crítica que possibilite o desenvolvimento da compreensão de como devemos agir em sociedade sem evocar princípios substantivos pretensamente universais e imutáveis, mas juízos morais que poderiam ser endossadas pelas pessoas.

Referências bibliográficas:

DUMMETT, M. Truth and the Past. New York: Columbia University Press, 2004.

GARRETT, B. Metafísica: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GEERTZ, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

JENKINS, Mark P. Bernard Williams. Inglaterra: Acumen Publishing Limited, 2006.

HOOKER, B. Truth in Ethics. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1996.

MILLER, Alexandre. An Introduction to contemporary Metaethics. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

PUTNAM, Hilary. O colapso da Verdade e outros ensaios. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.

PUTNAM, Hilary. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy. Segunda edição. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

PUTNAM, Hilary. Realism with a Human Face. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

WILLIAMS, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy. Harvard: Harvard University Press, 1985.

WILLIAMS, Bernard. Making Sense of Humanity. Segunda edição: 1998. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS, Bernard. Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WILLIAMS, Bernard. Descartes: The Project of Pure Enquiry. Primeira edição de 1978. Routledge, 2005.

MACKIE E O PROBLEMA DA OBJETIVIDADE MORAL

Emerson Martins Soares[351]

A Teoria do Erro de Mackie

Mackie, em seu livro *Ethics: inventing Right and Wrong*[352], afirma que a ética, entendida enquanto disciplina filosófica pode ser divida em dois domínios principais que se diferenciam quanto à natureza das questões que discutem. O filósofo pode abordar questões éticas normativas, colocando em causa que tipo de ações é correta ou incorreta, justa ou injusta, que traços de caráter devemos buscar, no que consiste a virtude e o que a distingue do vício, qual o status do bem, da justiça e assim por diante; bem como o filósofo pode respondê-las propondo critérios normativos, como o dever, o prazer, as consequências, etc. Essas, nos diz Mackie, são questões de primeira ordem, em que o filósofo estabelece o conteúdo da ética. Por outro lado, também podemos levantar questões a respeito do estatuto semântico, epistemológico, ontológico e metafísico desse mesmo conteúdo. O filósofo pode, então, questionar a respeito da existência objetiva dos valores morais e dos critérios morais, bem como negar a possibilidade epistemológica de justificação desse conteúdo; negar a existência de fatos morais ou ainda afirmar a existência de tais fatos, etc. Nesse domínio, nos diz Mackie, o filósofo faz questões de segunda ordem, questões de metaética que analisam o status da ética, bem como da linguagem dos enunciados morais.

351 Graduando do curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

352 MACKIE, Penguin Books: New York, 1990. Ainda não publicado no Brasil.

Em seu já citado livro, o autor propõe o que ele chama de ceticismo moral, que nada mais é do que a tese negativa de segunda ordem a respeito da ética acerca da não existência de valores morais objetivos. Aliás, é exatamente com a famosa afirmação de que "não há valores [morais] objetivos" que Mackie inicia seu livro. Para ele, a tese de que valores morais não são objetivos, ou seja, de que tais valores não fazem parte de estrutura do mundo para que possamos apreendê-los assim como podemos compreender as leis físicas, a biologia, bem como os elementos químicos, etc., inclui todos os juízos morais e não apenas questões relativas à bondade moral, ou seja, todo e qualquer juízo moral prescritivo. Porém, a asserção ou tese de Mackie de que "não há valores objetivos" não inclui apenas os valores morais, mas também inclui valores estéticos, ou seja, questões referentes ao belo, bem como aos vários tipos de mérito artístico. Portanto, a tese do autor é que tanto a moral como a estética estão no mesmo barco ou são como que dois lados de uma mesma moeda: ambas não possuem valores objetivos.

O ceticismo moral de segunda ordem que Mackie propõe pode ser também chamado de *subjetivismo*; porém, a ideia de subjetivismo, termo que pode ser usado como alternativa para a ideia de ceticismo moral apresentado pelo autor, diz respeito a questões de segunda ordem da ética, mais especificamente, diz respeito acerca de uma ontologia dos valores morais, e não pode ser, sob hipótese alguma, comparada com o subjetivismo moral de primeira ordem, que é aquele cuja doutrina reza que os juízos morais de um homem apenas expressam sua própria postura – são válidos apenas para o sujeito que os aceita –. Tal doutrina diz ainda que os juízos morais não podem ser provados ou demonstrados como verdadeiros assim como as afirmações cientificas o podem; e, como consequência, diz também que não há fatos morais porque no mundo existem apenas coisas e fatos de que tratam as ciências naturais, não existindo, então, coisas como fatos morais.

Cabe ressaltar que a tese de Mackie não pode ser confundida com o subjetivismo moral de primeira ordem, porque sua tese se distingue de tal tipo subjetivismo moral em dois aspectos. Primeiramente, sua tese é uma doutrina negativa, e não positiva: ela diz sobre o que não existe, isto é, valores objetivos, tanto morais quanto estéticos. E também é uma teoria ontológica, não

linguística ou conceitual. Não tendo, segundo o autor, nada a ver com o significado dos enunciados morais, apenas com sua ontologia. Assim, o ceticismo moral proposto pelo autor – a negação dos valores morais objetivos –, não deve ser confundido com nenhuma das visões normativas de primeira ordem ou com qualquer análise conceitual ou linguística.

A Inexistência de Valores Morais Objetivos

A partir das distinções feitas acima, fica claro que a teoria proposta por Mackie busca desenvolver uma resposta que explique a pretensão de objetividade do discurso moral e o elemento categórico e prescritivo dos juízos morais convencionais sob o ponto de vista do subjetivismo, especificamente do ceticismo ontológico acerca de tais valores. O que, para Mackie, como já mencionado, quer dizer que não há valores morais objetivos, o que se entende da seguinte forma: os valores não fazem parte da estrutura do mundo. Sendo assim, como vimos, a tese que Mackie apresenta é uma tese de segunda ordem a respeito da ética.

Dito isto, passemos aos elementos básicos da teoria proposta pelo autor. Como já mencionado acima, Mackie começa seu livro, bem como sua exposição acerca do que convencionou chamar de Teoria do Erro (*Error Theory*), com sua célebre frase a qual afirma que "não há valores [morais] objetivos". Como foi visto, a tese do referido autor é considerar os valores como não sendo uma exclusividade apenas da ética: para ele outras áreas do saber também possuiriam valores e também nessas áreas a objetividade de tais valores seria de crucial importância. Como por exemplo, os valores estéticos. Pois, como afirmou Mackie, uma vez que a objetividade é considerada, as mesmas observações valem tanto para valores estéticos quanto para valores morais, pois ambas teriam valores com o mesmo status e a mesma pretensão de objetividade. Segundo o autor, uma discussão séria sobre a objetividade dos valores estéticos só não ocorre porque estes trazem uma problemática "menos urgente" do que a problemática da ética. Por isso ele concentra-se apenas na objetividade dos

valores morais.[353] Sendo a questão ética e acerca de seus valores a questão premente da Teoria do Erro esboçada por Mackie, será apenas sobre tais valores que abordaremos neste trabalho.

O que significa então a tese de que não existem valores (morais) objetivos? Mackie não quer dizer que não há qualquer diferença entre, por exemplo, ações boas ou ações más. Os comportamentos, bem como as coisas que acontecem no mundo, são de fato parte do mundo e, portanto, existem diferenças objetivas, mas tais diferenças são apenas descritivas entre o que se pode considerar uma ação boa ou má. O ponto importante a ser destacado aqui é que a objetividade não se confunde com intersubjetividade nem com universabilidade. Para o autor, dizer que há valores objetivos não seria meramente dizer que haja algumas coisas valorizadas por todos, nem que aquilo acarrete isto. Segundo ele, poderia existir acordo na valoração e tal concordância subjetiva teria como resultado valores intersubjetivos e não objetivos, porque, como dito acima, intersubjetividade não é equivalente à objetividade. Por fim, Mackie também não entende objetividade como universabilidade porque, caso alguém queira universalizar seus juízos ou louvores morais prescritivos, tais juízos prescritivos seriam apenas as atividades deste sujeito e nada além disso, portanto, não podem ser universalizáveis.

A partir das considerações feitas acima a respeito da teoria proposta por Mackie, podemos elencar então as suas quatro principais características, a saber:

1. Um enfoque de segunda ordem relacionado com o entroncamento categorial dos valores morais e com a natureza da valoração moral, associado ao modo e lugar de seu encaixe no mundo e a negação da existência de valores morais objetivos;

2. Um subjetivismo que não está comprometido com o subjetivismo semântico, ou seja, é um subjetivismo no sentido amplo e não uma doutrina do significado, e que, neste sentido não se identifica com o não cognitivismo;

353 Cf. MACKIE, 1990, p.13.

3. O reconhecimento de que o ceticismo moral é contra intuitivo, pois a análise do discurso moral ordinário revela uma crença implícita na objetividade dos valores morais, neste aspecto há uma identificação com o cognitivismo na explicação semântica;

4. Uma aproximação do não cognitivismo ao reconhecer que os valores objetivos em questão possuem intrinsecamente a qualidade de orientar a ação ou gerar motivação, reconhecimento que indiretamente o compromete com o internalismo motivacional[354].

A partir dessas considerações a respeito da *Teoria do Erro* de Mackie, podemos entender que o ceticismo ou subjetivismo moral do autor, independentemente de como resolvermos chamá-lo, distingue-se de teses que negam a realidade de fatos morais (tais como o mencionado não cognitivismo) em dois aspectos cruciais. Primeiro, ele parte de uma doutrina negativa: tal doutrina diz o que não é o caso (os valores não são objetivos); e diz o que não são as proposições morais e o que não existe (elas não são entidades, qualidades ou relações); Em segundo lugar, a doutrina de Mackie é uma doutrina ontológica: não é uma doutrina de análise do significado dos termos morais, embora, para ser plausível, também ofereça tal explicação do significado – porém este é o desenvolvimento da teoria e não seu o núcleo, como Mackie é enfático em afirmar – e, de fato, sob o ponto de vista da análise semântica identifica-se com o cognitivismo, mas esse não é seu objetivo central. A pretensão de Mackie é que, ao dizer o que é uma moral, ele estaria dando todo o significado possível de bem[355].

Podemos, nas palavras do próprio autor, demonstrar a afirmação central da *Teoria do Erro* como proposta por ele. Conforme Mackie

> A tese segundo a qual valores não são objetivos, não fazem parte da estrutura do mundo, é concebida de forma a incluir não apenas a bondade moral, que poderia ser mais naturalmente identificada com o valor moral, mas também outras coisas que poderiam ser

354 FERREIRA, 2010, p.366.

355 DUTRA, 1998, p.514.

> chamadas, num sentido mais fraco, de valores ou desvalores morais – retidão e erro, dever, obrigação, o fato de uma ação ser corrupta e desprezível, etc. (MACKIE, 1977, p.15).

Assim, pois, a pretensão de Mackie é concluir que o discurso moral é cognitivamente significativo, isto é, tem natureza representacional, mas é, na pior das hipóteses, sistematicamente falso ou, na melhor das hipóteses, implausível. Ao final, sua tese é o que se convencionou chamar uma Teoria do Erro porque afirma que, embora a moralidade possa – e deva – ser reconhecida na sua fenomenologia, as pessoas cometem um erro ao não perceber a falsidade de seus fundamentos, isto é, a pretensão de objetividade de seus juízos morais. E, consequentemente, neste caso cometem outro erro ao não perceber que apoiam suas crenças numa categoria vazia.[356]

Fica claro então que *Teoria do Erro* de Mackie é uma negação dos valores morais objetivos quando diz que "embora a maioria das pessoas, ao formular juízos morais, implicitamente afirme, entre outras coisas, apontar a algo objetivamente prescritivo, essas afirmações são todas falsas" (MACKIE, 1990, p.17). Assim, para apoiar sua tese, Mackie lança mão de dois tipos de argumento (cuja função é fornecer o núcleo de sua tese), quais sejam: o argumento da estranheza e o argumento da relatividade. Segundo Mackie, embora sejam argumentos distintos, ambos podem ser complementados de várias maneiras.

Os argumentos da Relatividade e da Estranheza

Iniciemos com o argumento da relatividade. Para Mackie as diferenças radicais que encontramos entre juízos morais de primeira ordem tornam muito difícil tratar tais juízos como apreensões de verdades objetivas. Segundo Mackie,

> O argumento da relatividade tem como premissa a conhecida variação de códigos morais de uma sociedade para outra e de um

356 DUTRA, 1998, p.515.

> período para outro, e também as diferenças de crenças morais entre diferentes grupos ou classes dentro de uma comunidade complexa (MACKIE, 1990, p.18).

Pois para ele tal relatividade pode indiretamente apoiar o ceticismo moral de segunda ordem, o qual está defendendo.

Mas não é a mera discordância que atua contra a objetividade moral. Segundo Mackie, a diversidade de códigos morais, a variação entre estes mesmos códigos dentro de uma mesma sociedade e até mesmo a discordância sobre tais códigos morais é, para ele, o mero reflexo da adesão e participação das pessoas em vários modos de vida. Assim, os códigos morais são meros reflexos dos modos de vida das pessoas, o que aponta para uma inexistência de valores morais objetivos, porque os juízos morais são meramente subjetivos e meros reflexos do modo de vida no qual a pessoa está inserida. Assim, qualquer pretensão de objetividade e universalidade de tais juízos é inadequada. Conforme Mackie

> O argumento da relatividade tem alguma força simplesmente porque as reais variações dos códigos morais são explicadas de forma mais fácil por meio da hipótese de que refletem modos de vida do que por meio da suposição de que expressem percepções de valores objetivos, a maioria das quais é seriamente inadequada e terrivelmente distorcida (MACKIE, 1990, p.37).

Passemos agora ao argumento da estranheza, que é, para Mackie, mais importante e mais amplamente aplicável do que o argumento da relatividade. O argumento possui duas partes, uma metafísica e outra epistemológica. A parte metafísica diz que se existissem valores morais objetivos, então deveriam existir entidades, qualidades ou relações que seriam de um tipo realmente muito estranho e completamente diferente de qualquer outra coisa que exista no universo. Já a parte epistemológica do argumento diz que, de forma correspondente, se estivéssemos conscientes desses valores morais objetivos, isto se daria pelo fato de possuirmos alguma faculdade de percepção moral

especial ou intuição completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todas as demais coisas[357].

O argumento da estranheza como proposto por Mackie é um dos mais importantes para sua teoria. De acordo com esse argumento, para sustentar sua posição, o objetivista postula entidades e aspectos valorativos de tipos completamente diferentes daqueles a que estamos familiarizados. E como não há nenhuma faculdade cognitiva capaz de percebê-los, o objetivista se vê, na imensa maioria dos casos, obrigado a afirmar que possuímos algo como uma *intuição moral* ou mesmo um *senso moral* capaz de apreender tais entidades, que seriam bastante estranhas em relação àquilo com o que estamos habituados[358].

Para Mackie, qualquer coisa que supostamente teria alguma qualidade moral objetiva deveria estar ligada a características naturais. Mackie se pergunta qual é a relação entre uma ação e o fato moral de que tal ação seja, digamos, errada? Segundo ele, não pode ser uma relação lógica ou semântica, porque não acontece que as duas características ocorram juntas. A qualidade de ser errada deve ser consecutiva ou superveniente a ação que a sucede, ou seja, é errada porque tal ação é errada. Tal ação não possui outras propriedades superiores que não sejam suas propriedades naturais, pois caso contrário, como poderíamos distingui-las? Assim essa suposta qualidade moral é meramente subjetiva e se relaciona causalmente à detecção de características naturais da ação.

Quanto à parte epistemológica do argumento de Mackie, que é aquela que diz que se caso estivéssemos conscientes desses valores morais objetivos, isto se daria pelo fato de possuirmos alguma faculdade de percepção moral especial ou intuição completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todas as demais coisas. Mackie diz que quando fazemos a inconveniente pergunta de "como podemos estar cientes da sólida prescritividade dos juízos morais, da verdade dessas premissas éticas particulares ou da cogência desse padrão de racionalidade ética particular?" (MACKIE, 1990, p.21) nenhuma de nossas

357 MACKIE, 1990, p.36.

358 MACKIE, 1990, p.37-38.

explicações, seja de percepção sensorial, ou introspecção, ou ainda de inferência ou construção lógica, ou mesmo análise conceitual, nos fornece uma resposta satisfatória. Isto porque, segundo o autor, "um tipo especial de intuição é uma resposta claudicante, mas é a única à qual o objetivista esclarecido está inclinado a recorrer" (MACKIE, 1990, p.38).

Portanto, segundo Mackie, o ceticismo moral tem que tomar a forma de uma Teoria do Erro, reconhecendo assim que uma crença em valores objetivos é constituída no pensamento e na linguagem moral comum. Porém, o que a Teoria do Erro afirma é que essa crença arraigada no senso comum é nomeadamente falsa. Para corroborar isso há a tese da variabilidade ou relatividade de pontos importantes do pensamento moral e sua dependência em relação aos modos de vida reais daqueles que julgam emitir juízos prescritivos válidos de forma objetiva e universal. Também há o que ele chama de peculiaridade metafísica dos supostos valores objetivos e a questão de como tais valores poderiam ser consecutivos com respeito a certos aspectos naturais, ou supervenientes a eles. Há ainda, conforme Mackie, a dificuldade epistemológica de explicar nosso conhecimento das entidades de valor ou de suas características.[359] Porém, devido ao tempo e espaço de que dispomos, não entraremos em tais questões contentando-nos apenas em analisar os argumentos da estranheza e da relatividade que são, aliás, os mais importantes para a teoria de Mackie.

Considerações finais

Para concluirmos, segundo Mackie, como vimos, o usuário comum da linguagem moral quer reivindicar algo que não pode ser alegado, sem erro: ele quer reivindicar "algo que envolve uma chamada para ação ou para a abstenção da ação, e uma que é absoluta, não subordinada a qualquer desejo ou preferência política ou escolha, seja a sua própria ou de qualquer outra pessoa" (MACKIE, 1990, p.33). Alguém moralmente perplexo pode querer saber se um curso de ação é errado em si mesmo e o que no conceito objetivista que usamos

359 MACKIE, 1990, p.48.

diariamente está errado. Pois, de acordo com Mackie, juízos ordinários incluem uma suposição de que existem valores objetivos, em um sentido em que ele nega que existam. Esta é uma suposição que está entranhada o suficiente para contar como parte do significado de termos morais comuns, mas seria falsa.

Segundo Blackburn[360], Mackie não pensou a respeito das consequências que se poderia esperar a partir desta posição. Para ele, se algum tipo de vocabulário, como o vocabulário moral, incorpora um erro, então seria melhor se o mesmo fosse substituído por outro vocabulário que evite o erro. Isto é, se um vocabulário incorpora um erro em algum de seus usos, seria melhor se ou tal vocabulário fosse utilizado de forma diferente ou outro em substituição a esse fosse adotado. Nossos velhos e infectados conceitos morais ou formas de pensamento devem ser substituídos por outros que servem a nossas necessidades, mas devem sempre evitar o erro. No entanto, Mackie não diz como que tal forma de pensamento deveria se parecer. Pelo contrário, na segunda parte do seu livro, Mackie expressa um grande número de pontos de vista morais simples, tais quais sobre o que é a vida boa, sobre se é permitido cometer suicídio ou mesmo aborto, e assim por diante. Acontece que todas estas coisas são expressas no antigo vocabulário, aquele supostamente infectado pelo erro. Mackie nota esse problema e diz que "a moralidade não é para ser descoberta, mas para ser feita: temos de decidir quais concepções morais adotar, e quais posturas morais aceitar" (MACKIE, 1990, p.106). Acontece que do ponto de vista de uma Teoria do Erro é bastante extraordinário que deveríamos fazer tal coisa. Pois, como diz Blackburn:

> Por que deveríamos tem que escolher cair em erro? Certamente não seria melhor se nós evitássemos pontos de vista morais (errôneos) por completo, e nos contentarmos com alguns compromissos menores, que podem ser mantidos sem cometermos erros metafísicos? Vamos chamar esses pontos de vista de moralsh, e um vocabulário que expressa tais ideias de um vocabulário moralsh. O quebra-cabeça é por que, em vista da Teoria do Erro, Mackie pelo menos não indica como um vocabulário moralsh se pareceria, e não vai em direção apenas de

360 BLACKBURN, 1985, p.1.

> uma moralsh, não em direção a moralizar. E na minha opinião, este é um quebra-cabeça suficiente para lançar dúvidas sob o diagnóstico original de erro. Em outras palavras, seria uma coisa obviamente boba de se fazer tentar substituir algum conjunto de conceitos alegadamente higiênicos por conjuntos morais; mas isso sugere que nenhum erro pode ser incorporado na mera utilização daqueles conceitos (BLACKBURN, 1985, p.2).

Portanto, o que Mackie faz é negar o objetivismo, mas ele precisa do valor objetivamente compreendido para chamá-lo de falso, o que torna sua tese, ao menos, contraproducente, pois ele assume, ao menos linguisticamente, a possibilidade de existência de valores morais objetivos para então rejeitá-los. Talvez, se Mackie tivesse optado por considerar os valores morais como sem sentido, pudesse escapar de tal crítica, pois poderia argumentar que os objetivistas atribuem sentido a algo que não o possui.

Outro ponto que Mackie argumenta em sua teoria é aquele sobre a estranheza dos valores morais, da existência de tais valores e da nossa capacidade de conhecê-los. Mas porque deveríamos concordar com Mackie a respeito disso? Quero dizer, se a moral realmente existe, por que alguém deveria esperar sua igualdade a outros tipos de coisas? Parece que Mackie culpou os valores morais por não se comportarem como os objetos físicos. Porém, este é um exemplo absurdo de determinação de culpa, isto é, se os valores morais não são objetos físicos, por que então esperar que as pessoas deveriam esperar que os valores morais tivessem semelhança com objetos físicos? Caso Mackie esteja correto em seu ponto de vista, então um grande número de entidades tais quais números, pessoas, as leis da lógica, os universais, conjuntos e qualquer outra entidade não física estariam perdidos por serem estranhamente extravagantes[361].

A crítica que pode ser feita a Mackie é a seguinte: parece ser inevitável a suposição de que uma objetividade, ao menos do agente, já está presente na própria articulação da tese de Mackie. Conforme diz Finnis:

> Esta é a teoria de Mackie acerca da objetivação: supostamente qualidades objetivas de atos, estados de coisa, etc., são, em

361 MORELAND; CRAIG, 2003, p.485.

> realidade, apenas a projeção de sentimentos e desejos. Mackie entende que sua teoria é verdadeira; ele afirma a proposição ou proposições que acabo de citar. Ora, a minha citação foi composta por um conjunto de sons no ar, marcas nessa página; esses sons ou essas marcas foram destinados a ter um significado, e, de fato, tiveram o significado daquela proposição. No entanto, as intenções são totalmente diferentes de qualquer outra coisa no universo. E a relação entre a expressão e a proposição, a relação que chamamos de significado, é totalmente diferente de qualquer outra no universo. E aquela qualidade da proposição que consideramos ser a sua veracidade é (qualquer que seja o nosso entendimento sobre a verdade) totalmente diferente de tudo o mais no universo (FINNIS, 2012, p.59-60).

Talvez essa objetividade inevitavelmente pressuposta nas proposições de Mackie, possa dar suporte a uma teoria da objetividade moral aos moldes clássicos, como é o caso da teoria de John Finnis[362].

Ainda segundo Finnis, se formos considerar entidades, qualidades e relações apenas as presentes nas teorias físicas, químicas, etc., então estaremos inclinados a dizer que as intenções, os significados e a verdade representam algo estranho para nós e que a sua compreensão representa algo diferente do observar, pesquisar, medir, etc., e que é melhor que a pessoa atribua a esse compreender e a esse ajustar um rótulo de faculdade especial da intuição, o que é altamente complicado. Assim, qualquer projeto que pretenda explicar a intenção e a sua compreensão ou o significado e a sua compreensão ou também a verdade e a sua avaliação, é um projeto manifestamente arbitrário e autorrefutável. Porque o mundo em que nós intencionamos, buscamos significados e afirmamos proposições verdadeiras e falsas é mais estranho do que aparenta ser para um gato que percebe uma tigela de leite e a bebe, porque é mais diversificado em seus aspectos fundamentais e nas suas qualidades e relacionamentos[363].

362 Por Falta de tempo e espaço bem como por não ser este o objetivo principal do presente trabalho, não abordarei aqui a teoria ética de John Finnis. Não obstante, para os interessados em compreender a teoria ética de Finnis, ver FINNIS, J. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford Univeristy Press, 2013. Além da obra contida na bibliografia logo abaixo.

363 FINNIS, 2012, p.60.

> Assim, quando encontramos alguém relutante, como Mackie, em aceitar que a bondade poderia "pertencer" a certos estados de coisas, porque fica, no seu caminho, a pergunta em branco "O que é esta pertença?", devemos perguntar-lhe se esta pertença é um pouco mais misteriosa do que o "pertencer" das intenções aos atos, do significado às expressões, da verdade ou falsidade ou da demonstrabilidade às proposições... Alguma imagem ou modelo sobre a pertença de propriedades naturais em objetos naturais fica na frente do seu caminho. Da mesma forma, uma imagem ingênua de relações causais fica no seu caminho quando ele pergunta (acerca do juízo "isso é errado porque é cruel"): "O que, no mundo, é representado por meio desse 'porquê'?". Podemos e devemos responder que o relacionamento representado por meio desse "porquê" não está nem menos nem mais "no mundo" que aquele representado pelo "porquê" no "Ele deveria afirmar a conclusão desse argumento porque suas premissas são verdadeiras e suas inferências válidas" ou "A conclusão deve ser verdadeira porque as premissas são verdadeiras e as inferências válidas" (FINNIS, 2012, p.60-61).

Então, em cada caso, Mackie não consegue acomodar as noções mais simples e nem mesmo os fatos mais simples sobre a intenção, o significado e os fatos-verdade que são instanciados por cada uma das suas próprias afirmações. Portanto, nós podemos concluir que seu argumento acerca da estranheza dos nossos juízos morais e acerca das faculdades especiais relacionadas com tais juízos, falha em fornecer boas razões para duvidar da objetividade ou da veracidade de tais juízos.

Referências bibliográficas:

BLACKBURN, S. "Errors and the Phenomenology of Value". In: Honderick, T. (ed.) Morality and Objectivity A Tribute to J. L. Mackie. London: Routledge & Kepan Paul, 1985.

DUTRA, D. J. P. "O Acesso Comunicativo ao Ponto de Vista Moral". In: Síntese Nova Fase, v.25 n.83, 1998, p.509-526.

FERREIRA, I. L. "Metaética: da teoria do erro ao ficcionalismo moral". In: Ítaca (UFRJ), v.15, 2010, p.364-370.

FINNIS, J. Fundamentos de ética. Elsevier: Rio de Janeiro, 2012.

MACKIE, J. L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Penguin: New York, 1990.

MORELAND, J. P; CRAIG, W. L. Philosophical Foundations for a Christian Worldview. InterVarsity Press: Illinois, 2003.

O PROBLEMA EXPRESSIVISTA DO CÍRCULO EXPLICATIVO: É POSSÍVEL EXPLICAR A NORMATIVIDADE APELANDO FUNDAMENTALMENTE PARA A PRÓPRIA NORMATIVIDADE?

Julio Henrique Carvalho Pereira[364]

Introdução

A posição expressivista é normalmente identificada como sustentando dois pontos sobre a normatividade e consequentemente a ética. O primeiro ponto pode ser resumido como provocando uma "manobra essencial" no modo de formular e responder questões normativas e/ou éticas e o segundo apela para a naturalização destes âmbitos. Ao contrário de muitas posições realistas, o expressivista não objetiva oferecer respostas sobre a possibilidade de existência do valor. Seu foco se concentra particularmente no que as pessoas concordam que exista quando valoramos ou valorizamos algo. O essencial para esta abordagem é discutir e esclarecer a natureza das avaliações normativas e/ou dos juízos normativos.

Desta forma, a "metafísica do valor" não está pressuposta. Mais do que isso, a posição expressivista traz a questão do "dever ser" para o mundo, para as formas que valoramos cotidianamente e que se encontram na linguagem ordinária. De uma maneira peculiar eles tentam trazer a normatividade (e moralidade) para o âmbito do natural. E consequentemente objetivam uma naturalização dos valores. A questão que se configura sobre essas breves observações sobre a abordagem expressivista é que a proposta de naturalizar a

364 Mestrando do PPG Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

normatividade não é uma tarefa simples. Na verdade a compreensão e definição da normatividade se caracteriza como o maior desafio para qualquer posição que proponha um processo de naturalização (redutivo ou não).

Um dos constrangimentos que podem surgir neste processo de naturalizar a normatividade ou os juízos normativos, no caso do expressivista, é que no cerne da sua explicação e definição da normatividade não está pressuposto termos inteiramente não normativos ou naturais, mas um estado intencional (ou estado psicológico) de um sujeito, como crença, desejo, interesse, aceitação de normas e etc, que para muitos filósofos seriam termos normativos. Desta forma, temos um problema de circularidade viciosa. Para um melhor desenvolvimento desta situação é necessário direcionar-se para o problema com um pouco mais de cuidado.

O Problema da Circularidade e Regresso Infinito na Posição Expressivista

Como dito anteriormente, o expressivista objetiva naturalizar a normatividade (e consequentemente a ética)[365]. A sua "manobra essencial" direciona o processo de naturalização dos compromissos com valores e deveres

365 Naturalizar a normatividade e a ética para o expressivista diz respeito a uma abordagem não-reducionista. Ele concorda sobre a naturalização na ética, mas por um meio metodológico. O principal motivo para que os expressivistas se afastem da abordagem reducionistas é que eles concordam que é impossível ocorrer uma equivalência analítica entre predicados descritivos e predicados normativos ou morais. Em um primeiro momento, a visão naturalista expressivista pode ser apresentada como se segue: "Ser um naturalista é ver os seres humanos enquanto complexos frágeis de tecido perecível e, portanto, parte da ordem natural. É, deste modo, rejeitar apelos inexplicáveis à mente ou ao espírito, e apelos inexplicáveis ao conhecimento de uma ordem platônica de Formas ou Normas; é acima de tudo negar qualquer apelo à ordem sobrenatural. [...] Assim, o problema é o de encontrar espaço para a ética, ou para colocar ética dentre a ordem desencantada, não ética a qual habitamos, e da qual somos parte." (BLACKBURN, 1998, p.48-49). Do original: "To be a naturalist in to see human beings as frail complexes of perishable tissue, and so part of the natural order. It is thus to refuse unexplained appeals to mind or spirit, and unexplained appeals to knowledge of platonic order of Forms or Norms; It is above all to refuse any appeal to a supernatural order [...] So the problem is one of finding room for ethics, or of placing ethics within the disenchanted, non-ethical order which we inhabit, and of which we are a part."

para as avaliações normativas, mas especificamente para juízos normativos. É necessário fazer alguns esclarecimentos antes de continuar: primeiro, tomarei (partindo do ponto de vista expressivista) que juízos normativos são atitudes proposicionais ou estados intencionais expressos pelas sentenças morais[366]. Segundo, além do ponto anterior (que será melhor fundamentado no prosseguir deste artigo) assumirei o conceito "juízo normativo" mesmo que o termo "juízo" esteja na tradição filosófica diretamente relacionado a verdade ou falsidade das sentenças, algo que constrange os pressupostos expressivistas. O conceito é mantido pois ele não traz problemas decisivos para a discussão que este trabalho se propõe[367].

Ainda no essencial do que seria um processo de naturalização da normatividade, uma pergunta se faz presente: o que seria naturalizar juízos normativos? Uma simples e eficiente resposta é que "naturalizar um juízo normativo é fornecer alguma explicação dele em termos naturais e não normativos"[368] (DREIER, 2002, p.136). Os termos naturais ou não normativos que os expressivistas utilizam para a explicação dos juízos normativos são as atitudes proposicionais[369] (ou estados intencionais). E consequentemente, a posição expressivista pode ser definida como sustentado que "[...] sentenças normativas expressam estados similares a desejos ou estados que são constituídos por ambos, estados similares a desejos e crenças descritivas"[370].

A posição expressivista é caracterizada desta forma pois a definição de Toppinen (2015) tenta abarcar não somente as abordagens designadas "puras" como a de Blackburn (1998) e Gibbard (2003), mas as abordagens "híbridas" como a de Ridge (2006) e Schroeder (2013). De acordo com a visão híbrida, a crença envolvida na aceitação de uma sentença normativa em alguma ocasião especial pode ser verdadeira sem que a sentença seja verdadeira. O principal

366 Para explicar o que são sentenças normativas é possível recorrer para alguns dos seus usos: "Matar é errado", "Devemos ter métodos de estudos". Há também as sentenças normativas que dizem respeito a atribuição de atitudes proposicionais a agentes, por exemplo, "José acredita que está nevando", "Quando alguém diz que está nevando, ele expressa a crença de que está nevando", "Pedro deseja comer bombons".

367 Além disso, a maioria dos autores que estão imersos na discussão mantem o termo, ver por exemplo: Frank Jackson (1999), Michael Smith (2001), James Dreier (2002), Evans e Shah (2012), Teemu Toppinen (2015).

motivo para trazer à tona as posições "hibridas" é o de tentar mostrar que o problema da circularidade e/ou regresso infinito explicativo dos juízos normativos é prima facie também aplicável a abordagens expressivistas que não são "puras"[371].

A partir dos trabalhos de Davidson (1980, 1984) a normatividade passa a ser pensada como constitutiva da própria esfera do mental[372]. E consequentemente, muitos filósofos passaram a defender que crenças e desejos são conceitos normativos ou que atribuições de atitudes proposicionais a agentes são elas mesmas, juízos normativos ou comprometem o agente analiticamente com juízos normativos. Para explicar as razões destes pontos com mínimas dificuldades conceituais, evitando entrar no debate em filosofia da mente, podemos utilizar a explicações que Blackburn, Evans e Shah utilizam.

Blackburn (1998) salienta que quando nós atribuímos ou ajuizamos que alguém deseja (ou possui uma crença em) algo com um certo conteúdo, estamos analiticamente vinculados (ou comprometidos) com o que "faz sentido" (make sense) para o agente do desejo fazer. Sendo assim, quando nós dizemos que um

368 Do original: "to naturalize normative judgment is to give some account of it, in naturalistic and non-normative terms."

369 Atitudes proposicionais são analiticamente identificáveis a estados intencionais, podendo ser definidas como contendo uma oração principal que especifica o tipo de estado intencional pressuposto por meio de um verbo psicológico que descreve a atitude adotada em relação ao conteúdo, e uma oração subordinada que é encaixada ou se apresenta no infinitivo de um verbo que especifica o conteúdo do estado intencional. Por exemplo, Eu creio (atitude) que a lua é um satélite natural da terra (conteúdo proposicional). Ou, Ele deseja (atitude) viajar para Brasília.

370 TOPPINEN, 2015, p.234. Do original: "[...] Normative sentences express desire-like states or states that are constituted by both desire-like states and descriptive beliefs."

371 Este trabalho não busca se aprofundar em abordagens expressivistas denominadas "hibridas", mas somente em abordagens expressivistas consideradas "puras", exclusivamente nas obras de Simon Blackburn. As posições "hibridas" são trazidas para a discussão para mostrar que o problema da circularidade é também aplicável para posições que se autodenominam expressivistas, mas que adicionam fortes elementos cognitivos para a sua explicação.

372 É importante ressaltar que não pressuponho que Davidson tenha sido o primeiro filósofo a pensar isso, mas que o debate sobre normatividade e estados intencionais foi devidamente estruturado a partir dos seus trabalhos.

agente X deseja beber água, nós implicamos (analiticamente) que na medida que o agente X acredita que a única maneira para saciar seu desejo é despejar água dentro do seu copo, então ele deve (ought) derramar água no seu copo. É importante ressaltar que "fazer sentido"[373] não possui o mesmo "peso normativo" para o expressivista que o "deve" do exemplo dado anteriormente. No prosseguir deste artigo será oferecida uma explicação mais detalhada dessa possível diferença entre termos como fundamento da proposta de Blackburn para responder o problema da circularidade ou regresso explicativo dos juízos normativos.

De acordo com Evans e Shah (2012, p.82-83), a principal razão para considerar verdadeira a ideia de que atribuições ou juízos de atitudes proposicionais são em si juízos normativos é que parece estar contido em um conceito de desejo de algum agente que deseja realizar uma ação, por exemplo φ, que tal ação φ, só é correta se φ-ando é desejável; e no caso das crenças parece estar contido no conceito de crença de algum agente que acredita em P, que tal crença P, só é correta se é verdade que P. É importante pontuar que as considerações específicas da normatividade da crença que Evans e Shah oferecem são pontos de disputa entre os filósofos mesmo que elas tenham um forte apelo intuitivo. Por exemplo, existe um longo debate se o conceito de crença carrega consigo a norma interna (ou objetivo interno) de "mirar a verdade" ou, em uma versão mais fraca, se a verdade traz consigo uma carga deôntica, fomentando que qualquer agente só deve acreditar apenas no que é verdadeiro[374].

Partindo do ponto que atribuições de desejos e crenças são juízos normativos é uma ideia verdadeira, já conseguimos vislumbrar o problema da circularidade viciosa da explicação expressivista do juízo normativo. Em poucas palavras, "as análises expressivistas do juízo normativo invocam atribuições de atitudes proposicionais"[375]. O essencial da análise expressivista do juízo

373 Para expressivistas como Blackburn (1998, p.56) e Gibbard (1990, p.6) o conceito "fazer sentido" é uma noção fundamental no seu instrumentário conceitual para explicar a normatividade.

374 Para mais detalhes da discussão ver: Engels (1999, 2002) e o artigo de Davidson (1984).

normativo exige a atribuição de atitudes proposicionais e/ou consequentemente de conceitos normativos.

Por um instante é necessário deixar o problema da circularidade de lado, e se concentrar em outro possível problema que emerge destes simples desenvolvimentos. Como ressalta Dreier (2002, p.138), a ideia de que a atribuição de atitudes proposicionais a um agente é um juízo normativo é incompatível com o desenvolvimento do processo de naturalização que o expressivista propõe fazer. Por exemplo, no caso de Blackburn (1998, p.49), o estado intencional de valorizar algo é distinto de um estado natural, mas ainda é um estado naturalmente descritível. Mas como ressaltado anteriormente, atribuições de atitudes proposicionais (que os expressivistas utilizam para explicar ou analisar juízos normativos) não são "estados naturais", mas "estados normativos". Sendo assim, expressivistas explicam a normatividade apelando para conceitos normativos, algo que parece afastar a proposta da normatividade explicada por conceitos naturais ou não-normativos (o processo de naturalização da normatividade).

A posição de Dreier para este último problema é que ele não pode ser resolvido sem perdas drásticas porque exige que o expressivista discorde da ideia que estados intencionais são estados naturais[376], desconstruindo de alguma forma a proposta naturalista ao mesmo tempo que prende de vez o expressivista no problema da circularidade viciosa. Portanto, o problema da circularidade constrange o expressivismo por duas vias em um primeiro momento:

i) Não deixa que o expressivista discorde da ideia que estados intencionais são estados naturais, resolvendo o segundo problema que Dreier salienta.

ii) Se a circularidade viciosa é realmente o caso, então ela empurra a explicação ou análise expressivista da normatividade ou dos juízos normativos (ponto essencial para aceitação da abordagem) para um "próximo estágio". E se

375 DREIER, 2002, p.137-138. Do original: "The expressivist analysis of normative judgment invokes ascriptions of propositional attitudes".

376 Algo que não parece estar contigo na última obra de Blackburn: "[...] O que são estados da mente? Estados da mente são estados naturais" (BLACKBURN, 1998, p.52). Do original: "[...] What are states of mind? States of mind are natural states".

o expressivista busca outras atitudes proposicionais para a explicação ou análise da normatividade indefinidamente, temos um regresso infinito explicativo.

Partindo da via (ii) não vejo como posições expressivistas "hibridas" possam resolver o problema partindo somente da caracterização de que na sua base explicativa da normatividade se encontram estados que possuem tanto atitudes conativas quanto atitudes cognitivas. O problema parece permanecer porque o que está envolvido é ainda um estado que mescla estados intencionais (ou atitudes proposicionais). É inegável que essa rudimentar caracterização das abordagens "híbridas" não faz justiça ao potencial de resposta que elas podem oferecer ao problema. Esse tipo de expressivismo foi posicionado no debate para mostrar que a circularidade e consequentemente um regresso infinito explicativo não constrange (prima facie) somente o que se chamou de posições "puras". Dado que este problema é realmente sério e que ele pontua empecilhos graves para as posições expressivistas em geral é possível oferecer alguma reação contra ele?

As Respostas de Blackburn

Antes de elucidar os desenvolvimentos específicos das estratégias de Blackburn em sua obra denominada *Ruling Passions* (1998) se faz necessário assinalar que: Primeiro, o filosofo inglês estava ciente do problema da circularidade explicativa que parece emergir dos pressupostos expressivistas para explicar a normatividade (ou os juízos normativos); e segundo que ele trabalha com duas estratégias distintas. A primeira não parece estar tão preocupada com o problema. E a segunda estratégia leva o problema mais a sério, estruturando uma resposta que objetiva tornar ineficaz a associação de normas com estados intencionais (ou atitudes proposicionais).

A primeira estratégia se encontra no apêndice denominado Questões frequentes, nomeadamente a questão 20:

> Q. 20. Se todas descrições da psicologia humana, incluindo descrições do que as pessoas acreditam e desejam, são implicitamente normativas, como a normatividade pode ser essencialmente uma questão de atitude?
>
> Resp. Todas estas descrições são possivelmente consideradas como normativas porque elas parecem sugerir posições sobre o que 'faz sentido' uma pessoa fazer, se estão nos estados atribuídos a elas. E afirmar que algo fez ou não fez sentido é entrar em um juízo normativo.
>
> Se aceitamos esta linha de raciocínio, tudo que adiciono então é que o veredito de que o comportamento de uma pessoa faz ou não faz sentido expressa ele mesmo uma atitude. E onde está o prejuízo nisto? Para dar um exemplo, suponha que alguém confesse ter somente uma meta ou objetivo, e que acredita que alguns meios são os únicos meios para aquele fim, e falha em escolher aqueles meios. Digo que seu comportamento 'não faz qualquer sentido' e parte do que transmito é que eu rejeito isto, ou estou irritado por ele, ou acho ele estranho ou incredível (insincero). É algo que não é bom para nada; não posso entrar em sintonia com isto.
>
> Mesmo aqui, não sei se é útil falar sobre defeitos da racionalidade. Este agente de alguma maneira não pode 'se recompor' ou colocar-se a trabalhar, ou talvez ele não reconheça outras preocupações que ele de fato tenha e que o impedem de agir. Talvez ele esteja apenas deprimido, e então é seu humor ou estado emocional que precisam de um pontapé inicial, não sua racionalidade[377].

377 BLACKBURN, 1998, p.319-20. Grifos Meus. Do original: "Q.20. If all descriptions of human psychology, including descriptions of what people believe and desire, are implicitly normative, how can normativity be essentially a matter of attitude? Ans. All such descriptions are plausibly regarded as normative because they seem to imply views about what it "makes sense" for a person to do, if they are in the states attributed to them. Ad affirming that something did or did not make sense is entering a normative judgement. If we accept this line of reasoning, all I then add is that the verdict that a person's behaviour does or does not make sense itself express an attitude. And where is he harm in that? To give an example, suppose someone professes to have only one aim

Respondendo diretamente a pergunta de Blackburn, creio que ainda existe "prejuízo" mesmo partindo da pressuposição que o estado intencional que surge da atribuição de um determinado estado intencional complexo seja obscuro para explicar ou analisar. Quando o filósofo inglês salienta que o comportamento de um agente (que faz ou não sentido) expressa ele mesmo uma atitude talvez queira ressaltar a verdade de que o juízo normativo (e/ou moral) seja a expressão de um certo estado intencional abstruso, e que a atribuição deste estado intencional estaria de fato expressando algum estado intencional mais complexo (ou profundo para explicar e/ou analisar)[378]. Mas, esta estratégia parece não funcionar para explicar o juízo normativo[379] (e consequentemente explicar a normatividade). Em poucas palavras, talvez esta resposta somente empurre o problema para um "próximo estágio" explicativo advindo da dificuldade de definir/explicar estes estados intencionais complexos[380].

A segunda resposta que Blackburn oferece para o problema possui relação direta com a compreensão do autor da normatividade da crença e do desejo. A estratégia é tentar desarmar a associação que normalmente é estabelecida entre normas e estados intencionais. Mas, como realizar tal manobra se temos boas razões para acreditar que a normatividade é constitutiva da esfera mental? Para responder esta pergunta Blackburn se concentra na caracterização de o que seria um estado intencional.

> X tem medo de cães ≡ X está em um estado o qual, em conjunto com a crença de que um cão está próximo, significa que (outras coisas estando iguais) faz sentido para X fugir; em conjunto com a crença de que o dono do cão está presente, significa que faz sentido que X peça a ela para segurar o cão, etc[381].

---

or goal, and to believe that some means is the only means to the end, and fails to take the means. I say his behaviour "makes no sense", and part of what I convey is that I reject it, or am irritated by him, or find him alien or incredible (insincere). It's no good for anything; I cannot get on all fours with it. Even here, I don't know whether it is useful to talk about defects of rationality. This agent somehow can't "pull himself together" or get cracking, or perhaps he doesn't recognize other concerns that he in fact has and that prevent him from acting. Perhaps he is just depressed, and then it is his mood or emotional state that needs a kick-star, not his rationality.

De acordo com Blackburn, sobre esta caracterização do estado intencional de ter medo de cães o mais importante é o termo "fazer sentido". Esse termo aparece para ser interpretado como o que pessoas esperariam de um sujeito que tem medo de cães. E assim, um sujeito que possui um estado intencional (de ter medo de cães) surpreenderia se ele não se comportasse em "cursos de ações" que fazem sentido. Por exemplo, se esse sujeito visse um cão e corresse feliz de encontro ao animal.

O ponto fulcral, das observações do autor inglês, é que a implicação que normalmente temos em mente, de que se existe um sujeito que possui determinado estado intencional (de ter medo de cães), então ele deve fugir (ou seguir outros "cursos de ações" que sejam compatíveis com seu estado intencional inicial), é em geral uma confusão. Mais especificamente, a utilização do operador deôntico "deve" direciona a pensar que há algo essencialmente normativo quando ocorre atribuições de estados intencionais (ou atitudes proposicionais) sobre agentes. Para o autor de Ruling Passions o operador deôntico "deve" no caso de atribuições de estados intencionais a agentes, não diz respeito a deveres ou valores, mas somente o que nós esperamos do agente que possui este estado intencional específico acompanhado de outros estados intencionais. Se o sujeito não fugiu do cão em determinado momento algo deu errado, mas o que deu errado diz respeito a perda da função esperada ou intencional. Neste caso, não está em jogo que uma ação que não seguiu o curso normal seja algo irracional.

378 É assim que entendemos a afirmação de Blackburn: "Estados da mente são estados naturais. E eles são extremamente difíceis de definir" (BLACKBURN, 1998, p.53) Do original: "States of mind are natural states. They are extremely hard to define."

379 lgo que é de fundamental importância para a aceitação da proposta expressivista. O essencial é explicar o juízo normativo em geral.

380 Creio que o essencial da proposta de Blackburn, neste primeiro momento, não conduz a posição expressivista para um regresso explicativo.

381 BLACKBURN, 1998, p.55-56. Do original: "X fears dogs ≡ X is in a state which, in conjunction with the belief that a dog is about, means that (other things being equal) it makes sense for X to flee; in conjunction with the belief that the dog's owner is present, means that it makes sense for X to ask him to hold the dog, etc."

Destarte, é possível estabelecer algumas implicações da segunda estratégia de Blackburn:

a) O operador deôntico "deve" (nestes casos) é meramente um "deve" de expectativas (ou algo semelhante). E consequentemente não haveria perda do significado se fosse proposto a substituição das suas ocorrências como "deve tal" por "é provável que tal" como sustenta Dreier (2002, p.140).

b) Se "deve" é realmente substituível como foi ressaltado em a), então ele não é essencialmente normativo. Sendo assim, o normativo não é essencialmente constitutivo dos estados intencionais (ou da esfera do mental).

c) Por conseguinte, não há espaço para acusação, no que diz respeito a um agente, de irracionalidade. Um agente com um estado intencional de ter medo de cães "deve" fugir ou se afastar da sua fonte de medo e etc. A questão é que o termo "provável" pode sem problemas substituir o operador deôntico "deve" de acordo com a) e b). A partir dessa substituição não é possível implicar que um agente que possui um estado intencional (de ter medo de cães) agiu (ou agiria) irracionalmente se não se afastasse do seu objeto de medo. No máximo ele poderia ser acusado de estar fazendo algo inesperado.

De acordo com Dreier (2002, p.140), é possível levantar uma dúvida central[382] partindo da segunda estratégia de Blackburn. O filósofo fomenta que mesmo que a caracterização do estado intencional de ter medo de cães não conduza diretamente para o âmbito do racional ou o normativo[383], a maioria das atribuições de estados intencionais parecem diretamente nos conduzir para tais domínios. Quando alguém acredita que todos os homens são mortais, e que Sócrates é um homem, então ele deve acreditar que Sócrates é mortal. Se não o fizer não está respeitando a racionalidade (ou seja, as normas de inferência).

382 Mais especificamente Dreier caracteriza as suas dúvidas ao último procedimento de Blackburn em dois passos. A opção de adaptar estes dois passos em um surgiu da crença de que eles possuem um ponto comum.

383 Mais especificamente Dreier caracteriza as suas dúvidas ao último procedimento de Blackburn em dois passos. A opção de adaptar estes dois passos em um surgiu da crença de que eles possuem um ponto comum.

Desta forma, o que alguém deveria acreditar (ou fazer) parece ser algo paradigmaticamente normativo.

Considerações finais

As respostas de Blackburn ao problema aparentam ser insuficientes. Mas elas não necessariamente precisam ser descartadas, pois há pontos importantes ressaltados. Por exemplo, a segunda estratégia e as consequências que derivam dela oferecem bons insights para os desenvolvimentos posteriores que objetivam sanar o problema da circularidade explicativa dos juízos normativos. A implicação b) parece ser extremamente frutífera tanto no que diz respeito a sua possibilidade real de desenvolvimento, a saber, que o normativo não é essencialmente constitutivo dos estados intencionais, quanto parece ser uma manobra básica que os expressivistas (pelo menos as abordagens "puras") necessitam produzir. Mesmo que a ideia de que o normativo é essencialmente constitutivo dos estados intencionais seja considerada verdadeira pela maioria dos filósofos, nas discussões em filosofia da mente existem posições substâncias que discordam dela[384].

Outro caminho importante que Blackburn segue e possuí potencial é o de manter o foco no termo "fazer sentido". De acordo com Dreier (2002, p.140-141), tem de haver a possibilidade de dois caminhos diferentes quando dizemos que algo "faz sentido". O primeiro é expressar normas que aprovem alguma coisa; e o segundo diz respeito a fazer o uso de normas, mas não expressá-las. Para exemplificar o último curso é possível dizer que no futebol "faz sentido" que um atacante faça gols, mesmo que eu creia que o futebol é uma perda de tempo ("fazer sentido" neste caso diz respeito as *regras constitutivas* do jogo)[385].

É necessário estabelecer que a clarificação do termo "fazer sentido" é essencial como uma base, mas não parece ser suficiente para a resolução do problema da circularidade explicativa dos juízos normativos que o expressivista

384 Ver por exemplo: Steglich-Petersen (2006, 2008 e 2009).

385 É possível expressar nossa aprovação para que atacantes façam gols, mas isto não ocorre sempre.

enfrenta. No caso de Dreier, ele clarifica e defini o termo "fazer sentido", mas em essência objetiva resolver o problema apelando para um operador denominado "assim chamado" (so-called), que acompanha os estados intencionais. Resumindo a complexa abordagem de Dreier, o operador "assim chamado" possui a função de explicar os juízos normativos, sem recorrer "diretamente" a estados intencionais expressos por sentenças normativas ao mesmo tempo que preserva tais estados intencionais nas formulações[386].

A abordagem de Dreier para responder o problema aparenta ser promissora. Ela clarifica e mantem o termo "fazer sentido" (que configura a base conceitual do expressivista para explicar a normatividade) e utiliza um operador para evitar que os estados intencionais possuam uma função direta na explicação de um juízo normativo. Mas isto não quer dizer que essa abordagem seja suficiente. Ou que ela, de alguma forma, não restrinja a posição expressivista. Consequentemente, o problema ainda permanece e o expressivista não pode ignorá-lo, pois objetiva dar conta da explicação da normatividade sem incorrer em circularidade ou regresso ao infinito. É claro que nem tudo está perdido mesmo partindo das respostas aparentemente insuficientes de Blackburn e a possibilidade de insuficiência da estratégia de Dreier. No pior dos mundos possíveis restam aos expressivistas algumas linhas de ação.

Referências bibliográficas:

BLACKBURN, S. Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. Oxford: Oxford University Press, 1998.

386 "[...] dizer o que as pessoas devem fazer é expressar um assim chamado desejo que tal coisa seja feita. É claro, a atitude poderia ser qualquer uma dentre inúmeras [...]. Esta análise está livre do problema da circularidade. As normas que são incorporadas ao conceito de desejo não são expressas aqui, embora seja feito o uso delas; a noção de um assim chamado desejo não é uma noção normativa mas uma noção descritiva, portanto nenhuma norma é invocada ao darmos a análise" (DREIER, 2002, p.142) Do original: "[...] Saying what people ought to do is expressing a so-called desire that such things be done. Of course, the attitude could be any of a number [...] This analysis is free from the circularity problem. The norms that are built in to the concept of desire are not expressed here, though they are made use of; the notion of a so-called desire is not a

DAVIDSON, D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980.

DAVIDSON, D. Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1984.

DAVIDSON, D. "Truth and Meaning". In: Inquires into Truth and Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 1984, p.17-36.

DREIER, J. "The Expressivist Circle: Invoking Norms in the Explanation of Normative Judgment". In: Philosophy and Phenomenological Research 65, 2002, p.136–143.

ENGELS, P. "Is truth a Norm?" In: Kotakto, P; Pagin, P & Segal, G (ed.) Interpreting Davidson. Stanford: CSLI, 2002.

ENGELS, P. "The norms of the Mental". In: Hann, Lewis E. (ed.) The Philosophy of Donald Davidson, Chicago: Open Court, 1999.

EVANS, M. & SHAH, N. "Mental Agency and Metaethics". In: R. Shafer-Landau (ed.): Oxford Studies in Metaethics, Volume 7. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GIBBARD, A. Wise Choices, Apt Feelings: A theory of Normative Judgement. New York: Oxford University Press, 1990.

GIBBARD, A. Thinking How to Live. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

JACKSON, F. "Non-Cognitivism, Normativity, Belief". In: Ratio (new series) XII, 1999, p.420-435.

RIDGE, M. "Ecumenical Expressivism: Finessing Frege". In: Ethics 116, 2006, p.302–337.

SCHROEDER, M. "Tempered Expressivism". In: R. Shafer-Landau (ed.): Oxford Studies in Metaethics, Volume 8. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SMITH, M. "Some Not-Much-Discussed Problems For Non-Cognitivism In Ethics". In: Ratio (new series) XIV, 2001, p.93-115.

STEGLICH-PETERSEN, A. "No Norm Needed: on the Aim of Belief". In: The Philosophical Quarterly 56, 2006, p.499-516.

normative notion but a descriptive one, so no norms are invoked in giving the analysis.

STEGLICH-PETERSEN, A. "Against Essential Normativity of the Mental". In: Philosophical Studies 140, 2008, p.263-83.

TOPPINEN, T. "Expressivism And The Normativity Of Attitudes". In: Philosophical Quarterly 96, 2005, p.233–255.

ZANGWILL, N. "The Normativity of the Mental". In: Philosophical Explorations 8, 2005, p.1–19.

PODE A NORMATIVIDADE SER NATURALIZADA SEM SER REDUTÍVEL?

Lucas Vinícius Cintra Mendes[387]

Introdução

O pensamento norteador da filosofia analítica no século XX tem seus pressupostos chave numa investigação mais detida sobre a linguagem, cujas preocupações objetivaram responder, entre outras coisas, "o que é o significado", "para que serve a linguagem" e se ela realmente possui aspectos distintivos que a tradição havia deixado de lado. Foi nesse contexto que os filósofos voltaram sua atenção principalmente para a estrutura lógica dos enunciados, com intuito de desvendar todos os corredores presentes nos labirintos da linguagem. Essa metodologia investigativa, cunhada geralmente de virada *linguística*, trouxe luz para problemas até então ofuscados, dos quais as respostas buscam evitar simplificações e equívocos ao conceber a linguagem e o significado.

Até então a filosofia pouco se preocupou em elucidar sistematicamente a complexa e ampla natureza que envolve a comunicação por meio de signos linguísticos complexos. Normalmente, a comunicação era vista como possuidora de uma função única e fundamental sem grandes justificativas, o que acabou por gerar concepções unilaterais e incompletas do que é, de fato, a linguagem[388]. Isto é, a linguagem era somente um instrumento pelo qual se comunicava um pensamento, sendo usada apenas como um meio palpável para a resolução de outros problemas. Ou seja, a ideia de que a noção de significado linguístico pode contribuir na resolução de problemas é algo recente no âmbito filosófico.

387 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Email: lucas.filosofia@hotmail.com.

388 Cf. em: MEDINA, 2007, p.9.

A primeira e mais forte imagem contra as visões unilaterais da linguagem é atribuída às *Investigações Filosóficas* (1975) (IF) de Wittgenstein, a qual contém já em seu primeiro parágrafo uma crítica à noção representacionista (ou referencialista) do significado. Essa censura tem como alvo a defesa de que a linguagem essencial, isto é, as palavras se referem a objetos no mundo, em que as frases são utilizadas para conectar ambos. A ideia é expressa como se segue:

> Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isso e compreendia que o objeto designado pelos sons que eles pronunciavam, ´pois eles queriam indica-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos (IF, §1).

A visão agostiniana (ou referencialista) afirma que o objetivo da linguagem consiste meramente na transmissão de pensamentos (IF, §304), ou seja, apenas quando o homem está familiarizado com os signos representativos (que são compreendidos pela designação das palavras aos objetos) é que este pode expressar um pensamento sobre qualquer coisa (sensações, desejos, coisas físicas, morais, etc). Essa concepção de linguagem foi tomada pela tradição como sendo a essência de toda a linguagem humana. No entanto, essa imagem essencialista não abarca toda a estrutura do que é a linguagem, mas somente expõe um mesmo modo (unilateral) pelo qual ela funcionaria ou, então, como afirma Wittgenstein, é um mero sistema de comunicação. Ademais, visões desse tipo acarretam confusões que resultam em paradoxos filosóficos inescapáveis, mantendo sempre a mosca no interior da garrafa, para nos valer da metáfora wittgensteiniana (IF, §309).

A principal causa dessas confusões diz respeito ao papel da normatividade que está na base do teorizar filosófico. Em outras palavras, a confusão filosófica

é gerada por dois motivos: primeiro, pela falta de clareza no que concerne ao papel que a similaridade normativa (normative similarity) desempenha no interior dos jogos de linguagem; e segundo, na assumpção acerca da mesmidade (sameness) que nos possibilita asserir sentenças de um mesmo modo (WILLIAMS, 2010, p.2). Isso implica que uma compreensão bem fundada da normatividade possa indicar a saída da garrafa para a mosca, ainda na analogia anterior (IF, §309).

Não obstante, afirmar que as teorias se equivocam ao tratar da normatividade não é suficiente para descaracterizar todo o fazer filosófico, entretanto oferece um primeiro diagnóstico do problema. Uma estratégia para realocar a noção de normatividade é mudar a pergunta "o que é o significado" para "para que serve o significado". A ideia é que o modo pelo qual o significado é identificado, guia a nossa compreensão da linguagem. Por exemplo, a concepção de significado atrelada ao uso – ou seja, com vistas a responder "para que serve o significado" – estabelece uma relação entre mente e mundo que evita uma dicotomia essencialista (ou metafísica). Contudo, conceber a questão normativa tendo como base a noção de uso implica em lidar com outros problemas, como por exemplo, de onde surge ou qual o papel que a normatividade desempenha em nossos jogos de linguagem.

Para responder a isso primeiro devemos nos ocupar em combater as posições filosóficas mais problemáticas, a saber: as teorias representacionistas do significado e aquelas que se assemelham a elas como a teoria cartesiana da mente. E, posteriormente, poder lançar mão da concepção de uma linguagem fundada na aquisição de regras, por meio de um processo causal, expondo os diferentes modos de seu funcionamento com base em um processo regrado adquirido e não essencial (ou intrínseco). Deste modo, o problema crucial a ser respondido diz respeito a como compreendemos e seguimos regras, normas e princípios. O ponto de partida para responder essa questão reside na hipótese de que um elemento metodológico e explicativo (o processo de aquisição primitiva da linguagem) possa, de um ponto de vista naturalista não reducionista, justificar a compreensão e o seguimento de regras.

A questão pode ser expressa ainda do seguinte modo: pode a normatividade ser naturalizada sem ser redutível? A premissa básica que norteia essa questão é proveniente de duas concepções naturalistas conflitantes que buscam dar conta da noção de significado. De um lado, os teóricos concebem as práticas linguísticas (e extra linguísticas) humanas enquanto redutíveis à regularidade causal. Enquanto, de outro lado, há a ideia de que essas práticas não podem ser redutíveis a um conjunto de regras que definem o estudo do comportamento humano (behaviorismo) em termos das ciências naturais. Para tanto, teremos em vista duas hipóteses acerca da normatividade. Primeiramente, de acordo com Medina[389], defenderemos que ela não é algo diferente do natural, embora ela não seja puramente reduzida ao exame causal. E, em segundo lugar, de acordo com Williams[390], argumentaremos em favor de uma nova forma de ler as Investigações Filosóficas com intuito de defender a harmonização entre o causal e o conceitual.

389 MEDINA, J. "Wittgenstein's Social Naturalism". In: The Third Wittgenstein. Burlington: Ashgate, 2004.

390 WILLIAMS, M. Blind Obedience: The Structure and Content of Wittgenstein's Later Philosophy. Routledge; 2010.

O Anti-Intelectualismo de Wittgenstein: contra o referencialismo e o mentalismo

O problema da normatividade que tenho proposto investigar aqui se vincula diretamente com o modo pelo qual entendemos o significado. Perseguir essa premissa implica aceitar a discussão dos escritos tardios de Wittgenstein envoltos a essa noção cara à filosofia analítica. O significado, nesse contexto, é compreendido devido ao uso nos diferentes jogos de linguagem. Deste modo, um signo adquire significado se, e somente se, o seu uso é governado por regras. Esse é o *insight* que marca a transição do *Tractatus Lógico-Philosophicus* que vem acompanhado da crítica a ideia de que uma expressão é significativa por se referir a um objeto; ou que um signo diz respeito somente a possibilidades combinatórias dessa relação[391].

Essa concepção rejeita pelo menos duas possíveis vias explicativas: de um lado, a assumpção de que há uma prioridade das regras em relação ao significado em proporções metafísicas; e, de outro, a concepção de que a normatividade é intrínseca ao significado. Mas, então como podemos explicar o significado? E, ainda, o que isso implica na discussão acerca da normatividade? A resposta a essas questões reside na ideia de que a linguagem é adquirida por meio de práticas e não pressupõe nenhum processo intelectualizado na base, como seria o caso das alternativas acima.

Wittgenstein não só rejeita as teorias representacionais do significado como qualquer teoria que implique numa perspectiva intelectualista (MOYAL-SHARROCK, 2010, p.292). O diagnóstico de Wittgenstein acerca da confusão gerada pela visão referencialista (IF, §1) em descrever o aprendizado da linguagem coloca em xeque também as posições mentalistas do significado:

> Santo Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como se a criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua desse país; isto é, como se ela já tivesse

391 Mais detalhes cf. GLOCK, H. J. Dicionário Wittgenstein, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.359 (verbete uso) & WILLIAMS, M. Blind Obedience: The Structure and Content of Wittgenstein's Later Philosophy. Routledge; 2010, p.31-43.

> uma linguagem, só que não essa. Ou também: como se a criança já pudesse pensar, e apenas não pudesse falar. E "pensar" significaria qualquer coisa como: falar consigo mesmo (IF, §32) (grifo do autor).

O ataque é direcionado a ideia de que qualquer pessoa, de algum modo, já possuísse a priori ou mentalmente uma linguagem, isto é, o indivíduo poderia pensar ainda que não pudesse falar. Os defensores de maior expressão desse tipo de linguagem são Noam Chomsky, com a gramática gerativa e Jerry Fodor com a Psicosemântica (MOYAL-SHARROCK, 2010, p.298-300). O ponto de contato dessas posições são as pressuposições intelectualistas assumidas ao defenderem que a base da linguagem é uma estrutura linguística perfeita ou ainda a linguagem se encontra no cérebro: "[...] nessa visão, nossas palavras são, por assim dizer, informadas pela mente; elas recebem o significado daquilo que deve ser uma linguagem completamente 'referencial'" (MOYAL-SHARROCK, 2010, p.292).

Além disso, sustentar que ações inteligentes são precedidas de operações teóricas, como é o caso dos teóricos supracitado, acaba por acarretar um regresso infinito de operações explicativas, que acabariam por excluir a posição dos falantes que ainda não foram inseridos na linguagem (dentro da ideia de que é possível a aquisição primitiva de linguagem de uma perspectiva anti-intelectualista)[392]. Essa discussão é melhor compreendida sob o viés da relação entre o mental e o físico, enunciada nos escritos de Gilbert Ryle. A ideia é que, perspectivas que aceitam explicações teóricas prévias são frutos de uma dicotomia metafísica de ordem cartesiana, incorrendo num acesso privado da linguagem. Deste modo, seguindo o ataque wittgensteiniano a essa dicotomia, Ryle defende que teorizar é uma atividade entre muitas outras (RYLE, 2000, p.14-16), recusando o dogma do "fantasma na máquina" que pressupõe uma suposição de que essa prática é uma atividade primária da mente, numa perspectiva interna e privada (Ibid.).

392 Para mais detalhes acerca do problema do regresso de operações teóricas cf. RYLE, G. The Concept of Mind. London: Penguin Books, 2000.

Meredith Williams (2010, p.3) aponta para um mesmo ponto em relação a essas concepções mentalistas de linguagem. Entretanto, sua sugestão é de que a crítica à noção referencialista do significado é o ponto de partida um objetivo maior que é descrever como de fato a linguagem funciona e é adquirida. Não obstante, isso pressupõe uma leitura da obra que não sustente um radicalismo terapêutico e/ou ceticismo acerca de regras. O que elimina uma série de problemas acerca do que podemos entender como o "normativo" na discussão do seguir-regras[393]. Há, segundo Williams, um problema fundamental a ser respondido nas IF e, em consequência disso, Wittgenstein possui um método para resolvê-lo, assim como fizeram os demais filósofos de expressão. Os objetivos de Wittgenstein, são expressos pela autora, como se segue:

> As críticas de Wittgenstein às teorias denotacionais de significado e à Teoria cartesiana da mente identificam um único problema filosófico profundo – "o problema da semelhança normativa", como eu lhe chamo. Trata-se de nossos mais julgamentos básicos de identidade e reidentificação ao longo do tempo. Este emerge em três formas, na Parte I das Investigações, dando origem a mais três passagens e argumentos discutidos na obra de Wittgenstein. Estes são o papel semântico da definição ostensiva e assim por referência mais geral; a interpretação das regras e o seguir-regras mais geral; e finalmente, a identificação de sensações e a consciência de modo mais geral. Vendo estes como formas de um mesmo problema, nos permite reconhecer que Wittgenstein desenvolve um novo método distintivo de argumentação ao lidar com eles (WILLIAMS, 2002, p.3).

Assim, a tese endossada é a de que os *insights* wittgensteinianos comportam uma visão anti-intelectualista e anti-representacionista de como uma criança advinda de um contexto cognitivo pobre, torna-se um usuário competente da linguagem e compartilha práticas normativamente estruturadas[394]. Neste

393 O caso paradigmático que estou fazendo alusão é a interpretação que Kripke faz dos escritos do filósofo vienense. Kripke, acredita que Wittgenstein lançou uma nova forma de ceticismo, que implica numa resolução cética que apela para uma normatividade intrínseca do significado.

394 Para tanto, o método que Williams identifica nas IF indica três momentos na obra. Na primeira parte a discussão acerca do aprendizado da linguagem e, na segunda parte, a

contexto, não há espaço para a alegação de que as práticas linguísticas pressupõem qualquer operação teórica que antecedem imediatamente a ação.

Treinamento Ostensivo: o causal e o conceitual

A situação de aquisição primitiva de linguagem é um elemento metodológico e explicativo fundamental para o entendimento do modo como compreendemos e seguimos regras. Esse é o processo no qual não é necessário qualquer elemento teórico. A aprendizagem se dá através de exemplos e de exercícios, onde o aprendiz é submetido causalmente a uma espécie de treinamento ostensivo (uma estrutura fundamentalmente anterior ao processo de definição ostensiva). O usuário competente da linguagem funciona como a determinação causal, enquanto as práticas transmitidas são como que as escalas de medida de uma barra de um metro (isto é, a determinação lógica ou normativa).

Há nessa situação uma distinção entre "mestre" e "aprendiz" que não é compreendida pela imagem agostianiana da linguagem. Segundo Williams, essa distinção é crucial para determinar o aprendizado da linguagem. Nesse processo o aprendiz (ou "novato") aprende uma competência ou uma técnica, isto é, ele aprende sua primeira linguagem causalmente. Em Master and Novice in the Later Wittgenstein (2011), Meredith Williams exemplifica essa imagem:

> estas são situações em que a criança ou o aluno não tem a competência cognitiva necessária para o exercício da habilidade que é o objeto da aprendizagem. Há uma dependência assimétrica do novato sobre o mestre, uma dependência que não é epistêmica, mas linguística e causal (WILLIAMS, 2011, p.199).

Essa iniciação nas prática linguísticas (ou verbais) é denominado treinamento ostensivo e diz respeito à intereção do iniciante com o ambiente normativamente estruturado para aquisição de novos conhecimentos, onde o

discussão que diz respeito à filosofia da mente. E no meio dessa discussão Wittgenstein insere a discussão metafilosófica. Essa concepção pressupõe que a discussão do significado se conecta diretamente com o problema da mente.

critério de correção no que diz respeito às práticas do "novato" é o próprio "mestre", que nada mais é do que um reflexo de um critério público maior. O critério nesse caso é social; as práticas normativas são submetidas à avaliação por se referirem a normas ou regras socialmente e culturalmente compartilhadas (nunca consideradas de um modo isolado).

No entanto, essa determinação causal (ou aculturação) não deixa espaço para criança realizer atividades autônomas, como por exemplo, submeter o processo de aprendizado à crítica[395]. A questão, além disso, diz respeito à um modo particular de reagir naturalemente, por meio de um mesmo comportamento e percepção frente ao treinamento. Wittgenstein elucida esse ponto da seguinte maneira:

> [...] Eu lhe mostrarei então nesta lição cores iguais, comprimentos iguais, figuras iguais, mandarei que as encontre, as construa, etc. Eu o instruirei para que, dada uma ordem, continue 'uniformemente' faxias decorativas. – E também para continuar progressões. Assim, por exemplo, dado:... .... .., proseguir assim: ..... .
>
> Eu o faço para ele e elle repete o que eu faço; eu o influencio através de expressões de aprovação, reprovação, expectativa, encorajamento. Deixo-o fazer ou o impeço, etc.
>
> Imagine que você fosse testemunha de tal lição. Nenhuma palavra é elucidada por si mesma, não é feito nenhum círculo lógico (IF, § 208).

Esse parágrafo resume bem o que é fazer de um mesmo modo ou o que fazemos quando seguimos regras. O aprendizado é puramente prático, implica em calibrar o aprendiz para que ele aja de um mesmo modo, isto é, as ações do aprendiz, se o treinamento resultar em sucesso, implicam em agir de um mesmo

395 O aprendiz somente é autônomo quando ele é capaz de avaliar normativamente suas práticas, quando ele possui os atributos necessários para realizar definições ostensivas e questionar a denominação (IF, §5).

modo; contêm o que Merdtih Williams chama de "semelhança normativa". Esse é um primeiro espaço para a defesa de um naturalismo social ou segunda natureza, que diz respeito a três estágios acerca da linguagem e da mente que não podem ser representacionais: o estágio de configuração (o processo de treinamento); o domínio de técnicas; e a convicção ou certeza. Essas dimensões conferem força normativa às ações humanas. Uma vez que o "[...] treinamento é completo com sucesso as técnicas e procedimentos aprendidos não são simplesmente os determinantes causais de nossas ações; eles são as razões pelas quais fazemos de uma determinada maneira" (MEDINA, 2004, p.84).

A ideia desenvolvida por esse processo metodológico é de que a criança vai sendo iniciada gradualmente dentro de uma estrutura linguística normativa. Não obstante, para que isso seja possível deve haver tanto um determinismo causal (físico) quanto um determinismo lógico. Todas as ações do iniciante são apoiadas por estruturas que o "mestre" fornece a ele, seja física ou conceitualmente. Isso forma o comportamento normativo do aprendiz. Quatro são as características desse comportamento:

> em primeiro lugar, o uso de itens ou sinais linguísticos é uma parte indispensável do comportamento dos praticantes e a coordenação do seu comportamento. Em segundo lugar, o comportamento é normativo no sentido em que é apropriado ou não, correto ou não. Em terceiro lugar, em ser normativamente constrangido, o comportamento é avaliável e, portanto, sujeito a sanções. E, por último, tal comportamento constrangido normativamente é culturalmente hereditário; não é apenas adquirido, é aprendido (WILLIAMS, 2010, p.52).

Essa situação fornece toda a estrutura normativa que fundamenta nossos juízos mais básicos acerca da mente e do mundo (WILLIAMS, 2010, p.4). O conhecimento gerado pela *aquisição primitiva de linguagem* é aprimorado e expandido por meio de práticas sociais e culturais. A posição de Wittgenstein pode ser considerada como uma espécie de naturalismo social ou pragmático, onde o processo de aprendizado ostensivo é a garantia para atribuição de comportamento que permite avaliações normativas.

Naturalismo Normativo

Para Wittgenstein tanto os problemas referentes ao significado quanto à normatividade devem ser enfrentados dentro de uma perspectiva naturalista, porém essa visão naturalista não se caracteriza por uma redução entre a relação de nossas práticas linguísticas com os fatos gerais da natureza. O exame causal de fatos naturais é insuficiente para eliminar os problemas que permeiam as noções de significado e normatividade. A defesa de Wittgenstein é caracterizada por uma recorrência à nossa história natural que é produto de resultados criativos de atividades humanas e não por um produto secreto de forças causais. Essa história natural não pode ser constituída somente de elementos biológicos, mas deve principalmente ser permeada de práticas linguísticas contingentes que historicamente constituem uma "forma de vida" compartilhada com membros de uma mesma cultura.

Esses apontamentos levam ao que Jose Medina denomina como uma "segunda natureza". A característica desse naturalismo gira em torno da noção de que aspectos normativos dizem respeito ao nosso comportamento primitivo, "adquirimos uma segunda natureza por ser a socialização ou a aculturação praticas linguísticas compartilhadas e estruturadas por normas" (MEDINA, 2004, p.82). Somente por meio dessa socialização é que nos tornamos sujeitos naturais que seguem e compartilham regras. Essa tese – cujo aprendizado linguístico e a normatividade são partes de construto social – Wittgenstein desenvolve ao tratar do aprendizado da linguagem e do seguir-regras.

A discussão do seguir regras busca esclarecer o modo como as regras guiam nosso comportamento e determinam o significado das palavras. A compreensão do significado de uma expressão está conectada com suas aplicações corretas (diferente do que pressupõe a leitura cética de Kripke). A compreensão vincula-se diretamente com aprendizado de uma determinada regra mediante o treinamento e sua correta aplicação. O que Wittgenstein enfatiza é que o processo de treinamento de seguir regras quando efetuado com sucesso faz com que o aluno siga as regras cegamente, isto é, o aprendizado do seguir regras consiste em segui-las cegamente sem considerar nenhum curso alternativo de ações como aplicação dessas regras. Nessa perspectiva, seguir regras cegamente

não é o produto de mecanismos causais, mas resultado da internalização de padrões de correção que são informados por considerações normativas sobre a forma como as coisas devem ser feitas.

Proferir uma sentença do tipo "Eu tenho dores" é algo que aprendemos a utilizar como uma extensão de nosso comportamento natural frente à dor, cujo conteúdo atribui uma sensação a alguém. Aquele que sente dor é um ser vivo que reage de diversas formas às diferentes circunstâncias, rindo chorando, gritando e etc. Essas reações constituem uma forma de vida humana, onde são construídos nossos jogos de linguagem, não podendo afirmar que um corpo ou que uma mente sente dores, mas seres humanos cujos modos de vida estão ligados aos comportamentos, ações e reações num sentido lógico/conceitual.

Assim, "se os predicados psicológicos só se aplicam literalmente ao ser humano vivo como um todo, e não ao corpo, então esses predicados não podem fazer sentido caso sejam aplicados a uma parte do corpo, vale dizer, ao cérebro" (MEDINA, 2004, p.56). Isso é concorrente com a ideia de que estados psicológicos são reduzidos ao cérebro ou que conteúdos são redutíveis a processos mentais. "Não há uma explicação mais profunda da compreensão de significado ou da formação de um estado mental intencional que possa ser feita por meio do apelo a estados físicos do cérebro" (THORNTON, 2007, p.258-259).

Esse naturalismo é caracterizado por um comportamento primitivo que reside na superfície do eu destreinado, pois não há nenhum significado interno que possa ser encontrado na regra, mas uma multiplicidade de significados que poderiam ser derivados da instrução ou regra. Ainda nessa perspectiva, o que diferencia um falante comum da linguagem de um papagaio não é sua história biológica, que tem em vista um fenômeno natural de compreensão de significados, mas a "capacidade de expressar o significado e a compreensão através do uso de exemplos e atividades práticas" (DAME, 2010, p.126).

A prática normativa é caracterizada como uma prática social que possui caminhos comuns de processo e compartilhamento de técnicas que são culturalmente transmitidas, numa perspectiva naturalista social onde "a presença do processo de aprendizagem é a única garantia para uma atribuição de comportamento que admite avaliação normativa" (MEDINA, 2004, p.85).

Juntamente com a discussão das sensações desenvolvidas nas Observações sobre a Filosofia da Psicologia o empreendimento das Investigações Filosóficas é constituído de questões normativas acerca das práticas humanas, cuja recomendação wittgensteiniana vai de encontro à elucidação filosófica com ênfase na história natural humana como uma ferramenta heurística e não voltado a investigações causais. Seu objetivo é oferecer observações em termos de "representação perspícua" da estrutura normativa de nossas práticas linguísticas, afim de expor os motivos pelos quais compreendemos a linguagem equivocadamente:

> uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em 'ver as conexões'. Daí a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isto uma 'visão de mundo'?) (IF §122).

Assim, a ordem de razões que justificam nossas práticas de fala e ação não se encontra numa esfera autônoma; o normativo não constitui um espaço independente de nossa "forma de vida"; não existem padrões normativos de comunicação e investigação livres para o que atualmente falamos e fazemos; tampouco existe um conjunto a priori de limites em nossas práticas e jogos de linguagem. "Longe de dissolver ou eliminar a normatividade, o naturalismo social wittgensteiniano oferece uma genética descrição da normatividade" (MEDINA, 2004, p.89).

Não obstante, o naturalismo de Wittgenstein acerca do significado e da normatividade não pode ser reduzido a uma relação de práticas linguísticas e fatos gerais da natureza como argumentam Quine e outros naturalistas, mas sua visão recai sob o "nosso uso da linguagem que é uma constituição histórica da forma de vida, uma tradição de práticas compartilhadas" (MEDINA, 2004, p.90). Seu naturalismo, por assim dizer, está longe de ser um naturalismo científico;

seus argumentos se concentram em torno da noção de "segunda natureza", a qual adquirimos por meio de nossas próprias práticas e atividades.

Conclusão

Portanto, a pretensão desse artigo foi clarificar a ideia de que o ser humano não é especial, como alegavam os filósofos clássicos, porque participa de um reino exterior ao físico. Mas que, seguindo Wittgenstein, podemos perceber que o homem é diferente dos demais animais, por isso ele deve ser compreendido de uma perspectiva normativa que não é puramente redutível às ciências naturais nem de ordem metafísica (dicotômica). A explicação aqui decorre das práticas humanas em seguir certos padrões normativos como falar, pensar, calcular, dar ordens, etc. A ideia é de que a linguagem não possui uma estrutura anterior a própria prática, mas que por meio de um dispositivo metodológico ela pode ser adquirida, numa perspectiva não intelectualizada. O objetivo também foi mostrar que a noção de normatividade não comporta um caráter sui generis e/ou intrínseco, mas que as práticas linguísticas humanas envolvem uma estrutura normativa, que tem como base o próprio agir humano que dá origem a uma natureza social (ou segunda natureza).

Referências bibliográficas:

DAME, D. "The Naturalistic Epistemology of Hume and Wittgenstein". In: Macalester Journal of Philosophy, v.19: Iss. 1, Article 8. 2010.

FODOR, J. The Language of Thought. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

GLOCK, H. J. Dicionário Wittgenstein. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998

MEDINA, J. "Wittgenstein's Social Naturalism". In: The Third Wittgenstein. Burlington: Ashgate, 2004.

MEDINA, J. Linguagem: conceitos-chave em Filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MOYAL-SHARROCK, D. "Coming to Language: Wittgenstein's Social 'Theory' of Language Acquisition". In: Language and World. Part One: Essays on the philosophy of

Wittgenstein. Edited by Volker Munz, Klaus Puhl, Joseph Wang. Ontos Verlag, 2010, p.291-313.

THORNTON, T. Wittgenstein: on Language and Thought. Edinburgh: EUP, 1998.

WILLIAMS, M. Wittgenstein, mind and meaning: Towards a social conception of mind. Routledge, London and New York., 1999.

WILLIAMS, M. Blind Obedience: The structure and content of Wittgenstein's later philosophy. Routledge, London and New York, 2010.

WILLIAMS, M. "Master and Novice in the Later Wittgenstein". In: Moyal-Sharrock (Ed.), American Philosophical Quarterly, 2011, p.199-211.

RYLE, G. The Concept of Mind. London: Penguin Books, 2000.

WITTGENSTEIN, L. Investigações Filosóficas. São Paulo: Abril Cultural. 1975.

WITTGENSTEIN, L. Observações sobre a Filosofia da Psicologia. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008 – (subjetividade contemporânea).

EXPRESSIVISMO DE NORMAS E O NÃO-COGNITIVISMO

Matheus de Lima Rui[396]

Introdução

Algumas das questões semânticas mais importantes sobre o discurso normativo se encontram no debate entre expressivistas, tal como Simon Blackburn e Allan Gibbard, e seus oponentes. De acordo com os expressivistas, a explicação fundamental do significado dos enunciados normativos é dada em termos puramente psicológicos – isto é, em termos do tipo de estado mental que tais enunciados normativas expressam – e não em termos de enunciados normativos, tendo como seu conteúdo normativo proposições que oferecem a tais enunciados condições de verdade.

De acordo com a concepção expressivista, a explicação fundamental para o significado de enunciados normativos (e das sentenças que são utilizadas para fazer esses enunciados) é dada em termos de um tipo de 'estado mental', onde os enunciados são feitos proferindo o que as sentenças 'expressam'. Isto é, a explicação fundamental do significado desses enunciados é oferecida por uma 'semântica psicologista'. De acordo com uma versão plausível do princípio de *composicionalidade,* o significado de uma sentença é determinado pelo significado dos termos por meio da qual a sentença é composta, juntamente com a estrutura composicional da mesma (talvez, juntamente com certas características do contexto em que a sentença é utilizada). Logo, assumindo essa versão do princípio de composicionalidade a abordagem expressivista também oferecerá uma concepção dos termos particulares envolvidos na sentença, em

396 Acadêmico vinculado ao curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

relação à contribuição destes termos para determinar o tipo de estado mental que está envolvido na expressão da sentença.

De acordo com a concepção expressivista, a principal explicação para o significado dos enunciados normativos, tal como enunciados da forma 'eu devo fazer Φ', não deve identificar o estado mental que é expresso pelo enunciado simplesmente como 'a crença que alguém deve fazer Φ' (um sentimento ou um modo de sentir que alguém deve fazer Φ), ou qualquer coisa do tipo. Esse estado mental deve ser identificado sem o uso de qualquer termo normativo, como 'deve' (*ought*), dentro do escopo da atribuição de uma atitude proposicional de qualquer tipo. De outro modo, estaríamos pressupondo aquilo no qual buscamos dar uma definição – isto é, o que é para o portador da crença possuir tal atitude proposicional.

A principal rival para a abordagem expressivista é uma abordagem amplamente 'factualista' ou 'condicional-à-verdade' (*truth-conditional*). De acordo com essa abordagem, a explicação fundamental para o significado de um termo em questão, deve essencialmente envolver a ideia de que se sentenças declarativas, envolvendo esse termo, possuem qualquer conteúdo geral em um dado contexto, então, esse conteúdo envolve uma proposição, e, é uma característica essencial de qualquer proposição que ela seja apta à verdade (*truth-apt*) – isto é, capaz de ser verdadeira ou falsa. Isso faz do expressivismo uma posição não-cognitivista, isto é, nega que a explicação fundamental dos termos normativos possam ser de um tipo factualista, ou possuir condições de verdade.

Até hoje, todos quase todos expressivistas têm sido não-cognitivistas, porém as duas concepções são distintas e não podem ser tomadas como a mesma coisa. Entretanto, para nossos propósitos atuais, assumirei que as duas teses se sustentam mutuamente ou fracassam mutuamente. Veremos agora como o expressivismo tem sido sustentado pelos filósofos contemporâneos.

As Vantagens e os Desafios do Expressivismo

Vários filósofos argumentam em favor do expressivismo simplesmente baseado nas falhas das outras tentativas em explicar o significado dos termos normativos. E, é sobre tais consideráveis vantagens que vamos falar agora. Um argumento bem conhecido em favor do expressivismo começa por argumentar em favor do não-cognitivismo, isto é, sobre os fundamentos de que o não-cognitivismo é a melhor explicação para as teses sobre a motivação internalista dos juízos normativos. Uma versão desse argumento inicia-se a partir de uma forte suposição afirmando que as crenças não podem ter nenhuma conexão essencial com a motivação (tal suposição é geralmente referida como a Teoria da Motivação Humeana), e então, sustentam sobre esta base, a incapacidade de juízos descritivos motivarem alguém.

Um segundo tipo de argumento que tem sido oferecido para sustentar o expressivismo inicia-se a partir da alegada estranheza a as inaceitáveis consequências epistemológicas e metafísicas de uma semântica condicional-à-verdade para os enunciados normativos. É suposto que tal estranheza na consequência metafísica e epistemológica pode ser evitada por completo se o expressivismo for correto. De fato, é geralmente aceito que pelo fato do expressivismo não aceitar que existam 'fatos normativos' (ou 'propriedades normativas' ou 'relações normativas'), não pode existir qualquer dificuldade metafísica para o expressivista, que esteja em confronto sobre a natureza desses fatos e o lugar que eles ocupam no mundo.

Um enunciado memorável do expressivismo foi oferecido por seu pioneiro A. J. Ayer. Conceitos éticos, segundo Ayer, são meramente pseudo-conceitos. O papel dos símbolos éticos na linguagem não é adicionar qualquer coisa ao 'conteúdo factual' dos enunciados em que aparecem, mas simplesmente mostrar que o proferimento da sentença "está participando em certos sentimentos do falante" (1946, p.107). A função de uma palavra ética é puramente emotiva, é utilizada para expressar sentimentos sobre certos objetos, mas não para fazer qualquer asserção sobre eles. A frase "roubar é errado" expressa, simplesmente, o sentimento de desaprovação moral direcionada ao roubo, não oferece uma descrição sobre o roubo, ou atribui qualquer propriedade a ele. É por isso que os

enunciados normativos faltam com condições de verdade, e não podem ser descritos como verdadeiros ou falsos.

Tal forma relativamente rudimentar de expressivismo foi reconhecidamente refutada por Peter Geach (1960), em um argumento inspirado pela famosa discussão de Frege sobre a negação. Alguns enunciados normativos são afetados pelo proferimento de sentenças nas quais termos normativos apresentam um escopo amplo; e pode ser plausível reconhecer estes enunciados como expressões de emoções, ou outra atitude não-cognitiva. Mas sentenças contendo termos normativos podem também ser incorporadas (embedded) dentro do escopo de operadores sentenciais de todos os tipos.

Se afirmo que "o estupro é errado", posso muito bem estar expressando uma desaprovação moral ao estupro. Mas se disser "Helen acredita que o aborto é errado", ou "Se jogar é errado, então encorajar pessoas a jogar também é errado", ou se perguntar "É a pena de morte sempre errada?", não estou expressando desaprovação moral do aborto, do jogo, ou da pena de morte. Apesar do termo 'errado' ter sido claramente utilizada com o mesmo sentido. Seria insustentavelmente ad hoc afirmar que os termos normativos são sistematicamente ambíguos, dependendo do fato de se ter ou não um escopo mais largo nas sentenças nas quais eles ocorrem. Logo, a concepção de Ayer do significado dos termos normativos é insustentável como aparece. Uma concepção adequada do significado dos termos normativos deve explicar como eles (os termos) podem figurar, sem perca de significado, ambos em enunciados nos quais possuem escopo amplo, e incorporadas em sub-sentenças de expressões complexas nas quais elas não possuem um escopo amplo.

Além do mais, os expressivistas não devem somente explicar como os termos normativos ocorrem, sem perca de significado, ambos incorporados em contextos ou em outro lugar; eles devem também explicar como o significado dos termos normativos e dos operadores lógicos permite que todas as formas cotidianas de inferência sejam válidas, exatamente do mesmo modo como elas usualmente são, preservando do fato de conter ou não uma linguagem normativa.

A Solução de Gibbard ao Problema Frege-Geach

Ayer sustenta a ideia de que o significado dos enunciados normativos consiste no tipo de emoção que elas expressam. De modo essencialmente similar, Gibbard sustenta que o significado dos enunciados normativos consiste na expressão de um tipo especial de estado mental, que ele chama de 'juízo normativo'. Ayer não oferece uma análise das emoções. Em contraste, Gibbard oferece uma elaborada concepção da natureza dos juízos normativos – uma concepção explicitamente designada para providenciar uma solução para o problema Frege-Geach.

A ideia de Gibbard é proporcionar uma concepção da natureza dos juízos normativos, utilizando duas noções psicológicas básicas. A primeira é a ideia de possuir um plano, onde esse plano pode ser com plano contingente (um plano sobre o que fazer em algumas circunstâncias onde alguém o considera como possível, mas não certamente que alguém estará em algum momento em tal circunstância – ou mesmo um plano puramente hipotético) isto é, um plano sobre o que fazer em circunstâncias que alguém sabe muito bem que não estará presente. A segunda noção psicológica na qual ele se baseia, é a noção do estado mental de 'descordar com' (*disagreeing with*) - ou como ele coloca, rejeitar (*rejecting*), ou descartar (*ruling out*) – uma ação ou estado mental.

O tipo de juízo normativo que Gibbard analisa em maiores detalhes consiste em juízos sobre quais cursos de ação são, e quais não são, 'a coisa a se fazer' (*the thing to do*). Em razão de apresentar a visão mais precisamente, Gibbard introduz a ideia de um estado mental integramente 'super-decidido' (*hyperdecided*) – um 'super-estado' (*hyperstate*). Tais super-estados devem incluir os dois elementos seguintes. Primeiro, ele deve incluir um conjunto completo de crenças consistentes sobre questões ordinárias factuais. Segundo, deve incluir um 'super-plano' (*hyperplan*) (grosseiramente, um completo e consistente plano sobre o que fazer e o que pensar, para cada circunstância concebível).

Para tornar a noção de super-plano mais precisa, precisamos primeiramente identificar certa categoria de estados mentais. De acordo com Gibbard, tais

estados mentais incluem crenças e planos; eles também incluem a atitude de desacordo (*disagreeing with*) com um curso de ação, e para todo estado mental que eles incluam, eles incluem a atitude de desacordo – ou rejeição ou descarte - com o estado mental. Então nós podemos dizer que um juízo disjuntivo permite um super-estado, se e somente se, ao menos um de seus disjuntos permite o super-estado; a negação permite o super-estado, se e somente se, o juízo do qual representa sua negação não permite o super-estado, e por ai vai.

A característica crucial desta concepção é que ela oferece uma concepção absolutamente uniforme dos operadores lógicos, e da validade das formas habituais de inferência – uma concepção que se aplica a ambos os casos nos quais as premissas de inferência são juízos normativos e para os casos nos quais eles são juízos factuais ordinários. Desse modo, Gibbard consegue oferecer uma concepção sobre os enunciados normativos que evita as objeções que refutaram anteriormente o expressivismo de Ayer. Mas será a resposta de Gibbard suficiente?

Existe um elemento a mais do significado dos enunciados normativos que não discutimos até então. Como Crispin Wright (1992, Truth and Objectivit) diria, o discurso normativo é um discurso meticulosamente 'disciplinado' (disciplined): em fazer enunciados normativos, falantes visam se conformar com, e são avaliados de acordo com certos padrões de justificação ou garantibilidade (warrantedness).

Muitos expressivistas parecem bastante felizes em aceitar essa conclusão. Em particular, Gibbard dedica grande parte de seu primeiro trabalho (Wise Choices, Apt Feelings, 1990) caracterizando os padrões de justificação e garantia, nos quais juízos normativos estão sujeitos. De acordo com Gibbard, tais padrões consistem principalmente na consistência dos juízos normativos de alguém entre eles próprios, e com normas de ordem superior (ou histórias epistêmicas) sobre o melhor modo de formar tal juízo normativo. Em efeito, na visão de Gibbard, juízos normativos garantidos surgem de um processo de esforço para a melhor consistência, ambos entre os juízos da própria pessoa e dentro de uma vasta comunidade.

Para compreendermos melhor tal exigência, vamos à um exemplo oferecido por Ralph Wedgwood em The Nature of Normativity (2007, p.50). Considere um agente que está agonizando sobre uma questão normativa. Por exemplo, suponha que alguém está agonizando sobre a questão de se deve ou não informar a polícia sobre práticas ilegais de um amigo. Em agonizar sobre tal questão, a pessoa está se esforçando para encontrar uma resposta para essa questão que esteja justificada e garantida. Mas por que ela deveria agonizar sobre isso? Qual o ponto que gera tanto problema? O que poderia ser tão mau em encontrar uma resposta para a questão que não esteja justificada ou garantida?

Suponha que a concepção de Gibbard desses padrões de justificação e garantia, estão basicamente corretos. Porque o agente deveria se esforçar tão duramente para atingir um tipo de consistência intrapessoal, e interpessoal, que seja um elemento crucial de encontro desses padrões de justificação e garantia? Não pode ser o caso, que nós simplesmente temos fetiches bizarros de consistência lógica, sendo que isso faça com que nossos enunciados possuam um 'padrão geral mais belo' do que faria a inconsistência?

Revisando o Expressivismo

Até mesmo sem oferecer uma concepção do ponto ou propósito de se conformar aos padrões de justificação ou garantia que se aplicam à enunciados normativos, podemos identificar certas características que tal ponto ou propósito deve oferecer. Voltemos ao exemplo do agente que está agonizando sobre se deve ou não informar ao policial sobre as atividades ilegais de seu amigo. Parece ao menos razoável que deva existir alguma 'propriedade desejável' (desiderable property), a qual um juízo possa possui-la, tal que em agonizar sobre essa questão nosso agente estará se esforçando para atingir um juízo sobre tal questão, que possua essa propriedade desejável. De modo similar, em agonizar sobre se aceitamos ou não o enunciado que ela deve informar a polícia sobre seu amigo, ela está se esforçando para garantir que aceitará o enunciado somente se tal enunciado possui certa propriedade desejável análoga.

Ao oferecer a essa propriedade desejável um rótulo, Wedgwood (2007, p.51) afirma que esse enunciado possuindo tal propriedade desejável seria uma espécie de enunciado 'vencedor' (winning). O ponto ou propósito de se conformar a esses padrões de garantia ou justificação é assegurar que alguém faça somente enunciado 'vencedores'. Resumindo, conformar-se com estes padrões de justificação é o 'meio' que alguém utiliza para atingir o fim de realizar somente enunciados e juízos vencedores.

Como já foi dito, a explicação fundamental do significado de enunciados normativos deve oferecer uma concepção dos padrões específicos de justificação e garantia, na qual tais enunciados estão sujeitos. Mas como vimos, o grande ponto e propósito de tais padrões é assegurar que alguém faça somente enunciados vencedores. Logo, parece plausível que tal explicação fundamental do significado dos enunciados deve também oferecer uma concepção sobre o que poderia ser para um enunciado, ser um enunciado vencedor.

Se isso está correto, então alguém pode derivar outras diversas características dessa propriedade desejável de ser uma sentença vencedora: uma sentença disjuntiva tem essa propriedade, se e somente se, ao menos um de seus disjuntos tem tal propriedade; assim como podemos aplicá-la em qualquer operador lógico. Wedgwood afirma que existe um modo extremamente fácil de suplementar a semântica de Gibbard para os enunciados normativos que possa, portanto, explicar todas essas características da propriedade de ser um enunciado vencedor. Suponha que alguém faça um enunciado; então parece que essa pessoa está comprometida em aceitar que o enunciado que está sendo feito é um enunciado vencedor – isto é, não meramente que tal sentença está justificada ou garantida, mas que tal enunciado atingiu o ponto ou propósito de se conformar com os padrões relevantes de justificação e garantia – e, portanto, a sentença que tal pessoa profere em fazer tal enunciado, é em si mesma, uma sentença vencedora.

Estabelecemos que tal propriedade possua as seguintes características: a concepção de significado de uma sentença deve incluir alguma concepção das condições que tem de ser cumpridas se a sentença possui tal propriedade; se a sentença possui tal propriedade, então o enunciado que é feito em proferir tal

sentença atingirá o ponto, ou propósito, de se conformar com os padrões de justificação e garantia que se aplicam a tais enunciados; se a sentença s possui tal propriedade, então nenhuma sentença logicamente inconsistente com s possui tal propriedade; tal propriedade está preservada em todas as inferências logicamente válidas (então, uma sentença disjuntiva possui tal propriedade, se e somente se, ao menos um de seus disjuntos tenha tal propriedade, uma sentença negativa possui tal propriedade, se e somente se, a sentença negada não possua tal propriedade, e assim por diante); e aceitar que a sentença s possui tal propriedade compromete aceitar o enunciado que alguém poderia realizar proferindo a mesma sentença.

Com base na formulação e exigência oferecidas por tais características, Wedgwood (2007, p.54) afirma que é altamente plausível que a única propriedade das sentenças que tenham todas essas características é a propriedade de ser verdade. Portanto, ser uma sentença 'vencedora' é somente ser uma sentença verdadeira; e ser um enunciado vencedor é somente ser um enunciado correto; no sentido do qual é plausível dizer que uma sentença é correta, se e somente se, a sentença que alguém profere ao fazer a enunciado é verdadeira.

Dizer que a verdade é a única propriedade das sentenças que possui todas essas características não é abraçar qualquer tipo de concepção minimalista ou deflacionista da verdade. Wedgwood deixa claro que sua concepção não adota um tipo minimalista ou deflacionista da verdade. De fato, a sugestão o autor é que uma das marcas distintas da verdade é que a verdade seja o ponto ou propósito de se conformar com distintos padrões de justificação ou garantia que se aplicam a enunciados. Tal afirmação se aproxima muito mais de uma concepção tradicional sobre a natureza da verdade esboçada por Dummet (1993), de que a 'raiz do conceito de verdade' é a nossa compreensão do que é para uma crença ou asserção ser correta, do que de uma concepção minimalista ou deflacionista.

Vimos então, que até mesmo no nível mais fundamental de explicação, uma explicação adequada do significado das sentenças normativas deve providenciar alguma concepção das condições que devem ser satisfeitas para a sentença

possuir tal propriedade desejável. Desde que tal propriedade desejável é, de fato, verdade, qualquer concepção adequada do significado das sentenças normativas deve, de algum modo, explicar as condições de verdade da sentença. Isto é, uma semântica dos termos normativos é 'condicional-à-verdade', contrariamente a exigência expressivista.

Agora que vimos que a propriedade de ser uma sentença vencedora é simplesmente a verdade, e a propriedade de ser um enunciado vencedor é ser correto, podemos reformular, segundo Wedgwood, a visão da semântica de Gibbard. Tais super-estados designativos são simplesmente super-estados corretos: cada uma dessas crenças é uma crença sobre a verdade; e cada um dos 'super-planos' contidos nesse super-estado envolve um plano sobre fazer tudo o que alguém realmente deve fazer, e nada que alguém não deva fazer. Quando suplementado deste modo, a teoria de Gibbard irá implicar que uma sentença atômica normativa, da forma 'Alguém deve fazer Φ em C' é verdadeira, se e somente se, a atitude de desacordo com o plano de não fazer Φ em C é permitida por todos os super-estados corretos – isto é, nenhum super-estado correto permite o plano de não fazer Φ em C. (Então podemos explicar as condições de verdade de sentenças logicamente complexas no modo padrão condicional-à-verdade: uma sentença disjuntiva é verdadeira, se e somente se, um de seus disjuntos for verdadeiro; uma sentença negativa é verdadeira, se e somente se, a sentença negada não é verdadeira)

Considerações finais

Concluindo, vimos que a concepção expressivista tem se mostrado fortemente capaz de resolver diversos problemas contemporâneos sobre a natureza da normatividade. Apesar da primeira forma de expressivismo, formulada por Ayer, ter sido refutada pelo argumento Frege-Geach, a nova geração de expressivistas tem se mostrado extremamente eficiente para responder algumas das alegações do argumento que derrotou Ayer. Porém, segundo Wedgwood, a proposta de Gibbard enfrenta sérios problemas ao não conseguir explicar o que existe de ruim em não possuir um plano coerente de

crenças que possam indicar qual 'a coisa a se fazer'. Desse modo, podemos facilmente suplementar a filosofia de Gibbard com o que Wedgwood chamou de propriedade desejável de ser uma sentença vencedora. Assim, a sentença vencedora seria a sentença correta daquele plano de ação, e a sentença correta poderia então ser entendida como uma sentença verdadeira (no sentido Dummetiano de verdade). Logo, o expressivismo não se sustenta pois uma explicação 'condicional-à-verdade' seria mais eficiente do que uma concepção não-cognitivista.

Referências bibliográficas:

AYER, A.J. Language, Truth and Logic. 2ª edição. London: Gollancz Press 1946.

DUMMET, M. The Seas of Language. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GEACH, P. "Ascriptivism". In: Philosophical Review 69, 1960, p.221-225.

GIBBARD, A. Wise Choices, Apt Feelings. Harvard University Press, 1990.

GIBBARD, A. Thinking How to Live. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

WEDGWOOD, R. The Nature of Normativity. New York: Oxford University Press, 2007.

WRIGHT, C. Truth and Objectivity. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1992.

A ÉTICA SOB A PERSPECTIVA DE BERTRAND RUSSELL EM RELAÇÃO À ÉTICA DA VIRTUDE

Ana Paula Monteiro dos Reis Emmendorfer[397]

Considerações iniciais

Para Russell, a inteligência é a maior aliada do homem e paradoxalmente a sua maior perdição. A decisão está na dosagem, do mesmo modo que um remédio, tanto pode curar quanto matar. Ele compreende essa dupla faceta da inteligência humana como um aspecto da complexidade do seu agir, segundo a qual busca um equilíbrio nas relações humanas para melhor vivermos e convivermos uns com os outros.

A estabilidade tão esperada parece vir por meio dos códigos morais. No entanto, levando-se em consideração que a ética trata de sentimentos e sentimentos são subjetivos, é difícil saber se os princípios éticos realmente são capazes de sustentar as relações humanas. Além disso, a vida em sociedade sempre exigiu que os grupos fossem regidos por normas gerais. Contudo, quando a racionalidade não consegue fundamentá-las, as crenças e superstições costumam imperar, como no caso dos tabus.

Diante disso, a moral começou a ser frequentemente justificada por aspectos supersticiosos e religiosos, inclusive de forma velada. Com isso, a vida em coletividade e a conduta das pessoas passaram a ser ditadas por algo transcendente. Assim, a obediência, na maioria dos casos, cega fez com que de geração em geração as pessoas agissem de forma incondicional.

397 Mestre em Filosofia pela UNISINOS. Doutoranda em Filosofia pela UNISINOS. Bolsista CAPES/PROSUP. E-mail para contato: anapaullamonteiro@yahoo.com.br.

Já sob a perspectiva da ética da virtude, o agente moral, não necessariamente, segue princípios morais pré-estabelecidos e sim suas capacidades de agir conforme suas emoções. Isso significa que um sujeito virtuoso preza, acima de tudo, seu caráter, adquirido pela nossa formação, autoformação e predisposições naturais. O eixo da virtude concentra-se na força e/ou na excelência dos indivíduos que buscam agir conforme "aquilo que pretendem ser" ou "a que tipo de vida pretende levar".

Neste artigo, mostraremos, primeiramente a ética conforme Russell e depois alguns aspectos da ética da virtude, como a natureza, a base e a psicologia de suas normas. Em seguida, na conclusão, iremos expor uma relação entre essas duas teorias. Ao que parece, enquanto a visão de Russell possui conexão com impulsos, paixões, inteligência com enfoque em tabus e os aspectos religiosos; a ética da virtude, por outro lado, vai além da esfera da moralidade, principalmente por sua base ser fundamentada por conceitos grossos.

1- A necessidade da ética na vida do homem

Impulsos e paixões não são ações peculiares apenas a nós, humanos, uma vez que os outros animais também são movidos por esses estímulos e sentimentos, mas de modos distintos aos nossos. Dessa maneira, se por um lado, grande parte dos animais agem por instinto, cujo objetivo maior é suprirem suas necessidades básicas como a sobrevivência e a reprodução. Por outro, os humanos, além de buscarem essas necessidades primárias, são motivados, ainda, por outras necessidades as quais, grande parte, podem ser caracterizadas como supérfluas.

Foram habilidades como a fala, a escrita, a invenção do fogo, da roda, entre outros que proporcionaram ao ser humano melhores condições em relação às outras espécies. Todas essas invenções foram possíveis graças ao intermédio da inteligência. No entanto, essa mesma inteligência também lhe mostrou que suas paixões deveriam ser moderadas, pois o seu aprimoramento forneceu a um grupo de homens e mulheres um grande poder, aparentemente ilimitado, e isso tem causado vários infortúnios para si, os outros e o meio ambiente.

Em virtude disso, suas ambições foram afloradas e "à medida que a inteligência e as invenções vão aumentando a complexidade da organização social, vai havendo um aumento contínuo dos benefícios da cooperação e uma contínua diminuição dos proveitos da concorrência"[398] E, com isso, a competição e a rivalidade entre grupos humanos surgiram de modo inevitável. Os indivíduos passaram a se dividir entre amigos e inimigos, para Russell, tal divisão até poderia ser útil quando se tem a ideia de ter de haver um vencedor, como no caso da disputa entre os brancos e os peles-vermelhas.

Entretanto, tais rivalidades podem ser vistas como desenfreadas quando há a submissão dos mais fracos em oposição ao poder dos mais fortes. Cito Russell, "o poder, através da história, tem sido usado para dar ao forte uma quota indevida de bens e deixar para o fraco uma vida de fadigas e misérias[399]". De acordo com ele ainda, "em face dos conflitos entre a inteligência e o impulso[400]" se fez necessário o surgimento da ética e dos códigos morais.

Quando as pessoas agem somente por impulsos, por vezes, chegam a serem insensatos e acabam causando grandes desastres. Todavia, para o filósofo, embora uma vida dominada por impulsos seja perigosa, possui a sua parcela de importância para a existência humana. Mas é claro que deve haver um equilíbrio entre o impulso e a inteligência, por isso há a ética que pode ser vista como um meio termo e uma promessa de proporcionar aos cidadãos uma vida mais feliz. Dessa maneira, a ética deve servir para regular as ações humanas, já que seus princípios baseiam-se em sentimentos e emoções e não em percepções, como no caso das ciências. Os juízos éticos exprimem, por sua vez, mesmo que de forma velada, sentimentos que geralmente são antagônicos como desejo ou aversão, amor ou ódio.

De qualquer modo, a complexidade dos impulsos e paixões nos seres humanos é maior que em qualquer outro animal e é dessa complexidade que surge suas dificuldades. Diferentemente de outras espécies, que de acordo com suas naturezas e instintos ou vivem solitários ou em bandos, os homens e as

398 RUSSELL, 1956, p.4.

399 RUSSELL, 1956, p.148.

400 RUSSELL, 1956, p.4

mulheres são animais semigregários, ou seja, eles (elas) não são totalmente sociais nem totalmente solitários (as). Muitos dos impulsos humanos são solitários, enquanto outros são sociais.

É bastante comum observar numa fila de um ônibus ou dentro de um metrô as pessoas nem ao menos se olharem, estão no meio de muitos outros indivíduos, porém em seus íntimos estão sozinhas e parecem preferir tal solidão. No entanto, se algo acontece, como um acidente, elas passam a se falar e quem sabe até, como num passe de mágica, se tornarem intimas, são solidárias umas com as outras, uma vez que o medo e o temor de que algo de ruim possa acontecer as uni. Assim, "É porque não somos completamente sociais, temos necessidade da ética para sugerir fins e de códigos morais para recomendar regras de ação. As formigas-parece-não têm tais necessidades: comportam-se sempre de acordo com o que ditam os interesses da comunidade[401]".

De acordo com Russell, toda atividade humana é dirigida por duas fontes: os desejos e os impulsos. O desejo é a escolha consciente de que num determinado momento algo deve ser feito. Já o impulso é mais instintivo, por isso não costuma avaliar as consequências dos atos. Os impulsos podem ser: direto, por criação ou por posse. São os impulsos que costumam mover boa parte das ações humanas.

E quanto aos desejos, costumam controlar nossas ações, embora, às vezes, sirvam apenas como uma capa para nossos impulsos. Na questão trabalhista, usualmente, é o desejo que nos move a trabalhar, porque há um fim a ser atingido. Tal desejo, no entanto, pode vir ou não acompanhado de outras necessidades. Desse modo, alguns indivíduos podem trabalhar dado que desejam serem reconhecidos como bons profissionais; já outros, trabalham somente pelo desejo de sustentarem suas famílias.

Os impulsos diretos são aqueles que verificamos em muitos animais, como um cão latindo ou uma criança gritando sem nenhum motivo aparente. Os impulsos por criação são: da educação, da religião, do casamento e dos artistas. Na verdade, os três primeiros são, algumas vezes, contaminados por possessões.

401 RUSSELL, 1956, p.5.

Já o dos artistas, pode-se dizer o seguinte: a maior parte dos artistas criam suas obras de artes não pensando em suas utilidades para a humanidade, mas tão somente por seguirem uma visão.

Já os impulsos por posse são os da propriedade e podem ser defensivos ou agressivos, como Russell exemplifica, "o espírito de posse pode ser defensivo ou agressivo: no código penal é defensivo, nos criminosos é agressivo[402]". Segundo ele, a vida humana poderia ser melhor se fosse mais levada por impulsos que por um propósito determinado. Contudo, é preferível os impulsos mais moderados, ou seja, os de criação levando-se em consideração a vida em comunidade e não os interesses ambiciosos de uma pequena parcela da população, isto é, os detentores de poder que submetem os fracos uma vida, por vezes, subumana e escrava.

> O supremo princípio, tanto em política como na vida privada, deveria ser estimular tudo quanto seja criador e, assim, diminuir os impulsos e desejos que giram em torno da posse. O Estado de hoje em dia, em larga medida, uma encarnação dos impulsos de posse: internamente protege o rico contra o pobre; externamente, emprega a força para a exploração das raças inferiores e para a competição com outros Estado[403].

Embora Russell estimule a vida regrada por impulsos, sobretudo os criativos, ele deixa claro que a ética e os códigos morais são necessários para regular a vida em coletividade, cujo propósito é manter estabilidade, segurança. Dessa forma, desde o surgimento dos primeiros grupos humanos há a moralidade positiva, segundo a qual são as normas que regem a vida em coletividade. Mas qual o fundamento da moralidade positiva?

402 RUSSELL, 1958, p.172.

403 RUSSELL, 1958, p.173.

2- O fundamento da moralidade positiva

Quando os grupos humanos começaram a se formar, mesmo em números pequenos, começaram também a criar certas normas as quais, frequentemente, passaram a reger a vida social e, por conseguinte, deveria tornar possível a convivência entre eles. A conformidade desses códigos éticos para com aqueles que os seguem constitui a moral positiva a qual, desde então, esteve vinculado ao poder. Hoje em dia, aliás, a moralidade positiva é assemelhada a uma instituição social como o direito. Para Russell, o poder é o motor das ciências sociais assim como a força é para a física. De qualquer modo, vista sob a perspectiva dos primeiros grupos, a moral positiva é anterior a moral pessoal, as leis e ao próprio governo. Segundo ele, "consiste originariamente de costumes tribais, a partir dos quais a lei aos poucos evoluiu[404]".

Como exemplo de normas primitivas Russell cita os complicadíssimos casamentos tribais os quais para nós podem parecer rituais simples e sem a menor relevância, porém para essas comunidades eram extremamente importantes, cuja desobediência, por sua vez, causavam tanta indignação e rejeição quanto um relacionamento incestuoso nos causa nos dias de hoje. Vários desses costumes tribais geraram ou eram gerados por tabus com caracteres sagrados e não poderiam ser infligidos. Por isso, o indivíduo que cometesse tal inflação deveria passar por um ritual de purificação com o objetivo não apenas de purificar-se, mas de purificar a comunidade inteira, pois os membros da comunidade acreditavam que o não cumprimento dessa norma ou tabu acarretaria num castigo para todos.

> A comunidade tinha, portanto, interesse na questão, que poderia ser tratada ou por castigo ou por cerimônias de purificação. Aos poucos a purificação veio a ter uma significação espiritual, e a ser identificada com arrependimento e absolvição; mas seu caráter cerimonial é ainda evocado por expressões como "lavado no sangue do cordeiro"[405].

404 RUSSELL, 1979, p.142.

405 RUSSELL, 1979, p.142.

Nas sociedades civilizadas, também há costumes não baseados em princípios racionais e sim em superstições, como os tabus. E estas superstições são bastante comuns, inclusive, entre intelectuais, desde a Grécia antiga. Pitágoras, por exemplo, proibia o feijão e Empédocles julgava ser nocivo mastigar folhas de louro. Mais recentemente, Santo Agostinho escreveu ao Papa Gregório perguntando se os casais poderiam entrar na Igreja mesmo tendo tido relações sexuais na noite precedente. Na Grécia, até pouco tempo, era proibido o casamento entre os padrinhos de uma mesma criança.

É interessante notar o quanto proibições como essas não possuem nenhum propósito social tampouco possuem um valor ético. Suas origens parecem ser obscuras e assim como as normas ou tabus primitivos, provavelmente, possuem um cunho religioso. Em virtude disso, a moralidade passou a ser vinculada à religião e com isso os cumprimentos dessas regras começaram a ser calcados na submissão das pessoas para com as autoridades que as impõem, cujo fundamento é a obediência. Neste sentido, seja no âmbito familiar, num grupo comunitário ou numa paróquia os filhos obedecem aos pais, os moradores a um líder comunitário ou os fiéis a um padre. Dessarte a obediência tornou-se a essência das regras morais. "A moral positiva força a sujeição aos pais, maridos, reis, porque eles são poderosos; mas a Igreja é poderosa devido à sua autoridade moral[406]".

Contudo, nem sempre a imposição dessas regras constituem valores morais, ou seja, não são nem boas nem más. Em muitas ocasiões, as pessoas podem ser submetidas por regras indiferentes ou ruins para elas, conquanto essas regras são expressões do poder daqueles que as impôs. Por essa razão, muitas regras impostas por autoridades, como um pai, por exemplo, não possuem um caráter absoluto, já que o não cumprimento de tais regras não constitui exatamente uma postura imoral, fora dos padrões ou ainda inaceitável pela sociedade.

Diferentemente acontece com a autoridade divina, segundo a qual dita regras que normalmente relaciona-se com a conduta das pessoas, de como elas devem agir e por isso passam a ter um caráter absoluto. Os dez mandamentos são exemplos disso, e Russell critica a negatividade de nove deles, ou seja,

406 RUSSELL, 1979, p.146.

impõem como as pessoas não devem agir. Dessa forma, se durante toda a vida uma pessoa seguir os dez mandamentos e nem sequer for generosa para com seu semelhante, no caso, não ter uma ação positiva mesmo assim pode ser considerada uma pessoa virtuosa. Segundo o autor, essa noção de virtude é bastante deturpada e é causa de muitos males. Não são poucos os casos em que são verificados fanatismos religiosos por parte de fiéis a Deus que por se autoafirmarem seus mensageiros submetem seus semelhantes a muitos constrangimentos e, em alguns casos, até a própria morte. Um exemplo disso é o adultério, na antiguidade quem o cometia, no caso as mulheres, eram expostas em praças públicas como pecadoras que deveriam ser punidas inclusive sob pena de morte, o castigo era levado até as últimas consequências.

De qualquer modo, isso não ocorre apenas no Cristianismo. Em outras religiões são verificadas situações semelhantes, uma vez que em muitas religiões a virtude é vista como um reflexo da obediência moral para com o divino e por isso sugerem imperativos negativos. Isso pode ser constatado no Islamismo, no que tange aos homens-bomba. É claro que ao apresentar a problemática dessa maneira parece que o seguimento de regras morais por parte de fiéis religiosos são frutos de suas ingenuidades. No entanto, tais posturas éticas são bem mais complexas, porquanto em alguns casos, são as expressões do poderio de alguns governantes, os quais por meio de uma manipulação psicológica utilizam a boa fé dessas pessoas para agirem conforme seus interesses particulares. Interesses esses que não abrangem as grandes massas, pelo contrário.

Ademais, tanto em comunidades primitivas quanto em grande parte das sociedades civilizadas a desobediência a uma norma primitiva, a um tabu e/ou pecado são os maiores dos males. Sendo assim, desde que não haja uma revolta por parte daqueles submetidos à obediência divina, tudo ditado como 'certo' na Bíblia, normalmente, é seguido pelas pessoas sem questionamentos, de maneira incondicional.

De acordo com Russell, "o conceito de 'certo', como oposto ao 'errado', está originariamente ligado ao de poder, são iniciativas daqueles que não estão sujeitos à obediência[407]". Por outro lado, os detentores de poder devem agir na

407 RUSSELL, 1956, p.30.

sociedade como exemplos a serem seguidos e, desse modo, não deveriam agir movidos por inclinações pessoais e sim visando ao que é melhor para o bem geral da sociedade. Cito Russell novamente: "Os reis devem, casar-se de acordo com o interesse do Estado, e não, atendendo às próprias inclinações[408]".

De qualquer modo, embora a moralidade positiva seja uma das expressões do aparelho de autoridades nem sempre está diretamente ligado a essas. Russell expõe essa constatação dando como exemplo o caso do homossexualismo, cuja condenação não expressa uma relação direta com alguma espécie de dominação, não obstante constitui uma censura, a um modo de ser de um indivíduo, ou seja, a sua conduta. Do mesmo modo que as condutas, as ações morais das pessoas são avaliadas e sob uma perspectiva ética, amiúde, a partir de valores maniqueístas, como o bem e o mal.

3- Alguns aspectos da ética da virtude

A ética da virtude é centrada em uma moralidade que privilegia a ação e o modo de ser dos agentes. Ser virtuoso é, antes de qualquer coisa, ter uma capacidade e/ou habilidade de ser e/ou fazer algo com maestria[409]. Nesse sentido, um eticista da virtude tem apreço por atitudes e/ou ações que vão além da esfera moral e, com isso, valoriza qualidades como ser assíduo ou ser cortez, por exemplo. Ser assíduo ou cortez, na realidade, não condenam nem isentam ninguém moralmente, salvo alguma exceção, entretanto podem dizer muito sobre os sujeitos que as possuem. No caso, pode dizer que são pessoas pontuais e educadas e, por esse motivo, costumam ter o hábito de cumprir compromissos.

Enquanto o termo "dever" vem do grego e significa "necessidade", implicando termos como certo e obrigatório; a "virtude", por outro lado, também vem do grego, e quer dizer "força" ou "excelência". Destarte, alguém é honesto por "amar a verdade", por ser uma pessoa sincera e honrada e não porque sente

408 RUSSELL, 1956, p.30.

409 RUSSELL, 1956, p.30.

obrigação de dizê-la. As virtudes resultam do caráter. A noção de caráter, então, é crucial para a ética da virtude.

> Embora não seja uma entidade ou aspecto de nós que possamos identificar corretamente, faz sentido pensar nele como mais do que apenas um resumo daquilo que caracteristicamente fazemos. Ele é criado pela nossa formação e pelos nossos próprios esforços de autoformação, talvez com base em predisposições naturais que adquirimos geneticamente, e vem a expressar-se em muito do que fazemos[410].

Além disso, o âmbito da moral costuma ser permeado por conceitos finos, por exemplo, quando justificamos porque não se deve furtar, por ser um ato imoral, isso é verdadeiro por definição. Já ao dizer que alguém é polido, fiel, prudente ou corajoso, estamos dizendo muitas outras informações sobre o caráter dos indivíduos possuidores dessas qualidades. Informações que vão além da moralidade, isto é, expressam a maneira de ser desses indivíduos E esse "modo de ser" nem sempre está vinculado à moralidade, mas podem ser fundamentais em algumas circunstâncias. Para exemplificarmos melhor, quando alguém salva a vida de outra pessoa por ter tido a coragem de enfrentar uma casa em chamas, uma vez que os bombeiros não conseguiram chegar a tempo.

> De todas as virtudes, a coragem é sem dúvida a mais universalmente admirada. Fato raro, o prestígio que desfruta parece não depender nem das sociedades, nem das épocas, e quase nada dos indivíduos. Em toda a parte a covardia é desprezada; em toda parte a bravura é estimada. As formas podem variar, claro, assim como os conteúdos: cada civilização tem seus medos, cada civilização suas coragens[411].

Comumente, normas morais são baseadas na seguinte pergunta: "o que devemos fazer"; no entanto, um agente virtuoso preocupa-se com aquilo que ele "deve ser" ou o "modo de vida que pretende levar". As normas baseadas no "dever" possuem um aspecto de obrigatoriedade; já as "virtudes" são baseadas

410 HOOFT, 2013, p.25.

411 COMTE-SPONVILE, 2010, p.51.

nas emoções dos indivíduos. E essas emoções têm relação com o cuidado, a empatia, o amor ao próximo, etc. Dentro dessa perspectiva, o agir moralmente, a necessidade prática, advém daquilo que os sujeitos podem ou pretendem fazer. Uma pessoa honesta sempre irá falar a verdade, mesmo sendo vantajoso mentir em uma determinada situação.

Diante disso, a motivação moral de um agente virtuoso é a capacidade de responder imediatamente a valores. Defensores de uma ética baseada em virtudes, "argumentam que é preciso dar mais atenção às circunstâncias particulares dos agentes e à formação de seu caráter, pelo cultivo de bons hábitos que formam as pessoas virtuosas[412]".

Em linhas gerais, a necessidade prática de um virtuoso é a vontade (desejo) de se fazer aquilo que tem valor, enquanto virtude. Ademais, toda e qualquer ação e/ou atitude é igualmente importante. Digamos que Estevão esteja devendo dinheiro a Mauro e alguns dias antes de pagar chove torrencialmente ocasionando uma enchente destruindo muitas casas, inclusive a sua. Nesse caso, Estevão, sem outra saída irá usar o dinheiro para reconstruir o seu lar, e Mauro, nessa situação, decide que o amigo não precisa mais pagá-lo. Todavia, Estevão, por ser alguém virtuoso, renegocia a dívida para saldá-la, mesmo tendo sido isento.

A maioria dos agentes morais estando na situação exposta acima, poderiam se sentir aliviados por não precisarem pagar a dívida, levando-se em consideração que Mauro, suspendeu o pagamento. Já uma pessoa com outras espécies de atributos morais, com o hábito de honrar os seus compromissos, por se sentir em dívida devido a sua dignidade e honra, não aceita simplesmente ser perdoado da dívida. Contudo, isso não significa que Estevão é melhor que quaisquer outra pessoa, quer dizer apenas o quanto ele preza quem é e, sobretudo, possui o hábito de agir de forma excelente.

> A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta que consiste num meio termo, o meio termo relativo a nós, determinado pela

412 BORGES, 2002, p.57.

> razão, a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria. Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra-se e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ele é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo[413].

Na verdade, um agente virtuoso, em muitas situações, irá se colocar no lugar de outros. Diante disso, se por um lado, ele pode se propuser a fazer e agir do mesmo modo que outros agentes virtuosos, tomando-os como modelos e/ou exemplos. De outro, pode sentir o quanto aquele agente do outro lado da circunstância se sente e, com isso, agir de uma maneira a qual se sentiria feliz em não sair lesado, como se pôr no lugar do Mauro que emprestou o dinheiro e, assim, ficar satisfeito em recebê-lo de volta.

Ademais, agentes dessa espécie de ética valorizam situações particulares, contextuais e comunitárias. Isso significa que os agentes, rotineiramente, se importam com a realidade do seu povo, com suas situações boas ou ruins. Baseiam-se em suas intuições para decidir como poderiam agir em determinadas circunstâncias. E isso é variável de cultura a cultura. Assim, há virtudes mais valorizadas que outras, dependendo do lugar, aqui no Brasil mesmo, costumamos valorizar, ter admiração por esportistas, por celebridades, por pessoas empreendedoras. Temos o hábito de julgar os outros por base naquilo que julgamos virtuoso, mas, às vezes, cometemos alguns enganos, como não prezar o quanto os (as) professores (as) merecem admiração e reconhecimento.

Os juízos morais da ética da virtude possuem uma abordagem hermenêutica. Segundo Hooft, "[...] não baseia a obrigação moral em qualquer fundamento exterior à prática da moralidade. Ela começa por sugerir que os nossos juízos morais são interpretações que usam conceitos grossos baseados em atitudes que

413 BORGES, 2002, p.57.

nós já temos[414]". Com isso, se Élida, por sua generosidade, decidi sair uma vez por semana para distribuir sopa aos pobres em uma área bastante perigosa, ela o faz por saber que estará segura, conhecer o lugar e Joana, sua irmã, não deve ficar receosa, apenas confiar no julgamento de Élida.

No que tange à psicologia, a ética da virtude enfoca os agentes em termos holísticos. Para Hooft, "Na medida em que as virtudes bem-arraigadas são hábitos adquiridos através da instrução e da prática, elas estão inscritas no corpo. Assim como os músicos treinados terão suas competências incorporadas às suas próprias mãos [...]"[415]. Todavia, essa ideia e, conseguintemente, fato parecem muito longe de nossa realidade levando-se em conta que muitas de nossas atitudes e/ou ações são movidas, grande parte, pelo "jeitinho brasileiro", isto é, movidas pela "malandragem".

Nesse sentido, há indivíduos que têm a prática de agir egoistamente e não se importam com os outros. E isso é verificável, mesmo nas situações mais simples, como furar um fila de banco, como nas mais complexas, como casos de lavagens de dinheiro. As atitudes e/ou ações virtuosas, de maneira geral, não são valorizadas, pelo contrário, as pessoas que agem de forma correta são chamadas de trouxas e/ou bobos. Ao que parece, nossos princípios estão invertidos e, desse modo, frequentemente, damos valores a bens materiais, coisas supérfluas e nos esquecemos que as coisas mais valorosas da vida não têm preço.

Em suma:

Normas	Natureza	Base	Psicologia
Foco no Caráter	Influência Emotiva	Intuitiva e contextual	Holística
O que devo ser?Ou Que vida pretendo levar?	Perspectiva na empatia, cuidado, amor ao próximo, etc.	Hermenêutica	As decisões nem sempre são claras
Aretaica: Força ou	Considerações	Conceitos grossos	Sujeitos

414 HOOFT, 2013, p.53.

415 HOOFT, 2013, p.67.

excelência	particulares		independentes e sociais

Considerações finais

Somos impulsivos e passionais. Todavia, nossa inteligência nos forneceu subsídios para sermos criativos, para produzirmos praticamente tudo ao nosso redor. A questão é que nem tudo é necessário, muitas coisas são supérfluas. Além disso, quanto mais se tem, mais se quer e juntamente com o dinheiro há o poder. Desse modo, para que se estabeleça equilíbrio entre as relações humanas surgem os códigos morais e, consequentemente, a ética.

Os códigos morais têm a função de regular as relações humanas para que, principalmente, não haja abuso de poder por parte de alguns. E esse abuso de poder com o objetivo de haver controle de alguns sobre a maioria. Isso não necessariamente acontece apenas em instituições sociais, mas em instituições religiosas. Diante disso, algumas religiões costumam impor prescrições/mandamentos negativos aos seus fiéis, os quais obedecem muito mais por sentirem medo do que pelo respeito.

Além disso, não é incomum verificarmos as pessoas sendo criticadas por suas maneiras de ser, suas escolhas, entre outros aspectos que não têm relação com a moralidade. Tais aspectos, na realidade, têm relação sim com as convenções sociais mostrando que, geralmente, as pessoas não aceitam as diferenças muito pacificamente por não compreenderem ou por não terem coragem de mudar, caso tenham o desejo de também serem diferentes.

A ética da virtude, por outro lado, preocupa-se com o indivíduo e não, primeiramente, com o coletivo. Isso porque será o modo de ser, o caráter do indivíduo particular, que irá determinar qual a sua relação com o grupo, por isso é necessário o hábito de agir bem, com excelência. Por outro lado, o coletivo é de extrema relevância, mas não funciona sem as emoções e as virtudes e o valor que as pessoas dão para si e a sua interação social.

Um eticista da virtude valoriza o ser humano por suas qualidades, as quais vão além da moralidade, no caso os conceitos grossos. Assim, uma pessoa educada, será em todos os sentidos e não apenas em situações ligadas à moral. A motivação de um virtuoso pode ser algo particular, já que seus princípios são bastante definidos. Todavia, seu bom caráter não permite que ele prejudique a si, os outros e o ambiente.

Diante disso, enquanto para Russell a ética é necessária para firmar acordos e equilíbrio entre os grupos sociais. Na ética da virtude, o caráter individual e o hábito de agir excelentemente forçaram o surgimento da ética para a melhor convivência e o estabelecimento dos valores em sociedade que vão além das convenções dos códigos morais. Dessa maneira, esses códigos passam a ter uma denotação relacionada à postura dos sujeitos. Entretanto, estamos vivendo em uma sociedade bastante egoísta e, com isso, os interesses pessoais têm prevalecido.

Na realidade, interesses particulares são mascarados por interesses gerais, na medida em que um pequeno grupo, detentores de poder, com a desculpa de lutar pelo bem geral iludem a grande maioria em prol de uma vitória particular. Vitória essa expressada pelo domínio e a manipulação sobre uma grande massa empobrecida e miserável, segundo a qual por um prato de comida são capazes de vender a própria dignidade.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Brasília: UNB, 1985.

BORGES, M. de L. Ética. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

COMTE-SPONVILLE. A. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOOFT, S.V. Ética da Virtude. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINS, J. da S (Org.). Ética, Política e Direito: Inflexões filosóficas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

RUSSELL, B. A Sociedade Humana na Ética e na Política. Tradução de Oswaldo de Araujo Souza. 2º ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

RUSSELL, B. O Poder (uma nova análise social). Tradução de Rubens Gomes de Sousa. 4º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

RUSSELL, B. Princípios de Reconstrução Social. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DOS CRITÉRIOS DE POSSIBILIDADES ALTERNATIVAS E RESPONSABILIDADE ÚLTIMA NA TEORIA INDETERMINISTA DE ROBERT KANE

Camila Pilotto Figueiredo[416]

Na literatura filosófica acerca da responsabilidade moral e liberdade é possível encontrar duas condições que levaram vários filósofos a acreditarem que a liberdade da vontade é incompatível com o determinismo. Na maior parte dos casos essas condições se apresentam entrelaçadas de modo a não serem distinguidas – são apresentadas como diferentes modos de expressar o mesmo requerimento. Tais condições parecem derivar da expressão '*it's up to us*', que provém do grego '*to eph' hemin*'.

A primeira condição que é expressa por meio de '*it's up to us*' é encontrada frequentemente em Aristóteles, que afirma que "quando depende de nós agir, depende de nós não agir" (EN 1113b6). Percebemos mais facilmente, então, que a primeira condição para que um agente possa ser tido como livre e responsável por seus atos requer que o mesmo tenha poder para agir diferentemente diante das mesmas circunstâncias[417]. Tal condição é expressa mais claramente pelo o que chamamos de Princípio de Possibilidades Alternativas, que sustenta que "uma pessoa é moralmente responsável pelo o que ela fez apenas se ela poderia

416 Mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

417 Disso é depreendido que (PA) o agente possui possibilidades alternativas (ou pode agir diferentemente) com respeito a A em t no sentido de que, em t, o agente pode (possui o poder ou habilidade de) fazer A e pode (tem o poder ou habilidade de) agir diferentemente. Essa condição implica que uma ação A pode ser expressa também por meio de uma omissão, dado que os agentes também possuem o poder de omitir-se quando eles poderiam não tê-lo feito. Cf. KANE, 1998, p.33-34.

ter agido diferentemente" (FRANKFURT, 1969, p.829). Tal princípio historicamente foi por muito tempo tido como inegável, a ponto de ser considerado uma verdade *a priori*.

A segunda condição – menos famosa - que por vezes é citada como necessária para a responsabilidade moral e liberdade é o que Kane chama de *Responsabilidade Última* sobre as ações. Tal condição não é tão debatida justamente por ser confundida frequentemente com a condição de PA. Kane afirma que podemos encontrar já em Aristóteles tal definição, e de acordo com Richard Sorabji, a noção de *to eph' hemin* abarcaria tanto os critérios de possibilidades alternativas quanto o de RU, pois em certas passagens Aristóteles conectaria a ideia de *to eph' hemin* com o conceito de termos em nós o arché de nossas ações. De acordo com Kane,a condição de RU sustenta que

> (RU) Um agente é ultimamente responsável pela ocorrência de E (seja E um evento ou estado) se (R) o agente é pessoalmente responsável pela ocorrência de E num sentido de que algo que o agente voluntariamente fez ou omitiu – e pelo qual o agente poderia ter voluntariamente feito diferentemente – contribuiu causalmente para a ocorrência de E e fez diferença para a ocorrência ou não de E. E (U) para todo X e Y (onde X e Y representam ocorrências de eventos e/ou estados) se o agente é pessoalmente responsável por X, e se Y é um arché para X, então o agente deve também ser pessoalmente responsável por Y (KANE, 1998, p.35).

Percebemos, então que (RU) é formado por (R) + (U), onde (R) significa que um agente é ultimamente responsável por seus atos quando algo que o agente realizou voluntariamente – situação em que poderia ter agido diferentemente - contribui causalmente para a ocorrência de um evento ou estado de coisas e (U) implica que os agentes os agentes possam ser presentemente responsabilizados por suas ações, eles devem ser ultimamente responsáveis pelo arché que determina as ações presentes; ou ainda, "para ser ultimamente responsável por uma ação, um agente deve ser responsável por qualquer coisa que seja razão suficiente (condição, causa ou motivo) para que a ação ocorra"[418].

418 Cf. em: KANE, 2002, p.224.

Nosso filósofo, ao longo de suas obras, propõe tirarmos de foco critério de possibilidades alternativas e colocarmos como central para a liberdade da vontade o requerimento de RU. Todavia, o autor não negligencia o famigerado princípio de possibilidades alternativas, mas concede que ele não é necessário para que haja responsabilidade moral em certas ações, mas defende que, pelo menos em algumas delas nós necessitamos desse princípio; da mesma forma, Kane jamais afirma que é necessário que todas as nossas ações sejam ultimamente responsáveis, mas apenas algumas delas – que estudaremos mais adiante.

Deveras, o filósofo incompatibilista inclusive reconhece que não precisamos negar a liberdade defendida pelo compatibilismo clássico – que, de modo geral, pode ser entendida como liberdade de ação[419] -, pois desejaríamos ser livres de coerções externas mesmo se soubéssemos que o mundo é completamente determinado. Entretanto, Kane entende que necessitamos de um tipo de liberdade que transcende essas liberdades cotidianas para que possamos nos entender como formadores de nossa identidade e de nossos propósitos de vida, e essa é a liberdade cuja plausibilidade o filósofo tenta provar por meio de sua teoria: o poder dos agentes de serem criadores últimos e de sustentarem seus próprios fins e propósitos[420].

Antes de explicarmos mais detalhadamente a teoria do autor, é importante deixarmos claro o porquê da necessidade dos dois critérios (RU+PA) para assegurar a liberdade da vontade nos seres humanos. O pensador comenta que grande parte dos filósofos libertaristas compreende que o indeterminismo, em adição ao critério de PA é suficiente para sustentar a LV incompatibilista, mas Kane acredita não só que PA não é suficiente – como já foi dito – para liberdade

419 O filósofo Harry Frankfurt realiza uma distinção bastante interessante para o debate acerca da liberdade. Liberdade da ação é a liberdade para se fazer o que quer, o que pressupõe ausência de impedimentos externos, como defende o compatibilismo clássico. Já possuir liberdade da vontade é ser livre para possuir a vontade que se deseja ter. Frankfurt salienta que essas liberdades são independentes, podendo um agente possuir uma delas, mas não a outra. Entretanto, defende que a liberdade plena consiste na liberdade de ação em conjunto com a liberdade da vontade. Cf. FRANKFURT, 1971, p.14.

incompatibilista[421], mas que mesmo PA em conjunto com o indeterminismo é insuficiente para chegarmos a uma noção de liberdade da vontade intuitivamente aceita pelos libertaristas.

Kane corrobora os exemplos do filósofo Austin para mostrar a insuficiência dos dois critérios para estabelecer uma teoria da LV robusta o suficiente. Imaginemos que um jogador de golfe dá uma tacada em uma bola em direção a um buraco que se encontra a três palmos de distância de si. Todavia, devido a um 'tique nervoso' em seu braço (causado por um salto quântico em seu sistema nervoso, digamos), ele erra a tacada e não acerta o buraco. Segundo Austin, o jogador poderia ter agido diferentemente dado que, sendo o tique indeterminado, ele poderia não ter ocorrido, e muito provavelmente o agente teria acertado

420 KANE, 1998, p.15. Propósitos ou fins são o conteúdo das intenções que guiam e coordenam as ações presentes e futuras e nossos raciocínios. Nós criamos ou originamos propósitos por meio de escolhas, decisões e mudanças de intenção na ação. Nós sustentamos esses propósitos através de esforços de vontade e através da razão prática. Nós somos criadores e sustentadores últimos de nossos próprios propósitos ou fins no sentido requerido por UR. É em virtude de sermos criadores e sustentadores últimos que nós moldamos e remoldamos nossas disposições e caráter gradualmente através do tempo, sendo nesse sentido seres auto-criadores e auto-determinadores. Cf. em: KANE, 1998, p.4; p.196.

421 Não nos debruçaremos em analisar os 'Exemplos de Tipo Frankfurt' nessa exposição. Todavia, como Kane aceita a conclusão de Frankfurt acerca de tais exemplos, nos contentaremos por hora em apresentar brevemente a argumentação do filósofo compatibilista. Consideremos, então, o exemplo mais famoso do filósofo: Suponha que um indivíduo denominado Black, quer que outro indivíduo (Jones) realize uma certa ação. Black fará tudo o que estiver em seu alcance para atingir seus objetivos, mas prefere que Jones faça o que ele deseja sem precisar intervir. Então Black espera até que Jones esteja perto de decidir o que fazer, e não faz nada a não ser que esteja claro para ele (Black é um juiz excelente de tais coisas) que Jones irá decidir fazer algo diferente do que ele quer que Jones faça. Se tornar-se claro que Jones irá decidir fazer outra coisa, Black dará passos efetivos para garantir que Jones decida fazer, e que de fato faça, o que ele quer que Jones faça. Percebemos com esse que Jones não possui possibilidades alternativas de ação porque Black não deixará que Jones faça algo além do que Black deseja. Mas Jones pode decidir voluntariamente fazer o que Black quer, caso em que Black não interviria. Assim, se agir voluntariamente ('on his own'), Jones será moralmente responsável por sua ação, mesmo que de fato não tenha possibilidades alternativas. Com esse exemplo, o Frankfurt pretende demonstrar que embora uma pessoa não possa agir diferentemente, pode não ser o caso que ela agiu de tal modo porque ela não podia ter agido diferentemente, o que demonstra que se o ato é voluntário, ele comporta responsabilidade moral mesmo que a ação esteja determinada e que o agente não tenha possibilidades alternativas.

a tacada. Podemos afirmar então que nesse caso haveria um elemento de indeterminismo genuíno e que o agente poderia ter agido diferentemente. Mas, apesar disso, seria estranho afirmar que o jogador agiu livremente, pois ele não escolheu errar a tacada, ou seja, ele não estava sob controle voluntário da ação. Esse tipo de caso é o que Kane chama de 'one-way control', dado que o agente seria moralmente responsável apenas caso o indeterminismo não o tivesse feito errar a tacada[422].

Dado, então, que Kane compreende não ser PA e nem PA + indeterminismo suficientes para a LV, onde se encaixaria, então PA na teoria da LV de Kane? De acordo com Kane, o critério de RU implica que algumas ações na história de vida do agente satisfaçam a condição de PA, o que significa que agentes que possuem LV no sentido de possuírem RU sobre suas ações devem ser tais que tenham agido diferentemente em algumas ocasiões de suas histórias de vida, ocasiões que permitem com que o agente aja de modo a formar seu caráter ou seus motivos, tornando-se assim nos tipos de pessoas que são[423]. Mas que tipos de ações especiais são essas? Consideremos a seguinte cadeia de inferências apontada por Kane, com vistas a explicar sua teoria da LV:

> (2) A liberdade da vontade requer (2) Responsabilidade Última sobre nossas vontades, assim como sobre nossas ações, o que implica (3) Ações Will-setting em alguns momentos de nossas vidas, que implica que algumas das nossas ações satisfaçam (4) condições de pluralidade. Se ações satisfazem condições de pluralidade, então os agentes podem ter agido diferentemente voluntariamente, intencionalmente e racionalmente, que, por sua vez, implica que (5) os agentes tivessem Possibilidades Alternativas[424].

422 Ainda, como será visto posteriormente, Kane deixa claro que esse não é o tipo de possibilidades alternativas que os libertaristas procuram, pois tais filósofos acreditam que para ser genuinamente livre, as pessoas devem poder agir diferentemente voluntariamente, e não de modo arbitrário.

423 KANE, 1998, p.72.

424 Cf. em: KANE, 2005, p.129.

Como explicamos brevemente acima, a condição de RU implica que se uma pessoa possui um motivo suficiente para agir de certo modo – ou seja, se a vontade do agente está determinada no presente de maneira que ele aja de modo x ao invés de qualquer outro modo - então, para que essa pessoa possa ser moralmente responsável por sua vontade, ela deve ser responsável por ações voluntárias passadas a esta ação presente x que tenham determinado a vontade do sujeito da maneira como está definida, levando-a a agir de modo x no presente. Então parece que RU nos leva a um duplo regresso ao infinito: (1) UR requer que, para que sejamos responsáveis por nossas **ações** presentes, devemos ser responsáveis pelas ações passadas que operam como causas suficientes das ações presentes e assim sucessivamente. (2) UR requer que, se nós formamos nossas **vontades** presentes (nosso caráter e nossas razões) por meio de escolhas ou ações voluntárias passadas, então UR requer que sejamos responsáveis pelas escolhas ou ações passadas voluntárias que formaram a vontade presente, e assim sucessivamente. Parar o regresso (1) requer que algumas ações nas suas vidas devam (must) ser indeterminadas, ou seja, *não devem possuir causas suficientes*[425]. Parar o regresso (2) requer que algumas das ações do agente em sua história de vida não possuam *motivos suficientes*[426]. Podemos afirmar, então, que o primeiro regresso resulta do requerimento de que sejamos as fontes últimas de nossas ações, enquanto o segundo regresso resulta do requerimento de que sejamos as fontes últimas de nossas vontades.

Para que tenhamos RU sobre nossas ações e sobre nossas vontades, necessitamos que algumas ações sejam will-setting, ou seja, sejam ações que formam a

425 O indeterminismo, por ser muitas vezes identificado com ausência de causas, parece ser contraditório com o conceito de causa, de modo que falar de indeterminismo causal se mostra contra-intuitivo. Uma forma de definirmos o que é indeterminismo é negarmos a definição de determinismo com a qual estamos lidando. De acordo com Kane qualquer evento é determinado apenas no caso em que há condições (tais como os decretos do destino, os atos preordenados de Deus, causas físicas antecedentes em conjunção com as leis da natureza) cuja ocorrência conjunta é (logicamente) suficiente para a ocorrência do evento: deve ser o caso de que quando essas condições determinantes são obtidas em conjunto, o evento determinado ocorre. Desse modo, se o determinismo afirma que todos os eventos possuem causas suficientes para a sua ocorrência, o indeterminismo argumenta que, pelo menos um ou alguns eventos não possuem causas suficientes. Cf. em: KANE, 1998, p.8.

426 Cf. em: KANE, 2005, p.128.

nossa vontade, fazendo com que ela seja estabelecida (will-setted) futuramente do modo que vem a ser. Kane explica que ações Will-setting ocorrem quando os agentes realizam escolhas entre duas ou mais vontades/ações conflitantes e não estabelecem qual a ação ou vontade eles querem mais, - tendo todos os aspectos relevantes considerados - até o momento efetivo da escolha. Quando o agente escolhe, ele estabelece sua vontade de um modo ou de outro; então nesse momento sua ação é Will-setted.

Até aqui percebemos então, que RU requer tanto ações indeterminadas quanto ações Will-setting. Percebemos também que a indeterminação é o que possibilita com que possa haver ações Will-setting, já que, se fosse o caso que tudo é determinado, a vontade o agente não poderia ser genuinamente formada. É notável também que ações Will-setting requerem que haja a possibilidade de escolha entre alternativas de ações diversas, ou seja, PA. Mas, o que está em jogo em possuir possibilidades alternativas não é meramente que haja indeterminação para que possamos escolher entre cursos de ação diversos, mas que possamos agir diferentemente (i) voluntariamente, (ii) intencionalmente e (iii) racionalmente. Logo, as ações Will-setting, devem ser estabelecidas de modo a atender esses três requerimentos, de maneira que precisamos investigar o que o filósofo compreende por cada uma dessas condições.

Para compreendermos o que Kane entende como (i) voluntário, consideremos a seguinte passagem:

> (W) Um agente quer/'possui vontade de' fazer algo em um momento t apenas no caso em que o agente possua razões ou motivos em t para fazê-lo, de modo que o agente queira agir desse modo mais do que ele/ela queira agir por outras razões (para agir diferentemente)[427]. [...] (V) Um agente age voluntariamente em t

427 De acordo com Kane, Will pode ser compreendido em três sentidos: 1) O que eu quero, desejo ou prefiro fazer; 2) O que eu escolho, decido ou intento fazer; 3) O que eu tento, me empenho ou me esforço em fazer. O filósofo afirma que o que há de comum entre os três sentidos é que cada um deles significa uma orientação ou inclinação em direção a um objetivo que é desejado, escolhido ou empreendido. Em outras palavras, a ideia de vontade é essencialmente teleológica, e os diferentes sentidos de Will representam diferentes formas no qual o agente pode ser direcionado a fins ou propósitos. Cf. em: KANE, 1998, p.26-27.

> apenas no caso em que, em t, o agente realmente quer o que ele/ela quer fazer (no sentido de W), pelas razões/motivos que ele ou ela possui para querer fazer, e quando a ação do agente e seu querer agir não são resultado de coerção ou compulsão (KANE, 1998, p.30).

Em outras palavras, agimos voluntariamente quando fazemos o que queremos, pelas razões que sustentamos e quando nossa ação e nosso querer não são frutos de coerções externas ou atos compulsórios.

Quanto a (ii), Kane afirma que "intenções expressam os propósitos ou metas ou fins de agentes em virtude do fato de que o conteúdo das intenções descreve esses fins ou metas"[428]. O conteúdo das intenções possui diversos graus de complexidade no sentido de que intenções podem operar tanto como fins, quanto como meios para fins mais amplos.

> Como resultado de suas deliberações, Jane pretende não apenas "ir para o Colorado", mas "ir para o Colorado pegando um ônibus que passa pela cidade de Oklahoma". O conteúdo inclui não apenas seu fim ou meta, mas também os meios de atingir os fins. Essa é uma razão para dizermos previamente que o conteúdo da intenção sempre é, ou inclui, os propósitos ou fins do agente. O conteúdo pode descrever um fim em adição a vários meios de atingir o fim, ou vários meios e fins coordenados. Mas, é claro, os meios destinados também são propósitos ou fins para o agente, se olhados por outro ponto de vista. Se Jane tem a intenção de ir para o Colorado pegando ônibus, então pegar o ônibus é um de seus propósitos, o que pode funcionar como um fim ou meta em uma deliberação futura (sobre qual ônibus pegar e quando pegá-lo) (KANE, 1998, p.24-25).

Por fim, ainda é necessário compreendermos corretamente o que Kane quer significar com (iii) 'racionalmente'. Segundo Kane, uma razão para uma escolha ou ação "é uma atitude psicológica de um agente que pode ser citada corretamente em resposta à questão do porquê o agente agiu como agiu"[429]. Como razões para a ação ou decisão de um agente, podemos citar tanto suas

428 Cf. em: KANE, 1998, p.26.

429 Cf. em: KANE, 1998, p.28.

crenças, quereres, desejos, quanto explicitar o conteúdo das crenças que levaram o indivíduo a agir, os desejos que o influenciaram, etc. Disso percebemos obviamente que as razões devem influenciar o indivíduo a agir, dado que há diferença entre meramente possuir uma razão para escolher e de fato escolher por essa razão[430]. Resumidamente, Kane conclui então que voluntário significa 'de acordo com a própria vontade', intencionalmente significa 'com conhecimento', e racionalmente significa 'possuindo boas razões para agir'.

Chegamos, enfim, a um dos conceitos que nos interessa nessa investigação. Segundo Kane, esses requerimentos mencionados acima - de que o agente possa ter agido diferentemente de modo voluntário, intencional e racional – chamam-se condições de pluralidade (*plurality conditions*). Mas, qual a relevância deles? Nosso filósofo explica que eles são importantes em nossas intuições sobre a L.V porque não consideraríamos livre um agente que só pudesse agir diferentemente por acidente, não-intencionalmente ou involuntariamente, como percebemos ao tratar dos exemplos de estilo Austin. Então, de acordo com Kane, podemos afirmar que uma ação será diretamente responsável se, até o momento de escolha do agente, ela for indeterminada e se, ao escolher, o agente tiver a possibilidade de escolher entre opções diferentes, de modo que qualquer uma de suas escolhas possa ser feita intencionalmente, voluntariamente e racionalmente – requerimentos que caracterizam a ação como estando sob controle do agente.

Ações indeterminadas e *will-setting*, por sua vez, são chamadas por Kane de *Self-forming Acts* (SFAs). Os SFA's são definidos por Kane como aqueles atos através dos quais nós formamos nosso caráter e nossas vontades, nos tornando o tipo de pessoas que somos[431]. As SFA's ocorrem em momentos difíceis de nossas vidas, quando há conflitos em nós mesmos sobre que tipo de ações

430 Imaginemos uma empresária, Jane, que está defliberando entre viajar para o Havaí ou para o Colorado. A empresária gosta de praticar rafting e essa poderia ter sido uma razão para escolher o Colorado, caso ela tivesse pensado nisso. Mas, de fato, sua mente estava focada em esquiar e visitar seus amigos, de modo que a escolha do rafting não entrou no como razão em seu processo de decisão. Essa pode ser considerada uma razão para escolher viajar para o Colorado, mas não uma razão pela qual ela escolheu. Cf. em: KANE, 1998, p.28.

431 KANE, 2005, p.130.

devemos fazer ou em que tipo de pessoa devemos nos tornar. Nesse tipo de situação nós nos deparamos com ações conflitantes que desejamos, mas precisamos resistir à tentação de realizar um ato que queremos para realizar outro que também desejamos. São situações que geram tensão e indecisão que seriam refletidas na indeterminação dos nossos processos neurais. Assim, quando conjecturamos sob tais situações de incerteza, gera-se uma indeterminação que provém da indecisão gerada por nós mesmos ao possuirmos motivos conflitantes, de modo que, paradoxalmente, se não houvesse conflito em nossas mentes, nossas escolhas estariam sempre determinadas. Dado que nesse tipo de ação o indivíduo deseja tanto uma quanto outra ação, qualquer uma das que escolher nesse processo, será escolhida voluntariamente, intencionalmente e racionalmente.

Por fim, como nem todos os atos que realizamos em nossas vidas são auto-formativos, não se descarta a ideia de que possamos sim agir determinadamente em certos momentos, mas, se existem SFA's, seremos indiretamente responsáveis até mesmo pelos atos que estamos determinados a cometer porque nós formamos nosso caráter e nossas vontades através de escolhas passadas livres, pelas quais possuímos responsabilidade direta.

Considerações finais

Tendo em mente o que foi exposto da teoria de Robert Kane, fica mais claro para nós como o autor deriva PA de RU. O autor nos mostra ser necessário nas ações auto-formadoras da nossa vontade – sobre as quais temos RU -, que tenhamos possibilidades alternativas de ação. Percebemos ainda que as SFA's atendem às duas condições necessárias para parar o duplo regresso apontado por Kane – regresso que, se não fosse interrompido, culminaria com nossas ações e vontades sendo ultimamente atribuídas a fatores externos a nós. Compreendo que com o indeterminismo o filósofo queira deixar a possibilidade de que possamos agir diferentemente até mesmo de como nosso caráter possa nos inclinar, visto que poderíamos agir reiteradamente de um mesmo modo, mas reconhecer os danos que determinada conduta nos traz; todavia, considero

ininteligível a possibilidade de que, dado exatamente o mesmo processo deliberativo, o agente poderia escolher de outro modo. Por fim, é importante reiterar aqui que o indeterminismo presente nas SFA's não deve ser compreendido como ausência de causas, mas apenas em termos de causalidade insuficiente, que opera até o momento em que o agente decide de fato, momento em que ele está realizando uma ação auto-formativa e que suas razões tornam suficiente a escolha/ação do agente. Tendo isso em mente, considero compreensível a crítica a Kane de que o mesmo não possui uma teoria libertarista, mas compatibilista.

Referências bibliográficas:

FRANKFURT, H. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". In: The Journal of Philosophy, v.66, n.23, 1969, p.829-839.

FRANKFURT, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: The Journal of Philosophy, v.68, n.1, 1971, p.5-20.

KANE. R. The Significance of Free Will. New York: Oxford University Press, 1998.

KANE. R. Free Will (ed. By Robert Kane). Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

KANE. R. A Contemporary Introduction to Free Will. New York: Oxford University Press, 2005.

A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL DE JAMES COLEMAN: ENTRE A SOCIOLOGIA E A FILOSOFIA

Daniel da Rosa Eslabão[432]

Introdução

Este é um artigo de revisão bibliográfica. Nosso objetivo é apresentar os principais elementos teóricos da Teoria da Escolha Racional de Coleman, contextualizando a mesma no espectro das teorias sociológicas da segunda metade do século XX. A partir desta apresentação, nos propomos a demonstrar o quanto esta teoria, originária de pressupostos individualistas e fortemente influenciada pela lógica da ciência econômica, possui profundas implicações filosóficas. Também desejamos apresentar, de maneira resumida, algumas críticas que emergiram tanto na Sociologia, quanto na Filosofia contra o modelo de racionalidade apresentado pelo autor, seus pressupostos e mesmo em relação à construção epistemológica de seu modelo explicativo. Neste sentido, notamos que a filosofia possui um papel único, enquanto parâmetro e métrica epistemológica aplicada na avaliação dos limites, possibilidades e parâmetros de cientificidade das teorias sociológicas e nas demais ciências. Não querendo afirmar com isso, que a Filosofia, em nosso tempo, deve ser reduzida a esta única função. Faz ela o papel do avaliador externo, sem o qual faltaria a toda e qualquer teoria a crítica isenta e necessária.

432 KANE, 2005, p.130.

Antecedentes

Nesta seção apresentaremos alguns elementos históricos pertinentes à história do pensamento sociológico e suas relações com a economia e a filosofia. A idéia de um ser humano racional e individualista, que persegue objetivamente seus interesses, não é uma novidade nos campos da filosofia e das Ciências Sociais. No primeiro caso, podemos estacar a obra de John Locke, onde tanto a razão como o individualismo se destacam como princípios filosóficos fundamentais (NODARI, 1999, LOCKE, 2007). No segundo caso, Adam Smith é outro expoente moderno que considerou a razão e o individualismo como pontos de partida para sua teoria social, no campo da economia (SMITH, 2008). No entanto a Sociologia nas primeiras décadas do século XX, ainda estava por se firmar como Ciência. E, portanto, buscava não a aproximação, mas ao contrário, a distinção ante as demais ciências. Por este motivo, esteve, por algum tempo, distanciada das ciências econômicas.

Ao mesmo tempo, as teorias científicas no campo sociológico se encontravam divididas em duas grandes percepções da sociedade. Tomadas como ponto de partida para várias teorias distintas, mas que se agrupavam em dois grandes grupos. As teorias Macro e as teorias *Micro sociológicas*. Ou seja, aquelas que tomavam com ponto de partida de sua análise as estruturas sociais, como foi o caso de Talcott Parsons, que com sua teoria estrutural funcionalista, se firmava como um dos expoentes das teorias *Macro estruturais*. Apenas a título de comparação, temos no interacionismo simbólico de Herbert Blumer um contraponto Micro, que coexistiu na sociologia norte-americana, no mesmo período (RITZER; STEPNISKY, 2013). Estas teorias divergentes partiam de pressupostos analíticos diametralmente opostos. Enquanto a abordagem Macro visa entender a sociedade através de suas estruturas sociais, considerando os indivíduos como resultados das determinações da sociedade; as teorias Micro abordavam as questões sociológicas tendo como ponto de partida os agentes sociais. Formando o binômio Ação/Estrutura. Na segunda metade do século XX, muitos autores se dedicaram ao que se convencionou denominar de teorias de síntese ou ainda de Teorias Integrativas Contemporâneas (*Contemporary Integrative Theories*). Que representam um esforço teórico de conciliação entre

os dois campos que por tanto tempo estiveram em oposição. Dentre os sociólogos que se situaram nesta corrente podemos citar: Richard Emerson, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e James Samuel Coleman (RITZER; STEPNISKY, 2013).

Deste modo, identificamos no período dos anos 1950s, até nossos dias uma dupla virada teórica nas teorias sociológicas, que possibilitaram a emergência da *Teoria da Escolha Racional*. Em primeiro lugar, o esforço de síntese. Ou seja, a busca por uma compreensão dos fenômenos sociológicos em uma lógica que considere *Ação e Estrutura* como elementos integrados e não divergentes. Em segundo Lugar, percebemos que iniciava uma reaproximação entre a Sociologia e a Economia. O que parecia algo comum entre os primeiros clássicos do pensamento sociológico; como podemos verificar nas obras de Karl Marx e Georg Simmel (MARX, 2014; FERNANDES, 2012). Sabemos que esta aproximação entre a economia e a sociologia, ocorreu através de vários autores ligados ao grande centro de estudos destas duas ciências que ainda hoje é a Universidade de Chicago, nos Estados Unidos. Dentre os autores que contribuíram para esta aproximação devemos destacar as obras de Gary Becker e Theodore Schultz, no campo do capital humano e o trabalho de John Downs, An Economic Theory of Democracy, de 1957. Não poderíamos esquecer que neste mesmo período questões inovadoras eram levantadas pela teoria dos jogos. Dentre os autores originais deste período devemos dar destaque a John Nash.

A Teoria da Escolha Racional

A teoria da escolha racional foi elaborada por James Samuel Coleman, de uma maneira mais abrangente a partir de sua obra Foundations of Social Theory, de 1990. Nesta obra o autor apresenta o famoso quadro analítico, conhecido como o Barco de Coleman. Neste esquema o autor utiliza como exemplo o caso da Religião Protestante, que já havia sido alvo dos estudos de Max Weber em sua Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. No seu quadro explicativo, Coleman visa elucidar as interações entre: as estruturas

culturais e religiosas (Macro), os indivíduos (Micro) e as estruturas econômicas da sociedade (Macro). Neste sentido ele parte dos seguintes pressupostos:

(1) As doutrinas religiosas geram certos valores nos seus aderentes.

(2) Os indivíduos com certos valores (referentes à proposição primeira) adotam certo tipo de orientações no seu comportamento econômico, caracterizados por Weber como: (a) anti-tradicionalismo e (b) pelo "dever de um chamado".

(3) Certas orientações do comportamento econômico (referentes à proposição nº 2), da parte dos indivíduos ajudam a trazer organização capitalista à sociedade (Coleman, 1994 [1990]: 08).

Estas relações podem ser entendidas como o resultado de seguinte esquema, que reproduzimos, de modo simplificado, em um quadro de elaboração própria, logo abaixo:

	MACRO (A e B)
DOUTRINAS (A)	(B) CAPITALISMO
RESIGIOSAS	
VALORES (C)	(D) COMPORTAMENTO ECONÔMICO
	MICRO (C e D)

No quadro acima, os espaços A e B representam a esfera Macro e os itens C e D o nível Micro. O esquema teórico de Coleman tem como pressupostos a idéia do sujeito racional, que visa atingir suas metas pessoais e leva em conta os meios dos quais dispõe. Este modelo de racionalidade está presente na obra de Max Weber e corresponde ao modelo de ação conhecido como Ação racional em relação a fins (WEBER, 2005). A direção dos *impulsos* (*imputs*), para usarmos um termo parsoniano, ocorre de A, para C; de C para D e de D para B. Em nossa ilustração, a união destes pontos forma o contorno da figura de um barco, daí a expressão *barco de Coleman*.

Críticas, Objeções e Aproximações

Uma vez que visualizamos o modelo de ação social de Coleman, passaremos a apresentar, de modo resumido, algumas das críticas recebidas pelo autor a sua teoria. A primeira delas provém de Amartya Sen, economista indiano, um dos idealizadores do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), utilizado pelas Nações Unidas. Segundo Sem, a vida humana em sociedade não pode ser reduzida a esfera econômica. Neste sentido a critica de Sem se refere ao reducionismo econômico. Pois para este autor os parâmetros do desenvolvimento e do bem estar não correspondem necessariamente aos parâmetros econômicos (COOK; LEVI, 1990; SEN, 2000). A segunda objeção feita à teoria da escolha racional se refere ao fundamento básico, por ela assumida. Pois questionam a própria racionalidade do ser humano em seus processos decisórios. A terceira critica se refere à incompletude da teoria. Pois se sob o ponto de vista do direcionamento dos processos descritos em seu modelo explicativo, percorre um caminho: do agente a estrutura. Seria necessário explicar o sentido inverso, da estrutura para a ação.

Encontramos muitas aproximações entre a abordagem de Coleman e outros pensadores do campo filosófico. Aliás, esta aproximação entre filosofia e sociologia, já havia sido percebida pelo próprio autor, ao publicar, em uma das mais importantes revistas de sociologia do seu país, um artigo intitulado *Inequality, Sociology, and Moral Philosophy,* no qual questiona e se opõe ao distanciamento que até então havia entre ambos os campos do saber (COLEMAN, 1974). Pois reconhecia que muitos objetos e questões abordadas pela Filosofia também se encontravam presentes na Sociologia. Embora a primeira os interpelasse de um ponto de vista teórico e a segunda tendo como ponto de partida os dados obtidos de estudos empíricos.

No entanto, para além da proximidade entre os tópicos de interesse comum, as obras nas quais a Sociologia lê e avalia a Filosofia e vis-à-vis são cada vez mais constantes. Neste sentido a obra de Coleman, tem servido de ponto de encontro entre as duas áreas. Dentre os pensadores que tem contribuído para este diálogo interdisciplinar podemos citar as contribuições de Jon Elster, filósofo norueguês, naturalizado norte-americano, que dirigiu várias críticas à obra de

Coleman. Em primeiro lugar por ser um crítico dos pressupostos teóricos da economia clássica, em segundo lugar, ao comparar a obra de Coleman com a teoria dos jogos e demonstrar as dificuldades inerentes aos processos decisórios, quando outros atores estão envolvidos. Neste sentido o autor destaca a falácia da composição que afirma a igualdade entre os agentes em condições semelhantes (Elster, 1989) e a questão das soluções sub-ótimas, relativas ao enfrentamento de escolhas interdependentes, com outros agentes envolvidos, e quando não se conhece as escolhas dos demais. Além de Elster, destacamos a contribuição de Adrian Favell, que no artigo *Social Theorist and Moral Philosopher*, mostra o quanto as proposições teóricas de Coleman o aproximam do debater filosófico de John Rawls e J. Habermas. Estas relações também são exploradas por Van den Berg e Meadwell (2004), que levantam questões epistemológicas que aproximam as questões relativas à escolha racional do debate científico e epistemológico de H. G. Gadamer.

Conclusão

O discurso científico da sociologia e da filosofia contemporânea tem se tornado cada vez mais permeável ao diálogo interdisciplinar. Aberto e sujeito a mutua fertilização. Esta aproximação se mostra rica e promissora. Possibilitando aos investigadores e ao público em geral uma maior compreensão de ambos os campos. A obra de Coleman tem, pela natureza das questões levantadas, propiciado um rico campo de debate entre as duas disciplinas. Neste caso, o diálogo tem se estabelecido de ambas as partes. Ou seja, de um lado, filósofos que avaliam e ponderam o modelo interpretativo da ação humana, mostrando seus limites e possibilidades. De outro, sociólogos como o próprio Coleman que admitem que a sociologia contemporânea constitui-se como tributária de uma longa tradição do pensamento Ocidental. Para usarmos uma expressão empregada por Ritzer e Stepnisky (2013), suas raízes clássicas (Its Classical Roots).

Referência bibliográficas:

COOK, Karen S.; LEVI, Margaret. The Limits of Rationality. Chicago: Chicago University Press, 1990.

COLEMAN, James Samuel. Foundations of Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, (1994 [1990]).

COLEMAN, James Samuel. "Inequality, Sociology, and Moral Philosophy". In: American Journal of Sociology, v.80, n.3 (november), 1974, p.739-764.

DOWNS, Anthony. An Economic Theory of Democracy. New York: Harper and Row, 1957.

ELSTER, Jon. "Marxism, Functionalism and Game Theory: the case for methodological individualismo". In: Theory and Society, 11, 1993, p.453-478.

ELSTER, Jon. The Cements of Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ELSTER, Jon. "Rationality, Morality and Collective Action". In: Ethics, n.96, p.136-155.

FAVELL, Adrian. "James Coleman: Social Theorist and Moral Philosopher". In: American Journal of Sociology, v.99, n.3 (november), 1993, p.590-613.

FERNANDES, António Teixeira. Georg Simmel: sociólogo da contemporaneidade. Porto: Estratégias Criativas, 2012.

HARRISON, T. R. Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science. Cambridge: Cambridge University Press, (2010 [1979]).

LOCKE, John. Segundo Tratado Sobre o Governo Civil. Lisboa: Calouste Gulbenkian: 2007.

MARX, Karl. O Capital: critica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

NODARI, Paulo César. A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

PARSONS, Talcott. A estrutura da ação social. Petrópolis: Vozes, 2010.

RITZER, George; STEPNISKY, Jeffrey. Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots. 4 ed. New York: MacGraw-Hill, 2013.

SEN, Amartya. Development as Freedom. New York: Anchor Books, 2000.

SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

VAN DEN BERG, Axel; MEADWELL, Hudson. The Social Sciences and rationality: promisses, limits and problems. New Brunswick: Transaction, 2004.

WEBER, Max. Três tipos de poder e outros escritos. Lisboa: Tribuna, 2005.

A DELAÇÃO PREMIADA PENSADA A PARTIR DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Geder Parzianello[433]

Sandra Parzianello[434]

As denúncias de corrupção que ocupam a cena de boa parte dos fatos no jornalismo de cobertura política e econômica do Brasil, desde pelo menos o começo do ano de 2014, por conta de episódios envolvendo, principalmente, a Petrobras, diversas construtoras privadas e parlamentares, ainda assessores de partidos e correligionários, foram, enfim, marcadas fortemente pela figura de delatores, assim chamados os sujeitos que, por sua vez, sob as condições legais, oferecem informações privilegiadas acerca de ilícitos em troca de redução da pena e outros benefícios, uma vez comprovadas as acusações e repatriada parte das divisas desviadas ao exterior.

A prática do ordenamento jurídico da delação premiada, um benefício legal atenuante do cumprimento e extensão da pena parece emprestar um status social diferenciado na arena midiática a quem a protagoniza, fazendo oferecer a estes sujeitos, os delatores, a centralidade na esfera pública e, presumivelmente, permitindo-lhes recuperar assim algum traço de aceitação, de dignidade e respeito junto à opinião pública. No mundo de representações simbólicas que se configura na e pela linguagem, parecer ser tem o valor de ser e é com esta vantagem que lidam as consciências envolvidas.

433 Doutor em Comunicação Social e Pós-doutor em Estudos Midiáticos pela Universidade de Paderborn, professor visitante (Gastprofessur) da Universidade zu Köln, Alemanha. Professor da Universidade Federal do Pampa (RS) Brasil.

434 Bacharel em Ciência Política pela Universidade Federal do Pampa (RS) e jornalista diplomada, Bacharel em Comunicação Social pela Univel (PR). Mestranda em Ciência Política pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

As narrativas midiáticas de fato parecem fazer estes sujeitos figurarem de delinquentes a delatores como se inocentados parcialmente do crime cometido. No imaginário das projeções midiáticas, via estratégias discursivas e retóricas dos meios, os autores de delitos são propriamente os outros e os delatores assumem um lugar de fala de justiceiros, sujeitos que estariam atuando em defesa do interesse do país e do reordenamento moral e jurídico.

Para o sociólogo e filósofo alemão estruturalista, representante da tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, Axel Honneth, há uma propriedade ética no reconhecimento que os sujeitos fazem de si mesmos e um aspecto normativo no seu mundo de valores de autoestima (Selbstschätzung), de base psicanalítica, capaz de influir na decisão sobre as próprias condutas, mesmo que tardiamente. A pressuposição de Honneth é suficiente para que se pense a conduta da delação muito mais como prática em favor de si que uma efetiva crise de consciência moral que estaria resultando em um comportamento finalmente aprovado pela sociedade.

A racionalidade prática em torno de muitas das questões que preocupam a Filosofia Moral e Política avança há décadas no estudo das intersubjetividades envolvidas nas relações dos sujeitos em situações comunicativas. Episódios da cena cotidiana nacional que são transversais à ética, como é o caso da corrupção, merecem reflexões menos funcionais como as que estão sendo dadas as suas ocorrências. Não são poucos os fatos recentes da vida política no Brasil que têm dado ainda maior visibilidade a estas questões e feito reacender o debate em torno da moralidade política em julgamentos de crimes de corrupção e lavagem de dinheiro.

O ex-deputado pelo Partido Progressista (PP), Pedro Corrêa, preso em Curitiba em outubro de 2015 em razão das investigações da Operação Lava-Jato, que investigava o desvio de recursos do Petróleo brasileiro, foi o primeiro político a falar na condição de favorecido pela delação premiada. Antes dele, dezenas de outros nomes, assessores políticos, cambistas e gestores da estatal Petrobras já se valiam das garantias previstas em lei na condição de delatores. Mas nenhum era político. Todos os delatores, no entanto, incluindo este último figuram com o mesmo tratamento junto à imprensa. São protagonistas não dos

crimes de corrupção, mas dos processos que procura os culpados. Segundo depoimentos à Justiça, o esquema distribuía propinas, pagava despesas pessoais e mantinha até um apartamento em Miami para lazer de políticos e assessores ligados diretamente ao Partido dos Trabalhadores (PT).

O doleiro de Londrina Alberto Youssef foi o deflagrador deste tipo de conduta denunciativa de dentro das redes de corrupção. Ele assinou acordo de delação premiada ainda um ano antes do depoimento do deputado progressista, precisamente em setembro de 2014, quem junto com o ex-diretor da Petrobras Paulo Roberto Costa, também beneficiado por aquele instrumento jurídico, devolveria mais de 100 milhões de reais aos cofres públicos. O total desviado jamais será conhecido. As estimativas da justiça brasileira em 2015 já chegavam a apontar desvios de mais de seis bilhões de reais dos cofres da estatal, tamanho o complexo de corrupção que foi montado ao longo de mais de uma década dentro da Petrobras e a rede sem fim de beneficiários que ela mantinha.

A Revista Veja foi de longe a publicação jornalística brasileira que mais deu espaço central à voz dos delatores e ajudou a construir a sua imagem de protagonistas, não de seus próprios atos corruptos, mas, da corrupção alheia. O jornalismo contra a fraude reconhecia, pelo menos implicitamente, um valor de auxílio no depoimento dos delatores, que atuavam no processo de produção da notícia enquanto fontes privilegiadas. De certa forma o jornalismo por suas narrativas praticadas na cobertura destes episódios de delação premiada blindava os delatores e fazia a opinião pública voltar os olhos para os nomes que estes apontavam e não mais para a prática de delito que eles próprios cometeram.

A revista Veja de fato surpreendia sempre com o acesso que mostrava ter sobre depoimentos sigilosos e investigações policiais. Em seus editoriais, ao longo de mais de um ano de cobertura sobre os crimes de corrupção, sempre alegou que o segredo de justiça era secundário ao interesse público e que se a revista tivesse acesso a revelações de delatores da Operação Lava-Jato as divulgaria. No entendimento dos editores da Veja, a responsabilidade do sigilo, legal e eticamente falando, é das pessoas encarregadas de protegê-lo. Não da imprensa.

Os grandes jornais brasileiros seguiram mais cautelosos que a Veja no tratamento dos casos de delação premiada. Quase todos construíram, no entanto, na mesma direção que a Veja, a ideia de que os delatores ali estavam na condição de testemunhas, permitindo que através deles se pudesse chegar a nomes de fato beneficiados pelo esquema de corrupção, principalmente em se tratando do maior escândalo de corrupção no mundo e que no Brasil ficou popularmente conhecido como Escândalo do Petrolão. O termo é alusivo ao escândalo do Mensalão, denunciado em 2005 e que apontava a corrupção dentro do Congresso Nacional em torno da compra de votos e que teve como protagonistas o ex-presidente Lula, principalmente membros do Partido dos Trabalhadores, mas, também políticos de outros partidos e cuja ação penal 470 movida pelo Ministério Público no Supremo Tribunal Federal (STF) resultou em nenhum condenado.

Axel Honneth trata de reflexões que podem servir de base para a reflexão filosófica em torno de como a delação premiada tem feito emprestar a seus protagonistas uma interpretação de suas identidades. O conceito de Honneth de reconhecimento ou de auto percepção e a superação que ele faz da concepção de identidade no campo da moral, parecem bem representativos para compreendermos em relação a delações premiadas, as razões práticas pelas quais os sujeitos se posicionam e atuam no cotidiano de suas coletividades.

Num sentido mais amplo, relativamente ao campo de estudos em que se situa a questão problema, diremos que Filosofia da Comunicação e a Teoria Política se entre cruzam assim, no desafio de pensar a subjetividade neste particular contexto. Mais que isso: a inferência que aqui se faz é da ordem das subjetividades apagadas nas narrativas midiáticas, todas elas racionalizando a denúncia como um cálculo meramente objetivo em torno da imputação da pena. Ou, quando muito, em torno da consciência ainda que tardia de justiça, moral e ética, presumidamente, em benefício do país.

As subjetividades negadas no tratamento da notícia podem ser aos olhos desconfiados da filosofia de base analítica e via psicanálise, as razões essenciais pelas quais os sujeitos praticam a delação premiada e não estas outras motivações mais objetivas, apontadas no discurso jornalístico convencional. Tomada a questão da construção da notícia no jornalismo como prática social,

seria desejável que o trabalho de cobertura também pudesse espelhar a realidade menos objetiva em torno dos próprios delatores.

Este trabalho analítico em profundidade, aliás, em razão de sua ausência, pode ser a grande lacuna que tem afastado leitores de seus jornais. Jornais impressos de todo o país tem a olhos vistos investido em um jornalismo de pouca análise, de cobertura bastante superficial e prioritariamente factual, quando o leitor pode encontrar este tipo de conteúdo muito mais facilmente e sem custos na internet, no rádio e mesmo na TV aberta. Os jornais impressos, quando chegam aos seus leitores, chegam com a informação defasada e sem produzir interesse, se absortos no pragmatismo do jornalismo que sempre foi praticado. Exceção se encontra justamente nas revistas. O que pode salvar os jornais impressos é buscar um caminho mais reflexivo e analítico, como o que vem sendo feito, em parte, embora ainda minimamente, pelas revistas de informação, semanais ou mensais em nosso país. Mas este trabalho não vai tratar de questões propriamente jornalísticas. O escopo é a comunicação num sentido lato e a compreensão que se pretende filosófica em torno da prática de delação premiada.

As pessoas necessitam em suas vidas de reconhecimento. Essa necessidade encontra-se na sua constituição social, como sujeitos equilibrados, justos e potencialmente comunicativos que somos. Para Axel Honneth, este reconhecimento tem três dimensões: amor, dinheiro e estima social. A primeira destas dimensões é quase sempre atingida diretamente quando o sujeito se envolve em um delito deflagrada a sua culpabilidade, principalmente se estampada publicamente sua imagem. Os afetos se movem. Pagam caro todos os membros daquela família. Aos olhos do senso comum eles são todos corruptos, uma família corrupta. As relações afetivas neste campo minado poucas vezes sobrevivem, raramente suportam a pressão social. As relações afetivas são, aliás, a base de todas as nossas sensações de autoconfiança. É natural, diante disso, que os sujeitos tentem preservá-las e por meio delas, preservem sua autoconfiança.

A segunda dimensão, segundo Honneth, compreende as relações jurídicas, essenciais para um sentimento de autorespeito social. O respeito e todos os

demais sentimentos que rotineiramente reconhecemos para avaliarmos a nós mesmos vêm do olhar do outro. A alteridade, nesse particular aspecto, é o espaço de construção identitária e se não vier da família, deve vir da ordem jurídica ou da sociedade em geral, mas não tem outra forma de espelhamento. Por isso talvez o crítico alemão, devido a sua formação psicanalítica, tenha conseguido estabelecer como terceira dimensão a estima social, que segundo ele firma e reafirma a autoestima do sujeito.

Honneth esteve no Brasil em 2009, participando do 4º Simpósio Internacional sobre a Justiça Social, em Porto Alegre, mas sua inserção teórica nas universidades brasileiras ainda é pequena. Herdeiro da cadeira que já foi de Max Horkheimer, Theodor Adorno e Jürgen Habermas, é hoje o principal representante da terceira geração de frankfurtianos, um grupo de pensadores que na Alemanha dos anos 30 e pós 45 buscaram desenvolver uma teoria crítica. Em especial sua tese sobre a propriedade ética do reconhecimento do sujeito e a sua autoestima (Selbstschätzung) vêm dando há mais de duas décadas novo vigor à tradição da Escola de Frankfurt.

Os pensadores desta escola alemã tinham como objetivo desenvolver uma teoria capaz de transformar a sociedade capitalista e tornar os seres humanos livres de opressões. Mesmo reconhecidamente marxistas, não reconheciam nos operários um papel histórico de comando de uma revolução capaz de praticar o projeto de teoria crítica. Com o stalinismo, o fascismo e o desenvolvimento do sistema do capital, estes pensadores foram ficando pessimistas e porque deixaram de acreditar na insurgência contra a Indústria da Cultura e as forças todas de dominação do capital foram recebendo críticas de seus opositores, sendo acusados de apontar problemas sociais sem oferecer soluções.

> Habermas, então, representante da segunda geração desta escola, toma para si o projeto de resgatar o ideal da teoria crítica e consegue enxergar na esfera do mundo da vida em sociedade um espaço para transformações sociais. Honneth foi assistente de Habermas e representa a terceira geração. Por sua vez, ele tem como preocupação apontar formas de transformação social e suas barreiras e consegue definir que a falha do reconhecimento social está na base dos conflitos sociais. Central em seu pensamento,

> esta afirmação é bastante oportuna para compreendermos movimentos de protesto social em nosso tempo, e reconhecermos essa relação nos sujeitos que se envolvem nas manifestações, enquanto sujeitos cujas subjetividades reclamam a busca deste reconhecimento. Mas isto é mote para outro artigo.

Por ora, queremos propor pensarmos que as delações premiadas se configuram espaços de reconhecimento, muito mais que gatilhos jurídicos para preservar direitos, assegurar o ordenamento social ou o que for. A violação das bases constitutivas destes sujeitos que são a família, o dinheiro e a aceitação social lhes coloca diante da conclusão de que sua única saída é a delação. Mas não como quer a opinião pública, a partir da motivação da letra jurídica, uma saída única para não ser preso por um tempo maior. Trata-se de uma saída para o humano. Uma saída para a dignidade que possa lhe oferecer ainda que minimamente alguma chance de resgatar uma ou mais das dimensões que o constituem identitariamente. Para evitar o seu extermínio social, econômico e afetivo.

O outro caminho possível, certamente, não seria o do resgate de nada. O sujeito sucumbiria na identidade desmontada e teria que reconstruir uma identidade para si, sem perspectivas de qualquer manutenção das três dimensões e isso o colocaria na condição de alteridade enquanto culpado pela sociedade, apontado pela família, e sem ganho algum ao final do processo. Sua subsistência é o crime continuado, ou a anulação absoluta de sua condição humana. É nesse sentido que uma teoria como a de Honneth parece particularmente interessante. Ela resgata a nosso ver alguns dos princípios estabelecidos na Teoria da Ação Comunicativa por Jürgen Habermas, em que os atores sociais são tomados como elementos de uma espécie cuja natureza de preservação é a natureza do humano e os coloca de forma comunicacional, em busca da solidariedade alheia e da possibilidade de sobrevivência pela noção de coletividade.

O mundo da vida (Lebenswelt) soma-se ao mundo do sistema, na teoria habermasiana. Neste conjunto, tanto a racionalidade instrumental quanto a racionalidade comunicativa habitam as consciências humanas e são necessárias para a vida em sociedade. Mas, quando a racionalidade instrumental, que

deveria ser restrita ao sistema, ela "coloniza" o mundo da vida, penetrando nos processos de monetarização e de burocratização da reprodução cultural, da integração social e da socialização (HABERMAS, 2002), surgem os problemas.

O projeto teórico de Habermas era o de resgatar o mundo da vida, principalmente a esfera pública, para restabelecer ali a validade da racionalidade comunicativa (SOBOTTKA, 2008). A Teoria Crítica se revela uma vertente preocupada com a possibilidade emancipadora, na qual todos possam se realizar, possam se conceber como pessoas livres e experimentar a vida com significado.

A escolha de Axel Honneth nessa direção com inspiração hegeliana incorpora em vários momentos o espírito que inspirava os frankfurtianos na criação da vertente. Apresentando a possibilidade de separação entre as esferas e suas respectivas racionalidades, o autor oferece uma saída para o problema deixado pelos frankfurtianos: ele recupera a confiança na razão e volta a tornar possível, pensando uma teoria fundamentadora da prática, a emancipação humana. Com isso, ele mantém vivas as intenções e perspectivas originais da Teoria Crítica. Para Honneth,

Habermas foi o primeiro a alcançar uma desconstrução sistemática dos vários processos de aprendizado, uma análise que ele baseia na variedade dos modos como os seres humanos se relacionam com o mundo por meio da práxis linguística. Ele está convencido de que podemos esperar que o potencial racional humano se desenvolva ao longo de pelo menos dois caminhos: um voltado para um aumento no conhecimento do mundo objetivo, o outro para uma solução mais justa dos conflitos de interação (HONNETH, 2008, p.403s).

O indivíduo, assim como os grupos só formam suas identidades e são reconhecidos quando aceitos nas relações com o próximo, na prática institucional e na convivência em comunidade (que é o aspecto da solidariedade). As perguntas que o próprio autor se faz são: como a experiência do desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de forma que ela possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento? E ainda: se o reconhecimento é uma dimensão que pode ser mediada pelos

pilares do amor, do direito e da solidariedade, quais são, então, as categorias morais que identificam a ausência do reconhecimento? (HONNETH, 2011, p.214).

O esforço em busca das respostas a essas questões, que Honneth diz não terem sido respondidas nem por Hegel, nem por Mead, monopoliza a atenção do filósofo. Ele aponta os maus tratos corporais na infância como a primeira experiência de desrespeito que o indivíduo pode experimentar. A segunda forma de reconhecimento negado se refere à exclusão dos direitos ou ao precário acesso à justiça, o que afeta o respeito moral do indivíduo para com ele mesmo. E, finalmente, o terceiro tipo de rebaixamento pessoal diz respeito ao sentimento de desvalia, originário da ausência de estima social, ou seja, quando o mundo de vida ou sistêmico estão em controvérsia e de alguma forma o excluem.

Nesse ponto, Honneth também distingue o seu conceito de "reconhecimento" dos de Charles Taylor e de Nancy Fraser. Para Honneth, (2011), na contramão de seus interlocutores, se faz necessário defender que reconhecimento não tem a ver com reivindicações de legitimidade da diversidade cultural, tampouco com normas de redistribuição reduzidas exclusivamente às relações de produção – esta visão simplificada de luta por reconhecimento não se ajusta aos meus objetivos, diz ele. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera "uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade" (HONNETH, 2011, p.29).

Honneth afirma ainda que,

> para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam [...] além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas (2011, p.198).

Tal necessidade se vê ainda mais interpelada ao sujeito envolvido em denúncias de corrupção e isso provavelmente multiplica nele de forma exponencial essas subjetividades todas.

> Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas a sua forma de vida (HONNETH, 2011, p.207).

Em sua singularidade, os delatores reconhecem-se ofendidos e se reconhecem como um suspenso no outro e do outro. A ofensa atinge por assim dizer a vida da consciência que os sustenta. Assim, por serem (como todos somos) seres singulares de consciência, imprimem à vida da consciência o ser ideal. Trata-se de um percurso dialético.

O direito contemporâneo encontra-se assentado na presunção da imputabilidade moral de todos os seus membros. Sob a pressão de uma luta por reconhecimento foram aumentando as proteções individuais. Nas ciências do direito, aos poucos, foram se distinguindo os direitos subjetivos em relação aos direitos liberais, de liberdade, políticos, sociais, de bem-estar e outros. Estamos em franca era dos direitos, como dissera Bobbio (1992, p.5).

Esta forma de reconhecimento recíproco que se lê em Honneth está ligada à pressuposição de um contexto de vida social. Uma vida social cujos membros representem uma comunidade de valores, diante da orientação de "concepções de objetivos comuns". As formas que essa comunidade pode assumir são de fato muito variáveis assim como as do reconhecimento jurídico. As concepções dos objetivos éticos quando abertas a diversos valores, e tanto mais hierarquicamente ordenadas, melhor cedem a uma concorrência horizontal. A estima social assume também um traço individualizante e cria relações simétricas sobre as quais impera algum outro tipo de racionalidade.

É bem possível dizer acerca da racionalidade que para Honneth, Habermas mantinha a ilusão de que existiria um domínio livre de impedimentos à reprodução contínua (o processo instrumental), e outro livre de coerções e

aberto à integração social (chamado de comunicativo). Este dualismo alimentaria uma série de incongruências teóricas, entre elas certa neutralização dos conflitos intrínsecos à lógica instrumental (que estariam no projeto habermasiano, enquanto inofensivos frente à razão comunicativa).

Honneth está em acordo com Habermas no que diz respeito à elaboração de uma Teoria Crítica marcada por um prisma intersubjetivo e universalista, mas discorda ao propor que a base da interação, da constituição da subjetividade e da identidade individual não é o consenso ou o entendimento, mas sim o conflito, ou, mais apropriadamente, a luta por reconhecimento.

Honneth também discorda de Habermas e dos fundadores da Teoria Crítica ao dizer que a luta de classes não estaria desativada, e que mesmo em latência não poderia ser desprezada, como fizeram Adorno e Horkheimer ao proclamar sua obliteração na modernidade perversa. No jogo das tensões em que se instauram as delações premiadas, os perversos são os outros. Os delatores são a redenção, o simbólico agente da depuração social, pelo menos aos olhos da imprensa brasileira. Talvez nem os envolvidos, delatados por eles, os vejam na condição de culpados. É possível. Somos interpelados pelos discursos que nos cercam.

Nada se fala sobre o montante (sempre maior) de recursos financeiros que foram desviados e que não fazem parte da cota numerária do que é repatriado ou devolvido. Nada se fala sobre a responsabilidade (moral, acima de tudo) dos delatores enquanto agentes de corrupção. A imprensa silencia em relação a estes dois ângulos da notícia. O foco é um objetivo comum, que se torna um devir, que é o fim da corrupção. Não importa mais que eles sejam autores coadjuvantes dos crimes conhecidos de desvio de recursos, se ali estão para ajudar o país a colocar ordem na casa. E a eles, os delatores, o que importa é tentar resgatar pelo menos um das três dimensões de reconhecimento de que fala Honneth. A do dinheiro eles também já perderam, por mais que preservem em nome de terceiros algum patrimônio acumulado. A outra, afetiva, em geral se esvai com a falta de recursos e o vexame da simbiose da corrupção em família. A eles resta quando muito a terceira, o reconhecimento social. Mas como corruptos não o terão. Como delatores, no entanto, existe uma chance.

Evidentemente que esta compensação é simbólica, psíquica, e da ordem da autoconsciência dos sujeitos. Não é uma compensação que existe de fato, mas ela ordena assim a visão de mundo e equilibra a alma, atordoada pela perda de dimensões de sua identidade, desesperada em busca de se auto reconhecer e estabelecer algum vínculo de moralidade em torno de si. Para que não lhe pareça ser absolutamente animal, ao olhar do outro. Para que na aprovação mínima de algum resto de dignidade moral se encontre a razão de sua existência, sem a qual se falaria no genocídio de almas em vida. Uma espécie de holocausto sem cadáveres reais.

Referências bibliográficas:

BOBBIO, N. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Campus. 1992.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: Doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. "Die Krise des Wohlfahrtstaates und die Erschöpfung utopischer Energien". In: HABERMAS, Jürgen Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p.141-163. Português: "A nova intransparência: a crise do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas". In: Novos Estudos Cebrap, v.18,1987, p.103-114.

CAMINHAS, Lorena e LELO, Thales. "Identificação e reconhecimento: pela apreensão das lutas sociais nos processos de interação e nos dispositivos midiáticos". In: Comun & Informação, v.16, n.2, jul./dez. 2013. UFG: Goiás.

HONNETH, Axel. "Uma patologia social da razão: legado intelectual da teoria crítica". In: RUSH, Fred (Org.). Teoria crítica. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

HONNETH, Axel. Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una teoria crítica de la sociedad. Madrid: Machado Libros, 2009.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2011.

SOBOTTKA, Emil A. "A escola de Frankfurt nos anos 1930: sobre a teoria crítica de Max Horkheimer". In: MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. et al. (Orgs.). A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

NORMATIVIDADE E DESCRITIVIDADE EM FILOSOFIA PRÁTICA: UMA ABORDAGEM JUSNATURALISTA

John Florindo de Miranda[435]

Situando o Problema

As diferenças e correlações entre os domínios normativo e descritivo em assuntos práticos frequentemente escapam à vista de estudantes e mesmo de teóricos renomados. Talvez seja mais comum que aqueles preocupados com investigações descritivas, tais como as investigações das ciências sociais e políticas, subestimem a importância da tarefa normativa nos assuntos práticos; ao passo que os mais preocupados com investigações normativas (práticas, morais) podem vir a menosprezar o papel das investigações e explanações descritivas. Seja como for, é evidente que a preocupação com um dos dois âmbitos não deveria implicar no descuido com o outro. E isso mesmo no caso das teorias predominantemente normativas: pois, apesar de a normatividade ser o fundamento de qualquer teoria prática logicamente consistente, a atenção aos fatos é sempre imprescindível para uma visão completa da ação humana.

A tese que se depreende das ponderações feitas acima pode ser resumida em três pontos fundamentais, a saber: (i) a tarefa avaliativa (normativa, moral) possui proeminência metodológica e epistemológica na filosofia prática; (ii) cada uma das tarefas, normativa e descritiva, possui seu domínio ontológico próprio; e (iii) elas devem ser vistas como complementares em uma metodologia prática adequada e consistente. Esses pontos conduzem à ideia geral de que há

435 Doutorando do PPG Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail para contato: johnflorindodemiranda@gmail.com.

uma interdependência mútua, embora não exatamente simétrica, entre normatividade e descritividade que deve ser levada em conta por uma metodologia prática que se pretenda suficientemente abrangente e adequada. Tais argumentos são defendidos pelos teóricos da corrente jusnaturalista contemporânea que se convencionou chamar de "*new natural law theory*"[436]. O propósito deste texto é, pois, o de explanar as linhas gerais dessa tese, a fim de mostrar por que ela pode ser tomada, tal como feito acima, como um paradigma metodológico suficientemente adequado e consistente em filosofia prática[437].

O maior representante da "*new natural law theory*" é o professor John Mitchell Finnis (1940-), e por isso parece ser conveniente recorrer especialmente aos seus argumentos acerca da relação entre normatividade e descritividade. (Na verdade, os três pontos fundamentais esboçados acima foram formulados com base na argumentação de Finnis em especial). Em verdade, os teóricos da "*new natural law theory*" compartilham as mesmas teses fundamentais em filosofia prática, havendo pouca divergência entre os mesmos. Todavia, a abordagem de cada um deles reserva suas próprias nuances e acentos específicos. No caso de Finnis, e especialmente quanto à questão metodológica, essa singularidade se faz notável sobretudo em virtude de seu diálogo com a

436 O marco inicial dessa corrente jusnaturalista é a publicação do artigo "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2 Question 94, Article 2" (1965), de Germain Grisez, no qual ele reivindica uma leitura normativa da doutrina da lei natural de Tomás de Aquino que se afasta das leituras ontológicas usuais da mesma. Em resumo, a leitura normativa proposta por Grisez diz que os primeiros princípios da lei natural são diretivas da razão prática a bens humanos básicos, opondo-se à interpretação ortodoxa que diz que tais princípios resultam de uma derivação da essência da natureza humana. A partir de da proposta de Grisez, uma nova geração de teóricos jusnaturalistas foi se formando, entre os quais destacam-se: John Finnis, Joseph Boyle, Robert George, William May, Christopher Tollefsen e Patrick Lee. Em contrapartida, a leitura ortodoxa da lei natural de Aquino é atualmente defendida pelos autores que seguem "neo-tomistas" tais como Jacques Maritain e Etienne Gilson. Aqueles teóricos se apresentam como duros críticos da "nova teoria do direito natural", sobretudo por julgar que ela se desvia da abordagem ontológica que seria mais fiel aos propósitos de Aquino. Alguns nomes importantes entre esses autores são: Anthony Lisska, Heinrich Rommen, Henry Veatch, Ralph McInerny, Russell Hittinger e Benedict Ashley.

437 Por "filosofia prática" entendo aqui toda investigação que tenha a ação humana como objeto central de estudo.

antropologia. Por essas e outras razões, acredito que a abordagem de Finnis mostra-se interessante para uma discussão sobre método em filosofia prática.

Apesar de Finnis ser comumente lembrado como um autor do direito, sua obra é, na verdade, um sistema abrangente de filosofia prática. Nesse sistema, as questões jurídicas estão intimamente relacionas com as questões morais e políticas, de modo que, embora possamos tratar cada uma delas em separado, não podemos ignorar sua interconexão teórica. Ademais, como fica claro a partir das teses metodológicas mencionadas acima, o núcleo da teoria proposta por Finnis é assumidamente normativo e moral (o que o diferencia de grande parte dos teóricos do direito). Ao tentar explicá-lo e justificá-lo, o autor lança mão de uma série de argumentos que, a meu ver, podem ser úteis nas discussões atuais sobre normatividade e metodologia prática – pelo menos é o que tentarei demonstrar ao longo deste texto.

Iniciarei tecendo algumas considerações gerais acerca da normatividade, esperando com este movimento estabelecer reflexões que apontem para as teses metodológicas esboçadas acima. Com base nessas reflexões, pontuarei em seguida o papel fundacional da normatividade prática e a ideia de que há uma interdependência mútua entre a tarefa que culmina nesta última e a tarefa avaliativa. Por fim, tecerei alguns comentários sobre a tarefa descritiva em filosofia prática, atentando especialmente para as descrições oriundas de nossas próprias experiências pré-filosóficas e da antropologia.

Considerações gerais acerca da normatividade

O que são normas morais? Qual o seu conteúdo? Qual o seu papel nas ações humanas? Elas podem ser justificadas? As questões sobre normatividade talvez sejam as mais decisivas e difíceis em filosofia prática. Em verdade, o problema da normatividade em geral (isto é, não apenas da normatividade moral, mas também da normatividade linguística) tem causado considerável embaraço aos filósofos contemporâneos, sobretudo àqueles preocupados em aplicar os métodos das ciências naturais à filosofia como um todo – os quais são normalmente

chamados de naturalistas[438]. Isso porque, as investigações sobre a normatividade parecem não permitir a mesma clareza e precisão que em geral se obtêm nas investigações das ciências naturais. Enquanto as investigações dessas ciências lidam com objetos que podem ser comprovados por meio de experimentos, as investigações práticas e linguísticas lidam, entre outras coisas, com objetos que não permitem exatamente a mesma abordagem e nem garantem os mesmos resultados, a saber: as normas. O mesmo ocorre com a metafísica, com a matemática e com todas as disciplinas que possuem algo de "interno" que escapa aos métodos e concepções das investigações puramente empíricas.

Se a investigação da normatividade em geral já é desafiadora, em se tratando de normas *morais* há ainda o agravante da pergunta sobre o que significa algo ser "moral". As normas morais não são apenas padrões de correção, repetição, consecução ou realização, mas também possuem um significado humano ("existencial", por assim dizer) que lhes é peculiar. Em um sentido, algo ser "moral" é tão peculiar quanto algo ser "intencional" ou "engraçado". Em outro sentido, talvez seja mais peculiar ainda: pois a moralidade não é apenas um fenômeno humano específico (como o humor ou a intencionalidade), mas um fenômeno que pode dizer respeito ao significado e ao sentido da ação das pessoas e de suas vidas como um todo.

Não obstante, a discussão sobre o que significa algo ser moral também aponta para a distinção entre o "moral" e o "não moral". Essa distinção tem se tornado cada vez mais importante nas investigações práticas. As opiniões a respeito desse assunto são muitas, remontando a toda a história da filosofia. Uma análise de toda a tradição ou de seus expoentes mais discutidos é algo inviável de ser feito aqui; todo modo, ao menos uma visão comum pode ser esboçada – tal como faço a seguir.

438 O termo "naturalismo" possui uma extensa gama de significados e usos. Não há, pois, consenso preciso sobre o que significa ser um naturalista ou defender uma teoria desse tipo. Ademais, o naturalismo pode ser dividido em ontológico e metodológico – o primeiro preocupado com a natureza das entidades que conhecemos, e o segundo com a forma como conhecemos essas entidades ("Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy). Todo modo, parece que os mais diversos tipos de naturalistas concordariam que suas visões filosóficas assumem ao menos um comprometimento com certo materialismo e com métodos similares aos das ciências naturais.

Uma estratégia geral para saber o que deve contar como "moral" é refletir sobre o que queremos dizer quando afirmamos que algo é correto, bom, injusto, etc. Esse tipo de reflexão pode conduzir a uma concepção de razão prática, isto é, a uma concepção sobre os fundamentos que orientam e explicam a ação humana. Dependendo de como entendermos essa última, por exemplo, se é guiada primariamente por razões ou por emoções, se visa bens objetivos ou apenas desejos subjetivos, se é puramente autointeressada ou não, etc., assim se seguirá a nossa compreensão sobre o que significa algo ser "moral" – e isto explicará, por conseguinte, o que queremos dizer quando usamos termos morais[439].

Ora, uma das questões mais controversas entre os filósofos morais é justamente aquela sobre a metodologia mais adequada à investigação dos fundamentos da ação humana. A fim de se esquivar dos embaraços sobre a investigação da normatividade, muitos teóricos almejam defender concepções meramente descritivas da moral. Contudo, isso parece tanto inadequado quanto logicamente inconsistente. Inadequado, porque o ponto aparentemente decisivo da ação humana é a sua orientação ou diretividade prática, isto é, o fato de ela se constituir como um movimento inteligentemente guiado em vista de algum propósito ou fim[440] – a partir do que podemos dizer que algo é correto, bom, justo, reprovável, etc. A mera descrição desses movimentos racionalmente orientados parece não explicar as razões para a ação – em especial as razões que elucidam por que a ação culmina em certos deveres, compromissos, atitudes, etc. Além do mais, uma concepção moral meramente descritiva é logicamente inconsistente, pois parece não ser possível derivar um "deve" a partir de um "é". Isso porque, do fato de algo ser de uma determinada maneira, não se segue logicamente que deve ou deveria ser assim. Esse problema lógico foi constatado pela tradição a partir daquela famosa passagem do *Tratado da Natureza Humana* onde Hume, ao tecer uma série de críticas aos teóricos

439 É claro que, para distinguir o "moral" do "não moral", precisamos de movimentos teóricos muito mais sofisticados. Pretendi apenas esboçar um caminho geral para começar a articulação desses movimentos.

440 Assim, a tese afirmada logo no começo da Ética a Nicômacos de Aristóteles mostra-se incontornável, a saber: a tese de que toda atividade visa um bem e um fim (EN I, 1). A obra Ética a Nicômacos será citada neste texto pela sigla EN.

morais racionalistas, afirma que um equívoco comum nas investigações morais é passagem súbita de proposições descritivas para proposições prescritivas ou normativas (HUME, 2009, p.509)[441].

Em virtude dessas duas razões enfatizadas acima, defendo, aqui, que a abordagem metodológica mais adequada em filosofia prática não é aquela que toma como fundamento as descrições gerais da ação humana ou da natureza, mas sim aquela que toma os fundamentos normativos como os elementos justificacionais básicos. São esses fundamentos que dão sentido às descrições. Sendo assim, eles são básicos, fundacionais. Isso não demanda, contudo, o rechaço da tarefa puramente descritiva nas investigações práticas. Antes, o reconhecimento do papel fundacional da normatividade permite que o teórico disponha de critérios racionais (pretensamente justificados) para a seleção e organização dos fatos que observa[442]. Além das discussões das ciências sociais e políticas, também as investigações sobre o significado dos termos morais, ou as investigações sobre a possibilidade de justificação epistêmica para questões morais (a princípio, investigações também descritivas) são infrutíferas na ausência de uma explicação mais profunda (normativa) sobre a ação humana.

Para tentar responder às questões sobre a natureza da normatividade moral (colocadas no início desta seção), e também justificar a tese de que a normatividade é sempre o fundamento último de teorias práticas, parece que a estratégia mais adequada é postular uma concepção de normatividade específica, e então tentar justificá-la. Não se trata, é claro, de impor dogmaticamente uma dada fundamentação normativa. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de explicar a ação humana a partir de uma visão acerca do que

441 Finnis, aliás, reconhece que não é claro se Hume estava conscientemente detectando tal inconsistência nessa passagem, sobretudo porque ela está em um contexto no qual Hume está criticando a possibilidade de haver motivação moral genuína nas teorias racionalistas. Outra razão para questionar a consciência de Hume do problema que a tradição depreendeu daquela passagem é o fato de o próprio Hume ter caído no problema é-deve em sua própria teoria moral, visto que a mesma está fundada em uma concepção descritiva dos sentimentos fundamentais da natureza humana (FINNIS, 2007a, p.48-52). Seja como for, o problema lógico depreendido das afirmações de Hume permanece válido enquanto objeto de discussão.

442 Isso implica, portanto, que a atitude mesma do teórico descritivo de selecionar certas perspectivas da realidade já pressupõe uma concepção normativa.

ela realmente é – o que, segundo me parece, conduz a uma fundamentação normativa. Ora, a única maneira de descobrir se as coisas são dessa ou daquela forma é, evidentemente, investigando-as e buscando argumentos que possam oferecer justificações adequadas e aceitáveis. Deste modo, o mérito de uma concepção normativa recai antes de tudo sobre a sua capacidade de explicar como as coisas realmente se dão na esfera da ação humana.

A lei natural com fundamento normativo

A "*new natural law theory*" defende uma interpretação não ortodoxa da doutrina da lei natural de Tomás de Aquino[443]. Essa interpretação teve origem no texto "*The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2 Question 94, Article 2*", publicado por Germain Grisez em 1965. Esse texto lançou as bases para uma nova leitura da filosofia prática de Tomás de Aquino, a qual veio a ser endossada e desenvolvida por Finnis e outros. Podemos resumir essa nova leitura em dois pontos chaves, a saber: (a) o primeiro preceito da lei natural, sintetizado por Aquino na fórmula "o bem é para ser feito e buscado, e o mal é para ser evitado"[444], equivale ao primeiro princípio da razão prática, não dizendo respeito inicialmente à avaliação moral, mas à diretividade e inteligibilidade primárias da ação humana; assim, (b) o primeiro preceito da lei natural não pode ser entendido como um comando ou imperativo moral, e por isso as suas simplificações em expressões tais como "faça o bem e evite o mal" são equivocadas (GRISEZ, 2007, p.179-80).

Essa leitura rompe totalmente com a interpretação comum da teoria da lei natural tomista, a qual afirma que a lei natural é o resultado de uma derivação

443 Em verdade, não se trata apenas de uma leitura não ortodoxa, mas de uma leitura que busca ir além do que o próprio Tomás de Aquino disse sobre a lei natural e sobre as questões práticas em geral. A pretensão é preencher as lacunas deixadas por Aquino com ideias e conceitos coerentes com aquela que seria a sua visão geral de lei natural e de filosofia prática.

444 ST I-II q. 94 a.2 c. No original em latim: "bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum". A obra Suma Teológica de Tomás de Aquino será citada neste texto sempre pela sigla ST.

do conceito de natureza humana. Para Finnis, Grisez e outros, o problema com essa interpretação é que, ao fugir dos propósitos normativos que Aquino tinha em mente, ela acaba incorrendo na inconsistência lógica de deduzir proposições normativas ("deve") de proposições descritivas ("é"). Naturalmente, os defensores contemporâneos da visão comum não aceitam essa crítica. Eles alegam que o argumento "é-deve" não compromete a ética, e que, portanto, é inteiramente possível derivar uma concepção de lei natural do conceito de natureza humana[445]. Os autores da "*new natural law theory*" (bem como muitos outros teóricos de orientações distintas), por outro lado, consideram que o argumento "é-deve" realmente compromete as teorias morais. Todavia, eles alegam que a lei natural tomista é isenta desse problema.

Não há inconsistência lógica na base da lei natural tomista porque, em termos fundacionais, ela diz respeito ao que é para ser feito na ação, e não ao que é o caso (FINNIS, 2007a, p.44-07). Finnis ressalta que as formas latinas gerundivas "faciendum et prosequendum... et vintandum..." que estruturam o primeiro preceito da lei natural ("bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum") evidenciam o aspecto diretivo do que "é-para-ser-feito" ("is-to-be-done"), em oposição aquilo que é ("is") ou será ("will be") (FINNIS, 1998, p.86). A lei natural é responsável, portanto, pela orientação prática mais básica de todo ser humano, que é a diretividade ao bem. Mas o que é exatamente o "bem" ao qual a lei natural conduz?

Em ST I-II q.94 a.2 c, após postular o primeiro preceito da lei natural, Tomás diz que as coisas para as quais o homem é naturalmente inclinado são apreendidas pela razão como bens humanos. Em seguida, ele elenca a seguinte ordem de inclinações naturais: (1) as inclinações que os homens compartilham com todos os entes; (2) as inclinações que os homens compartilham com os demais animais; e (3) as inclinações que são peculiares aos homens. De acordo com Tomás, os bens humanos básicos que são apreendidos a partir dessas inclinações são coisas tais como: autopreservação (vida), casamento (aliança

445 Um exemplo é Anthony Lisska, especialmente na obra Aquinas's Theory of Natural Law. Fora do círculo jusnaturalista, um dos teóricos conhecidos por negar o argumento "é-deve" é Alasdair MacIntyre.

amorosa e procriativa entre macho e fêmea), sociabilidade e o conhecimento de Deus[446].

Mas Finnis entende que Tomás de Aquino deixou essa lista em aberto. Pois, apesar de a natureza humana possuir unidade, ela é ao mesmo tempo uma realidade dinâmica e complexa, e por isso não podemos julgar o conhecimento que temos atualmente dos bens humanos básicos como totalmente esgotado (FINNIS, 1998, p.95-97). Ademais, Finnis não costuma recorrer ao argumento metafísico das três ordens de inclinações naturais para explicar a apreensão dos bens humanos básicos – muito provavelmente pela relação que o argumento tem com pressupostos teológicos[447]. A estratégia de Finnis é interpretar esse argumento com base em um recurso epistêmico utilizado por Tomás de Aquino, qual seja: a tese aristotélica da "indução" de primeiros princípios.

Segundo Finnis (2007a, p.84), a doutrina da lei natural mostra que Aquino aplicou aos princípios da razão prática a mesma tese aristotélica segundo a qual os primeiros princípios teóricos são apreendidos pela inteligência com base na sensibilidade e na memória[448]. Aquino, contudo, não elucidou tal processo de indução em detalhes[449]. A fim de explicar o argumento da indução mais detalhadamente (e a própria relação entre razão teórica e razão prática), Finnis lança mão de seu argumento do "*insight*".

Em resumo, a tese é que nós apreendemos os bens humanos básicos da lei natural por meio de atos não-inferenciais de *insight* sobre os dados dos sentidos, da razão e da experiência. Os atos de *insight* são atos totalmente espontâneos da inteligência que, ao invés de proceder inferencialmente com base em outros princípios (como no caso do raciocínio), simplesmente "produzem", por assim dizer, seus próprios princípios (FINNIS, 2007a, p.45; 2011a, p.204-205). Esse

446 Finnis afirma que, em outras ocasiões, Aquino entendeu os bens da razoabilidade prática (prudentia) e da religião (espiritualidade) também como básicos no sentido da lei natural (FINNIS, 1998, p.83-85).

447 Finnis afirma que, em outras ocasiões, Aquino entendeu os bens da razoabilidade prática (prudentia) e da religião (espiritualidade) também como básicos no sentido da lei natural (FINNIS, 1998, p.83-85).

448 Em EN I, 7 1098b3-4, Aristóteles diz que existem pelo menos três formas de apreender princípios, a saber: por indução, por sensação e por hábito.

processo ocorre da seguinte forma: em um primeiro momento, temos certos *insights teóricos* sobre possibilidades; com base nesses *insights teóricos*, compreendemos então que certas possibilidades são benéficas, isto é, dizem respeito a estados que são para ser realizados e buscados, e seus opostos evitados. Essa compreensão se dá por meio de um novo *insight,* agora de natureza prática: um *insight* sobre aquilo que é para ser feito e buscado na ação. É assim, pois, que tem início a diretividade primária ao bem, cuja expressão se encontra no primeiro princípio prático que diz que "o bem é para ser realizado e buscado, e o mal evitado".

Tomemos o bem do conhecimento para exemplificar o referido processo. Nesse caso, temos inicialmente o *insight* teórico de que o conhecimento é possível, isto é, de que é possível atingir um estado no qual se sabe o que não se sabia antes. O comportamento das crianças é útil para ilustrar essa apreensão. Isso porque, as crianças pequenas normalmente fazem uma série de perguntas; e percebem, ademais, que essas perguntas podem obter respostas, e que as respostas podem ser agrupadas. No transcurso desse processo, elas compreendem que é possível conjugar as respostas em um sistema[450], o qual é comumente chamado de "conhecimento". O impulso primitivo que dá a ocasião para essa apreensão é a inclinação natural que chamamos de "curiosidade". Essa inclinação conduz à experiência de fazer perguntas e obter respostas, e esse é o quadro prévio necessário para a inteligência apreender que o conhecimento é possível. A esse *insight teórico* a razão acrescenta um outro *insight,* mas agora prático: ela permite que o agente perceba que o conhecimento é uma possibilidade benéfica – isto é, que é melhor estar na condição de quem conhece do que naquela de quem permanece na ignorância. Portanto, a inteligência percebe que esse bem é para ser realizado e buscado, e seu oposto evitado. Essa apreensão também fornece, ademais, as condições básicas para a igualdade

449 O que fica claro é apenas o paralelo que ele traça entre a razão teórica e a razão prática: pois ele afirma que ambas possuem seus próprios primeiros princípios autoevidentes. Assim como a razão teórica está fundada sobre o princípio de não contradição, a razão prática está fundada sobre o primeiro preceito da lei natural (ST I- II, q.94, a.2).

450 Evidentemente, as respostas que se confirmam ou que pelo menos não são negadas por outros fatos.

humana, pois podemos perceber que esses bens básicos são bens tanto na nossa vida quanto na dos outros (FINNIS, 2011a, p.2-4).

Finnis defende que nós temos *insights práticos* sobre pelo menos nove formas de bens humanos básicos, a saber: conhecimento, apreciação estética, amizade, vida, casamento, excelência no jogo, excelência no trabalho, razoabilidade prática e religião[451]. São esses bens que são "para ser buscados", e seu oposto "para ser evitado", tal como diz a lei natural. Por conseguinte, as proposições gerais da lei natural serão tais quais: "o conhecimento é para ser realizado e buscado, e a ignorância evitada"; "a amizade é para ser realizada e buscada, e a inimizade evitada"; etc.

Se seguirmos a lei natural sem nenhuma obstrução sub-racional, tal como ódio, egoísmo, inveja, etc., então agimos em prol do florescimento humano, isto é, de nossa realização enquanto seres humanos (FINNIS, 2011a, p.215). Essa ação razoável autorrealizadora é orientada pelo bem da razoabilidade prática, pois há um bem irredutível e básico em preservar e fomentar cada um dos bens humanos básicos. A razoabilidade prática é diz respeito a "ser capaz de utilizar com eficiência a inteligência (no raciocínio prático que resulta em ação) nos problemas de escolher as ações, o estilo de vida e dar forma ao caráter." (FINNIS, 2007a, p.93); portanto, o bem da razoabilidade prática diz respeito à autorrealização e à autoconstituição das pessoas e de suas comunidades. Para tanto, tal bem permite a articulação (derivação) de pelo menos dez exigências de razoabilidade prática, entre as quais podemos citar, por exemplo: a exigência de não agir diretamente contra nenhum bem humano básico, a exigência de não deixar nenhum deles totalmente de fora de nossa vida e a exigência de buscar

451 FINNIS, 2011a, p.244, n.25. É importante ressaltar que os bens humanos básicos são autoevidentes e irredutíveis, pois operam um papel fundacional no raciocínio prático (FINNIS, 1998, p.87; 2007a, p.74-76). Eles também são objetivamente "incomensuráveis", isto é, não podem ser mensurados entre si, e por isso não há nenhuma hierarquia objetiva entre eles (FINNIS, 2012, p.51). Assim, todos os bens humanos básicos possuem o mesmo valor objetivo – o que não exclui a possibilidade de as pessoas os estimarem subjetivamente de formas distintas. O que importa, em ambos os casos, é o aspecto fundacional e realizador dos bens humanos básicos. Cada um deles é, pois, um aspecto irredutível de nosso bem-estar enquanto seres humanos.

promover o bem comum da comunidade política na qual nos encontramos (FINNIS, 2012, p.75-76).

Em suma, as exigências de razoabilidade prática são responsáveis pela passagem dos bens inteligíveis e pré-morais (descobertos por meio de insights práticos) para juízos sobre o que é correto, razoável e justo, isto é, sobre o que é propriamente "moral" (FINNIS, 2012, p.71). É a partir delas que podemos finalmente estabelecer regras morais específicas, como as regras sobre assassinato, adultério, roubo, fraude, etc. É importante mencionar também que o substrato normativo dessas regras morais específicas e das exigências razoáveis que as ocasionam é o princípio moral mais geral que diz que "devemos estar sempre abertos à realização humana integral" (FINNIS, 2012, p.76). Esse princípio geral funciona como uma espécie de bússola do pensamento moral, apontando sempre para o florescimento humano[452].

Mas voltemos à questão inicial. O argumento do insight é fundamental para a tese da proeminência da normatividade em filosofia prática – tese central deste texto. Ele busca elucidar por que a razão prática está fundada sobre a diretividade ao bem. Na visão de Finnis, a "diretividade ao bem" é uma instância primária e fundacional de normatividade que deve ser distinguida da normatividade moral que se segue dela. Poderíamos dizer que a diretividade prática é pré-moral (bens humanos básicos), ao passo que a normatividade prática é moral (exigências de razoabilidade prática e regras morais). Essa ideia é, pois, realmente importante para a tese do presente texto, pois explica a ação humana a partir de sua orientação racional mais básica – que é pré ou incipientemente moral[453]. É claro que a ação pode ser guiada por desejos sub-

452 FINNIS, 2011a, p.244, n.25. É importante ressaltar que os bens humanos básicos são autoevidentes e irredutíveis, pois operam um papel fundacional no raciocínio prático (FINNIS, 1998, p.87; 2007a, p.74-76). Eles também são objetivamente "incomensuráveis", isto é, não podem ser mensurados entre si, e por isso não há nenhuma hierarquia objetiva entre eles (FINNIS, 2012, p.51). Assim, todos os bens humanos básicos possuem o mesmo valor objetivo – o que não exclui a possibilidade de as pessoas os estimarem subjetivamente de formas distintas. O que importa, em ambos os casos, é o aspecto fundacional e realizador dos bens humanos básicos. Cada um deles é, pois, um aspecto irredutível de nosso bem-estar enquanto seres humanos.

453 FINNIS, 2011a, p.244, n.25. É importante ressaltar que os bens humanos básicos são autoevidentes e irredutíveis, pois operam um papel fundacional no raciocínio prático

racionais, como o desejo de difamar um inimigo, ou o desejo de comer comida gordurosa diariamente, e assim por diante. Mas o ponto é que a explicação de qualquer desejo, mesmo de desejos irrazoáveis, remonta a algum bem humano básico – pelos menos é isso que Finnis e seus pares jusnaturalistas defendem. Isto é, na tentativa de compreender plenamente qualquer ação, nos deparamos sempre com alguma forma básica e irredutível de bem que sustenta e dá sentido à ação. Isso é assim porque, ao dirigir a certos bens inteligíveis e fundacionais, os primeiros princípios da lei natural estão também conferindo inteligibilidade (ratio) à ação (FINNIS, 2012, p.33-37).

A ideia de inteligibilidade possui um apelo singular. Trata-se de um apelo ao sentido mesmo da ação. Estamos falando, portanto, de uma questão cognitiva profunda. A inteligibilidade que é conferida pela diretividade primária a bens inteligíveis explica por que a ação humana não é um mero movimento cego. A ação humana é, ao contrário, um movimento inteligentemente guiado a certos propósitos. Esses propósitos, que são em última instância bens humanos básicos, constituem os contornos da existência e personalidade humanas. Não é difícil perceber que, fora do horizonte dos bens humanos básicos, a existência humana não faz sentido em absoluto – ela parece se tornar mesmo incognoscível. Pois os bens humanos básicos são os horizontes inteligíveis através dos quais nos orientamos. Eles conferem sentido (inteligibilidade) aos desejos que os seres humanos vêm a ter, mesmo aos desejos irrazoáveis. A sensação de fome, por exemplo, é parte da inclinação para a autopreservação. Mas o alimento só é entendido como um bem na medida em que a própria vida é compreendida como um bem humano mais fundamental. E é possível que, se desejamos muito comer alimentos não saudáveis diariamente, paralelamente às questões psicológicas particulares em jogo está a inteligibilidade do bem humano básico

(FINNIS, 1998, p.87; 2007a, p.74-76). Eles também são objetivamente "incomensuráveis", isto é, não podem ser mensurados entre si, e por isso não há nenhuma hierarquia objetiva entre eles (FINNIS, 2012, p.51). Assim, todos os bens humanos básicos possuem o mesmo valor objetivo – o que não exclui a possibilidade de as pessoas os estimarem subjetivamente de formas distintas. O que importa, em ambos os casos, é o aspecto fundacional e realizador dos bens humanos básicos. Cada um deles é, pois, um aspecto irredutível de nosso bem-estar enquanto seres humanos.

da vida (que inclui a saúde o bem-estar físico) como um elemento cognitivo que permite a busca irrazoável por esse prazer.

Com efeito, o apelo à inteligibilidade serve para explicar por que a normatividade possui um status fundacional nas investigações práticas. Pois, é graças à inteligibilidade que a ação ganha sentido – literalmente, pois a inteligibilidade se configura no transcurso da diretividade a bens inteligíveis. Todavia, o fato de os bens humanos básicos conferirem inteligibilidade e diretividade à ação não significa que os seres humanos sejam seres puramente intelectuais. O argumento do insight deixa claro que a inteligência depende das inclinações sensíveis e de uma série de dados da experiência para apreender os bens humanos básicos. Tal visão elucida que a estruturação do pensamento prático é extremamente complexa, o que demanda deixar de lado as esperanças (se elas existirem) de obter simetrias exatas entre os elementos que compõem a explicação.

Sobre a interdependência mútua entre a tarefa avaliativa e a tarefa descritiva[454]

O primeiro capítulo de Lei Natural e Direitos Naturais defende a tese de que a filosofia jurídica não pode se resumir à tarefa de descrever o direito de forma puramente factual e livre de valores (value-free), mas que também precisa dispor de uma sólida concepção normativa sobre a ação humana (FINNIS, 2011b, p.418). Na verdade, essa concepção normativa será o fundamento orientador de todo processo descritivo. Para Finnis, a ciência social descritiva é um projeto viável e legítimo, e deve certamente fazer parte da metodologia das investigações práticas. No entanto, para a formação crítica de seus próprios conceitos, tal projeto depende de considerações exclusivamente normativas (Ibidem, idem). A "formação crítica de seus próprios conceitos" significa a

454 Tanto esta quanto a próxima seção são reproduções quase literais de uma parte do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, a qual foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) em 2015, sob o título: "Da lei natural como fundamento supramoral da ação humana em John Finnis: considerações sobre metodologia, teoria normativa e aspectos fundacionais".

generalização dos dados factuais observados e descritos – não uma generalização por mera ocorrência e repetição (como no caso do método indutivo utilizado pelas ciências da natureza), mas pela subsunção a princípios gerais e normativos.

Sem tal fundamentação normativa, não se poderia, pois, chegar a nenhum "conceito" ou "teoria geral" que fundamentasse e justificasse as práticas humanas – e tudo que teríamos seria apenas uma "conjunção de lexicografia com história local" (FINNIS, 2007a, p.18). Além do mais, dada a pluralidade de opiniões sobre os costumes e práticas humanas, o mero fato de enumerá-las parece não fornecer nenhum critério para decidir entre elas; mais especificamente, parece não fornecer nenhum critério justificado para escolher uma perspectiva específica na descrição.

Finnis alega (2007a, p.18) que a filosofia jurídica, e mesmo a ciência social puramente descritiva, almejam ser mais do que mera "conjunção de lexicografia com história local". Pois: "Até mesmo a inclusão de itens numa lista requer algum princípio seleção." (Ibidem, idem); de modo que o teórico social, inevitavelmente, tem de se utilizar de algum conjunto de tipos e noções gerais para poder organizar, especificar, descartar, etc., os dados que seleciona. Do contrário, como ele poderia decidir qual perspectiva é mais relevante para descrever um determinado assunto e, assim, o que será considerado periférico e central no interior do mesmo?[455]

Em verdade, o que o método de Finnis busca é acomodar tanto a descrição quanto a avaliação, em vista de fornecer uma explicação e compreensão da ação humana que seja o mais completa, consistente e satisfatória possível. Ora, essa

455 A distinção entre o que é periférico e central é fundamental na metodologia de Finnis. Essa distinção opera através da noção aristotélica de "significado focal", um dispositivo que serve para distinguir aquilo que é central em um assunto daquilo que é periférico ou constitui alguma extensão atenuada ou corrompida do mesmo (centralmente considerado). Ou seja, o significado focal serve para determinar os casos centrais e os casos secundários/periféricos de um assunto. O ponto chave desse método é, evidentemente, descobrir os tipos de razão que determinam o que é central em um assunto. No caso da ação humana, o que o teórico deve saber é o que a ação reta, razoável realmente é. Não obstante, uma das vantagens desse método é que ele permite uma elucidação dos casos centrais através dos casos corrompidos ou periféricos (FINNIS,

explicação e compreensão têm como ponto de partida a própria ação humana (cujo fundamento é normativo, e está nos bens humanos básicos), e não a definição da natureza humana ou a descrição de fatos sociais. No entanto, tal compreensão normativa da ação e do bem humano acaba implicando em uma concepção sobre as características de ser um humano (sua natureza)[456]; e essa implicação, por sua vez, é respaldada por uma vasta gama de dados empíricos fornecidos pelas ciências sociais descritivas. Assim, há uma conexão incontornável entre a tarefa descritiva e a tarefa avaliativa em filosofia prática. Conforme diz Finnis:

> Existe então uma interdependência mútua, embora não exatamente simétrica, entre o projeto de descrever os assuntos humanos por meio de uma teoria e o projeto de avaliar as opções humanas com o propósito de agir, pelo menos remotamente, de modo razoável e bem. As avaliações não são absolutamente deduzidas das descrições; mas é improvável que aquele cujo conhecimento dos fatos da situação humana é muito limitado julgue bem discernindo as implicações práticas dos valores básicos. Da mesma forma, as descrições não são deduzidas das avaliações; mas, sem as avaliações, não se pode determinar que descrições são realmente esclarecedoras e significativas" (FINNIS, 2007a, p.31).

"Não exatamente simétrica" porque, conceitualmente, a tarefa avaliativa é mais fundamental, e porque não sabemos de antemão se nossa investigação se iniciará, procederá ou terminará de forma majoritariamente descritiva ou normativa.

2007a, p.23-30).

456 Portanto, embora o jusnaturalismo não parta de descrições da natureza humana, seus princípios elucidam o que a natureza humana é. Isso porque, uma vez que os bens humanos básicos dizem respeito às capacidades humanas, o conhecimento dos mesmos implica em um conhecimento da natureza humana. Em verdade, Finnis defende que uma descrição completa da ação humana só será possível se as teorias descritivas levarem em conta os princípios normativos que conduzem a bens humanos básicos (FINNIS, 2012, p.20). Com efeito, temos então duas proposições gerais, a saber: (i) a filosofia moral não tem a natureza humana como um ponto de partida, mas como um ponto de chegada; (ii) as teorias descritivas dependem de considerações normativas para ser completas.

Algumas considerações sobre as investigações descritivas

As descrições podem ser obtidas através de diversos tipos de investigações, por exemplo: pela história, pela antropologia, pela sociologia, pela ciência política, pela psicologia, pela economia e pelas experiências práticas "pré-filosóficas". A ideia básica de Finnis é que os fatos funcionam como "lembretes" (*reminders*) sobre as oportunidades e experiências humanas. Esses fatos dizem respeito à experiência prática e à linguagem. No primeiro caso, eles são sistematizados especialmente pelas ciências descritivas; no segundo, são organizados pela filosofia moral descritiva (metaética)[457]. Analisemos brevemente ambos os casos, começando pelas experiências pré-filosóficas (que podem ser instâncias de ambos).

Parece que encontramos lembretes das oportunidades humanas nas ideias genéricas que, de uma forma ou de outra, todos aceitam ou poderiam aceitar. Finnis reflete sucintamente sobre esse tema no final do primeiro capítulo de Fundamentos de ética, quando faz menção ao fato de Aristóteles apelar esporadicamente para o que "todos diriam" ou "todos escolheriam", ou ao que "ninguém diria" ou "ninguém escolheria". Alguns exemplos separados por Finnis (2012, p.18) com base em Aristóteles são: *Ninguém escolhe possuir todo o mundo se, primeiramente, tiver que se tornar outra pessoa*. A pessoa deseja isso apenas se for sob a condição de ser aquilo que ela é (EN IX, 4: 1166a1922); *Ninguém iria escolher ter todo o mundo sob a condição de estar sozinho* (EN IX, 9: 1169b17; VIII, 7: 1159a9-11).

Não é que o grego antigo defenda que as posições filosóficas necessitam do apoio da multidão. Em verdade, Aristóteles adverte que as questões sobre o bem humano não devem partir da opinião da multidão (EN I, 4: 1095a22;5: 1095b 14-22). Conforme Finnis (2012, p.17), o apelo ao que "todos diriam" ou "ninguém escolheria", é, ao contrário, em vista de duas coisas, a saber: "[...] de promover ou lembrar (àqueles participantes atuais do questionamento) primeiramente nossa experiência pré-filosófica (e a dos outros) e, em segundo lugar, a nossa compreensão prática pré-filosófica do(s) bem(s) (e a dos outros)."

457 É claro que essa divisão é meramente analítica, pois experiência prática e linguagem estão entrelaçadas e não podem ser dissociadas.

Finnis admite que a nossa experiência e compreensão pré-filosóficas dos bens humanos se cristalizam na linguagem do louvor e da culpa. Entretanto, o autor adverte que isso não deve servir de motivação para reduzir a ética a uma análise da linguagem moral (metaética). Antes, aquelas experiências e percepções pré-filosóficas dos bens humanos básicos importam na medida em que (também enquanto fatos da nossa linguagem moral) nos ajudam a lembrar ou vislumbrar as oportunidades genuinamente humanas disponíveis a todos (certos estados de coisas que são desejáveis para as pessoas em geral), podendo assim iluminar ou cooperar na posterior compreensão filosófica dos bens humanos básicos da lei natural (FINNIS, 2012, p.17-18).

As experiências pré-filosóficas são, de fato, bastante úteis para uma compreensão mais imediata sobre certas realidades e fatos gerais a respeito do bem humano. Mas existe um nível de "lembretes" mais sistemático, cujo apelo é parte fundamental da metodologia jusnaturalista, a saber: as ciências sociais descritivas. Em Lei Natural e Direitos Naturais, é notável o diálogo que John Finnis faz com a antropologia a fim de trazer à tona alguns fatos/lembretes sobre a influência dos bens humanos básicos na cultura humana. Há um trecho notório onde Finnis lista alguns desses fatos/lembretes que vale a pena ser citado:

> Todas as sociedades humanas demonstram uma preocupação com o valor da vida humana; em todas, a autopreservação é aceita, em geral como um motivo apropriado para a ação, e em nenhuma delas o homicídio é permitido sem alguma justificativa bem definida. Todas as sociedades humanas encaram a procriação de uma nova vida humana como, em si mesma, uma boa coisa, a menos que existam circunstâncias especiais. Nenhuma sociedade humana deixa de restringir a atividade sexual; em todas as sociedades existe alguma forma de proibição de incesto, algum tipo de oposição à promiscuidade ilimitada e ao estupro, alguma preferência por estabilidade e permanência nas relações sexuais. Todas as sociedades humanas demonstram preocupação com a verdade por meio da educação dos jovens em questões não apenas práticas (e.g., evitar o perigo), como especulativas ou teóricas (e.g., religião). Os seres humanos, que só sobrevivem à infância quando são bem cuidados, vivem em sociedade, ou às margens de

> alguma sociedade que invariavelmente se estende para além da família nuclear, e todas as sociedades demonstram favorecer os valores da cooperação, do bem comum acima do bem individual, da obrigação entre os indivíduos e da justiça dentro dos grupos. Todas conhecem a amizade. Todas têm alguma concepção de meum e tuum, direito à propriedade ou patrimônio, e de reciprocidade. Todas valorizam o jogo, sério e formalizado, ou informal e recreativo. Todas tratam o corpo dos membros mortos do grupo de algum modo tradicional e ritual que é diferente do modo como descartam o lixo. Todas demonstram interesse por poderes ou princípios que devem ser respeitados por serem sobre-humanos; de uma forma ou de outra, a religião é universal[458].

Essa gama de dados empíricos indica que, de algum modo, toda a cultura humana é permeada por algum tipo de preocupação que evidencia um bem humano básico. No entanto, ainda que haja um amplo reconhecimento sobre o bem humano e sobre a necessidade de ser razoável para preservá-lo, ainda assim há uma variação interpessoal e cultural tanto em relação ao tratamento subjetivo que as pessoas dão aos bens quanto em relação às normas que se seguem deles. É possível que uma cultura enfatize mais, por exemplo, as obrigações morais relacionadas ao bem da religião (talvez por estimar mais esse bem subjetivamente) do que aquelas relacionadas com o bem humano básico do conhecimento. Como reconhece Finnis:

> A adequada reflexão sobre a estrutura complexa da razoabilidade prática – com os vários princípios intermediários, quase-metodológicos, os quais mediam os princípios práticos básicos e as normas morais totalmente específicas – sugere que a variação interpessoal e cultural na formulação e no reconhecimento das normas morais é precisamente o que deve ser esperado (FINNIS, 2012, p.77).

Infelizmente, isso também inclui a possibilidade e mesmo a instituição de práticas irrazoáveis. Parece possível, por exemplo, que uma dada sociedade

458 FINNIS, 2007a, p.89. É importante ressaltar que essa lista de dados é apoiada em uma série de estudos antropológicos, os quais Finnis menciona no final do capítulo em que trata do tema. Para esses dados, ver especialmente o capítulo IV da Segunda Parte de Lei Natural e Direitos Naturais, cujo título é "Outros valores básicos".

tenha um ótimo sistema educacional (o que significa um reconhecimento do valor do conhecimento) ao mesmo tempo em que é negligente com o cuidado de bibliotecas públicas (o qual pode ser justificado mediante o mesmo bem do conhecimento). Esses casos mostram que a descrição sozinha não basta para compreender os bens humanos básicos – precisamos sempre de uma teoria normativa de fundo para que nossa explicação seja coerente e consistente.

Seja como for, os fatos observados podem demonstrar pelo menos alguma compreensão genérica ou incipiente dos bens humanos básicos. Por exemplo: existem ainda muitas culturas e sociedades que permitem o assassinato apenas em rituais religiosos (e não a qualquer tempo); embora circunscrito em uma prática irrazoável, esse regramento evidencia uma estima pelo bem humano básico vida. De fato tal estima não é seguida com uma razoabilidade completa, mas bastante parcial. Todo modo, esse fato geral conta como um dado deveras relevante para a reflexão moral.

Considerações finais

Tentei elucidar as razões pelas quais a normatividade prática deve ser considerada o elemento justificacional mais básico de qualquer teoria prática. Isso não exclui, contudo, o apoio das ciências puramente descritivas. Tal ressalva foi também, portanto, outro objetivo importante desde trabalho. Essas duas constatações levam, como vimos, à ideia geral de que há uma interdependência mútua, embora não exatamente simétrica, entre a tarefa descritiva e a tarefa normativa em filosofia prática. A observação sobre tal relação não ser "exatamente simétrica" aponta, pois, diretamente para o caráter contingente da prática humana, o que foi percebido por Aristóteles há mais de dois mil anos atrás. De fato, não podemos esperar muita simetria e exatidão nos assuntos práticos. Todo modo, Aristóteles não deixou de reconhecer que a ética depende de um "discurso geral" (EN II, 2). Esse discurso geral, conforme tentei elucidar, não pode ser ignorado ou menosprezado pelos teóricos descritivos, sejam eles quais forem (sociólogos, antropólogos, juristas, metaéticos, etc.). Pois, assim como não podemos nos esquecer do papel fundacional do domínio

normativo em filosofia prática, também não podemos cair em reducionismos sobre a ação humana. A investigação prática não é um empreendimento tão simples quanto muitos gostariam. Investigar a ação humana é, com efeito, investigar a própria alma humana, com seus desejos, diretivas, aspirações, etc. Assim, se não pudermos ser honestos e "realistas" com relação a esse empreendimento, parece que dificilmente poderemos ser honestos e realistas com relação à nossa própria humanidade, com relação a nós mesmos.

Referências bibliográficas;

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Edição bilíngue, 9 vol. Diversos tradutores. São Paulo: Loyola, 2001.

BARNES, Jonas. The Complete Works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FINNIS, John. Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory. Oxford: Oxford University Press, 1998.

FINNIS, John. Lei Natural e Direitos Naturais. trad. Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007a.

FINNIS, John. Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. trad. Leandro Cordioli. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007b.

FINNIS, John. Reason in Action. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

FINNIS, John. Natural Law and Natural Rights. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

FINNIS, John. Fundamentos de ética. trad. Arthur M. Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

GRISEZ, Germain. "O Primeiro Princípio da Razão Prática: Um comentário à Summa Theologiae, 1-2, Questão 94, artigo 2". Trad. Jose Reinaldo de Lima Lopes. v.3, n. 2I 1.179-218 JUL-DEZ 2007, p.168-201.

HUME, David. Tratado da Natureza Humana. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2009.

LISSKA, Anthony. Aquinas's Theory of Natural Law. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PAPINEAU, David. Naturalism. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>.

A FALÁCIA NATURALISTA: NEM UMA FALÁCIA, NEM SOBRE NATURALISMO

Luca Igansi[459]

Um dos temas mais tratados em textos de ética e metaética a partir do início do século XX é, sem dúvida, o do problema da *falácia naturalista*[460]. G. E. Moore, seu autor original, exerceu uma das mais significativas influências sobre a ética analítica contemporânea. Dos realistas mais radicais aos não-cognitivistas, a grande maioria das teorias éticas de hoje se referem de alguma forma e em algum grau às obras de Moore: de acordo com a entrada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de *Moore's Moral Philosophy*, Moore foi responsável por influenciar com força desde o campo da arte com sua defesa do valor intrínseco da estética, passando pelo positivismo lógico e neoaristotelianismo até o recente fortalecimento do intuicionismo e não-cognitivismo (HURKA, 2010, p.13-16; DALL'AGNOL, 2005, p.356). Mas por mais conhecido que seja o autor e seu argumento da falácia naturalista, não apenas são notáveis as diferenças nas interpretações de cada autor, como também do próprio Moore em sua mais citada obra quanto ao uso desta expressão, o *Principia Ethica*; que como Dall'Agnol frisa: "Segundo o Index do Principia, há 23 contextos em que a expressão ocorre no livro e, de acordo com Rohatyn (1987, p.20), com 12 sentidos diferentes" (DALL'AGNOL, 2005, p.150).

Não é difícil imaginar a razão de tamanha discordância. Churchland (2008), assim como Brito (2010) e Hurka (2010) colocam que a falácia naturalista é o mesmo que o argumento da questão-em-aberto (*open-question argument*). Brito

459 Mestre em Filosofia (UNISINOS).

460 Do original em inglês naturalistic fallacy foram feitas diferentes traduções como "falácia naturalista" e "naturalística". A fim de consistência, me utilizarei apenas da primeira.

ainda vai além e coloca que este último argumento de Moore é apenas um desenvolvimento da famosa Lei de Hume – embora com intentos um pouco dissonantes -, na passagem em que Hume demonstra estranheza e falta de conexão entre o uso de *ser* e *dever* [ser]; ponto que *e.g.* Sayre-McCord (2012) concorda, mas sem se comprometer com a nomenclatura de falácia naturalista. Dennett (1995) ainda confunde a nomenclatura do argumento mooreano com a Lei de Hume afirmando que a última é a formulação de Moore no Principia; e apresenta uma crítica similar a de Churchland no início de seu livro – embora ela, por sua vez, saiba diferenciar o argumento de Hume do de Moore.

Vou me aprofundar nestes argumentos na próxima seção, assim como procurarei apresentar e esclarecer quais usos são coerentes com a proposta original. Farei grande uso da exposição de Darlei Dall'Agnol quanto à teoria mooreana, em suas críticas e defesas como apresentadas em sua obra *Valor Intrínseco* (DALL'AGNOL 2005). Após tal análise, procurarei investigar sua relação com a posição de Hume, para então brevemente analisar o escopo de ação deste tal argumento.

O Contexto do Argumento

O objetivo de Moore ao apresentar sua obra Principia Ethica era o de salientar o caráter sui generis do estudo da Ética, através do estabelecimento de que o bom enquanto valor intrínseco[461] era indefinível. É um marco do início do século XX, influência-mor da ética contemporânea, por seu intento metaético de colocar como objeto da ética – com objetivo semelhante ao de Kant em seu Prolegomena, porém com foco na ética em lugar da metafísica (MOORE 1959, p.IX) –, não *quais* são as coisas boas, mas sim *o que é bom em si mesmo* (MOORE 1959 §13 ¶3). Como ele mesmo coloca:

> I have endeavoured to write Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific. I have endeavoured to

461 Doravante vou me referir à interpretação de bom enquanto valor intrínseco apenas como bvi, conforme Dall'Agnol, dessa forma o diferenciando de qualquer outro uso.

> discover what are the fundamental principles of ethical reasoning; and the establishment of these principles, rather than of any conclusions which may be attained by their use, may be regarded as my main object (MOORE, 1959, p.IX).

Segundo o autor, há uma miríade de coisas que podem ser chamadas de boas, mas a Ética está preocupada sumariamente com aquelas referentes ao que é *certo* ou *errado* (§1¶1, §2 ¶1). Assim ele busca identificar dois aspectos principais de sentenças normativas (p. VIII-IX), ou seja, referenciais a normas e regras de cunho moral: que (i) possuem apofanticidade insulada, ou seja, cada caso é específico e independe de provas (aspecto não-moral), e (ii), a evidência para o dever moral (*moral ought*) é intuitiva, ou seja, auto-evidente assim como causal quanto à ação em questão – o que também implica sua objetividade (MOORE 1959 p.IX, HURKA 2010, p.1-2). Assim, é impossível para a ética ou qualquer ciência exaurir todas as instâncias em que ocorre o uso de b_{vi}, assim como identificar b_{vi} com qualquer estado-de-casos em particular. Esta perspectiva acaba por atribuir a característica que define o diferencial do objeto e do modo de estudo da ética: a indefinibilidade do b_{vi}.

O b_{vi} entendido assim por Moore é então um objeto simples, que pode constar em muitos sistemas holísticos associando-se a outras coisas. Portanto, claramente para o autor, identificar b_{vi} em um juízo analítico é cometer um erro, assim como querer explicar o conceito de *amarelo* ou qualquer outra cor: enquanto, nas ciências, podemos explicar o que é o conceito *cavalo* descrevendo suas partes individuais, com as cores isto não acontece: é uma experiência subjetiva que simultaneamente é causal a uma experiência empírica e, portanto, objetiva. Da mesma forma se dá o b_{vi}, como o *valor intrínseco* que determinadas coisas apresentam, ou seja, estados-de-casos bons por si mesmos, independentes de quaisquer outros objetos ou outras coisas boas[462].

462 Dall'Agnol apresenta um problema na diferente interpretação entre a noção de valor intrínseco como Moore o apresenta como dele per se ou pendendo mais para uma interpretação aristotélica. Não vou entrar neste debate, vou apenas partir da concordância com a posição de Dall'Agnol, em que a perspectiva aristotélica "fornece um esquema conceitual capaz de levar a uma análise mais plausível de valor intrínseco" (2005, p.16).

A partir dessa posição, Moore apresenta a célebre formulação à qual outros autores frequentemente se referem ao tratar da falácia naturalista:

> It may be true that all things which are good are also something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other, but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the naturalistic fallacy [...] (MOORE 1959, §10 ¶3).

Mas como vimos, este é apenas um dos usos do termo *falácia naturalista* que Moore faz através de sua obra. A primeira e mais comum interpretação desta passagem é associada diretamente com o chamado *argumento da questão-em-aberto*, que, como vimos, por si só é como muitos autores resumem a crítica de Moore ao naturalismo, alguns reduzindo a falácia naturalista a este argumento. Acompanhando Dall'Agnol, apresentarei que tal perspectiva é equivocada, e o argumento no mínimo inútil, mas que não deve ser tomado como o argumento da falácia naturalista. Vou então, posteriormente, apresentar uma formulação aceitável desta e mostrar qual sua relação com o problema do ser/dever em Hume no conhecido argumento da *Lei de Hume ou guilhotina de Hume*.

É importante fazer uma breve colocação acerca da intenção de Moore quanto a sua investigação ética. Uma das interpretações errôneas da proposta da falácia naturalista é a de supor que o autor se compromete com uma teoria platônica da moral. O debate acerca deste tema vai além do escopo deste trabalho, então a fins práticos adotarei a perspectiva de Dall'Agnol. Dall'Agnol coloca que isto não se segue porque o termo naturalista conforme empregado por Moore faz referência a objeto natural, e não à teoria naturalista *per se*. O comprometimento com a veracidade dos juízos morais faz referência ao seu valor intrínseco, e não à existência do b_{vi} enquanto uma entidade, científica ou metafísica. Isto é uma consequência das observações de Moore que apontei acima, a partir da autonomia da ética dado o caráter *sui generis* dos juízos de

caráter ético (cf. HURKA p.1, MOORE 1956 caps. 1 e 2, DALL'AGNOL 2005[463]), onde se sucede que $b_{vi,}$ enquanto termo bom no sentido ético, nada mais é do que um operador lógico apofântico de sentenças morais.

1.1.1- Uma Questão em Aberto?

Durante esta defesa da indefinibilidade de b_{vi}, Moore apresenta *o argumento da questão-em-aberto* (*open-question argument*), que como vimos acima, muitos identificam como a falácia naturalista *per se*. A primeira instância da ocorrência do termo *questão-em-aberto* se dá em §14 ¶5 do Principia, em que o autor coloca que ao definirmos um termo (no caso, o b_{vi}) mediante um juízo analítico de identidade onde *o próprio significado da palavra o decide; ninguém pode pensar de outra forma exceto por uma confusão*. Isto se dá pois se pensa de tal termo que *não é uma questão aberta*, ou seja, não está aberto a questionamentos: é uma questão fechada como *todo solteiro é não-casado*; não há sentido em perguntar se *todo solteiro é não-casado* pois o significado do sujeito está contido no predicado, e vice-versa. Porém isto não pode ocorrer na ética, pois independentemente do que quisermos definir – o que é b_{vi}, o que *desejamos desejar*, etc. – sempre obteremos uma questão em aberto: a expressão *o prazer é bom, e.g.*, sempre dá margem para perguntarmos com sentido *é o prazer, afinal, bom*?, claramente mostrando que não é o mesmo caso de se perguntar *é o prazer, afinal, prazeroso*?, denunciando assim a ausência de analiticidade do juízo. Assim, o que é "bom, por definição, não significa nada que seja natural; e é logo sempre uma questão em aberto se qualquer coisa natural é boa"[464].

463 Dall'Agnol dedica a seção 5.1 de sua obra em específico para refutar a necessidade de uma teoria ontológica realista para explicar o realismo dos juízos morais conforme a teoria de Moore. Não vou entrar no mérito específico do tema no momento, mas é suficiente dizer que o autor coloca Moore como um conceitualista com fortes influências kantianas e aristotélicas.

464 MOORE 1956, §27 ¶3. "Good does not, by definition, mean anything that is natural; and it is therefore always an open question whether anything that is natural is good" (tradução nossa).

Uma das críticas mais comuns contra este argumento remete ao problema de definição *per se*. Prinz resume o problema com o seguinte argumento, colocando que "*[s]ince Moore's time, philosophers have come to recognize the existence of a posteriori identities—metaphysical facts that cannot be discovered through conceptual analysis*" (PRINZ, 2007a, p.39). Alguns dos autores que apresentam esta crítica além de Prinz são Hurka (2010), Dall'Agnol (2005), Lenman (2013), Sturgeon (2006), e, até certo grau, Churchland (2008). Todos concordam que certas identidades ontológicas de objetos não são sinonímias, podendo ser empiricamente (*a posteriori*) descobertas, como *e.g., água* poder ser denominada como H2O, calor como *movimento molecular* e assim por diante. Churchland (p. 186-190) e Sturgeon (p.96-100) levam adiante em que isto seria característico do discurso científico; e o entendendo como discurso principal das teorias naturalistas, assim também o seria, em algum grau, para o naturalismo moral. Outro lado desta crítica seria o que Hurka denomina como o *paradoxo da análise* (2010, p.2-3), onde ao levarmos o argumento da questão-em-aberto a sério resultaria que, num legítimo espírito de Wittgenstein em seu *Tractatus*, as únicas definições possíveis seriam tautológicas, e, portanto, inúteis. Sturgeon e Dall'Agnol, assim como em parte Churchland, concordam com esta posição, e apontam também que para a linguagem comum (não somente a científica) isto seria um problema, dado seu caráter dinâmico; e.g. chamar um grande amigo de *irmão*, como ocorre informalmente no cotidiano, não comprometerá a definição de nenhum termo envolvido, assim como diferentes usos de *banco*, como para sentar, retirar dinheiro ou de um rio, não implica que o termo banco seja indefinível – o que Sturgeon chama de *falsos negativos* (2006, p.96-98, cf. também DALL'AGNOL, 2005, p.127).

Algumas outras críticas são como a do não-cognitivismo em geral, como aponta Sayre-McCord, que simplesmente não se comprometem à apofanticidade dos juízos morais, enaltecendo seu mero intento em expressar uma emoção, aprovação, etc.[465] Sturgeon possui uma agenda não-cognitivista em sua argumentação, mas ainda assim chega ao ponto de refutar o argumento

465 A ironia de muitos autores não-cognitivistas naturalistas, emotivistas e afins terem utilizado o argumento da questão-em-aberto para justificar suas posições também é notada por vários autores.

mooreano colocando que b_{vi} pode inclusive não ser reduzido a conceitos naturais, mas isto não significa que ele não seja *per se* natural (2006, p.97-100). Ele não se compromete com um realismo moral pois mesmo o discurso científico depende de uma comunidade científica, que por sua vez está sujeita a uma série de fatores que tornam impossível uma objetividade em qualquer grau de juízos morais. Dall'Agnol invoca também que aparentemente o único motivo de Moore aceitar este argumento em primeira instância foi por já partir do pressuposto que b_{vi} era indefinível, cometendo assim uma falácia de *petitio principii*. Churchland, apesar de não parecer diferenciar *a posteriori* de *a priori,* apresenta um argumento interessante, fruto de seu eliminativismo materialista, em que o que é *intuicional*, assim como o que é *valor*, é necessariamente dependente de nosso funcionamento neurológico: damos valor às coisas e intuímos seu *valor intrínseco* dada nossa configuração neurológica, fruto de nossa genética e ambiente (experiência) em um paradigma evolutivo de seleção natural: *our perceptions are permeated with value* (CHURCHLAND, 2008, p.189) – embora ela deixe claro não querer comprometer-se com teoria normativa alguma. Além das várias teorias das já supracitadas, há uma série de outras críticas realizadas, mas acredito que por ora estas sejam suficientes para ilustrar os ataques posteriores a Moore quanto a este controverso argumento e algumas considerações sobre tais. Mas talvez, por fim, além de todas as críticas realizadas por diversos autores desde a formulação do argumento original, talvez a mais importante ainda seja a do próprio Moore no prefácio de sua segunda edição do *Principia*. Conforme apontam Dall'Agnol (2005, p.133) e Hurka (2010, p.7) a indefinibilidade do bom não é central para seu argumento; aparentemente influenciado por Russell e seus outros debatedores contemporâneos (Brentano, Sidgwick, etc.). Desta forma torna-se evidente não apenas que *o argumento da questão-em-aberto* é irrelevante para o argumento mooreano, como também – o que é mais importante para nós neste momento –, que não é central para seu argumento da falácia naturalista, uma vez que no mesmo prefácio ele ainda continua defendendo esta posição apesar de não se comprometer com a indefinibilidade do b_{vi}. De uma forma mais geral, Dall'Agnol enfatiza que "uma teoria não depende substancialmente das definições que ela apresenta" (2005, p.129).

Todavia, o argumento da questão-em-aberto tem alguma utilidade, como Prinz e Dall'Agnol reconhecem. Embora seja inútil para refutar qualquer teoria, Dall'Agnol coloca que "talvez o que [este argumento] possa fazer é desempenhar uma função heurística levando à redefinição de certos termos que não estão bem definidos" (2005, p.133). Prinz também reconhece um valor epistemológico ao argumento:

> Open-question arguments cannot establish metaphysical conclusions, but they can establish conceptual conclusions. If it is an open question whether some natural property N is good, then the concept of N cannot be part of the concept of goodness. Were there a conceptual link between the two, the question would be closed (PRINZ, 2007, p.39).

Não vou adentrar neste momento na teoria de Prinz, mas a título de ilustração é suficiente dizer que ele usa desta linha de raciocínio para defender seu *sentimentalismo construtivista*, onde juízos morais são frutos da relação conceitual entre nossas emoções (aspecto fisiológico/natural) e nossa comunidade moral (aspecto cultural), de modo a provar que – ao contrário de Mackie – todo juízo moral é verdadeiro, embora necessite de uma comunidade moral para seu critério de veracidade e aceitação.

Assim estabelecemos que o argumento em questão não somente é inválido – ou como muitos autores colocam jocosamente, após termos *fechado o argumento da questão-em-aberto* –, mas também mostramos que ele não constitui o que Moore intentava apresentar como falácia naturalista. Reitero aqui o que coloquei acima: apesar daqueles autores terem com sucesso refutado o argumento da questão-em-aberto, a falácia naturalista continua intacta, e, portanto, estão fundamentalmente errados e lutam contra sombras. Faço das palavras de Rohatyn as minhas: "a influência fenomenal do argumento da 'questão-em-aberto' de G. E. Moore na metaética do século XX não é merecida" (ROHATYN *apud* DALL'AGNOL, 2005, p.133).

Na próxima seção irei proceder para a formulação do item central deste artigo, o argumento da falácia naturalista conforme Moore a entende, assim

como posteriormente relacioná-lo ao argumento conhecido como Lei de Hume, frequentemente associado com o primeiro na literatura sobre o tema.

1.1.2- A Falácia Naturalista

> Não há na história da filosofia um nome pior elaborado que o da falácia naturalística.
>
> – DALL'AGNOL, 2005

Conforme exposto nas seções anteriores, não apenas há uma miríade de interpretações de vários autores acerca da f*alácia naturalista* como há também na leitura do próprio Moore . Felizmente, no documento encontrado e publicado postumamente conhecido como o *Prefácio à Segunda Edição* para sua obra *Principia Ethica* (MOORE, 1993, p.1-33), o autor delineia três pontos principais do objetivo que possuía com o uso do termo, a saber[466]:

(i) ou quando se confunde B com um predicado do tipo a ser definido;

(ii) ou mantendo que ele é idêntico a tal predicado;

(iii) ou fazendo uma inferência baseada em tal conclusão.

Como vimos acima ao início da seção 1.1, devemos entender B aqui (no original G) como $b_{vi,}$ no sentido que o autor coloca (MOORE, 1993, p. 4-5) como relacionado ao *certo* e *errado* mais do que tudo, e não no sentido trivial – ou segundo Dall'Agnol, "refere-se assim ao valor intrínseco de algo" (DALL'AGNOL, 2005, p.152), como ele utiliza com o termo b_{vi} e como uso aqui b_{vi} –, que é t*he sense which is of the most fundamental importance for Ethics* (MOORE, 1993, p.5).

Dall'Agnol procederá para traduzir estas diretrizes para uma terminologia lógica mais atualizada, generalizável e aplicável. Desta forma, ele identifica o item (i) como um *Erro Categorial* (EC), o item (ii) como um *Caso de Identificação Equivocada* (CIE) e o (iii) como um *Erro Inferencial* (EI) – o qual

466 # DALL'AGNOL 2005 p.151.

relacionará posteriormente com a *lei de Hume* –, o único que seria uma *falácia* propriamente dita.

A primeira formulação, (i) como Erro Categorial, consiste em associar tipos lógicos diferentes, ou seja, tomar uma classe como membro de si mesma. Baseado em Ryle, Dall'Agnol (2005, p.153) esclarece que é como procurar a *Universidade* em prédios específicos de um campus, ou afirmações como *o número 7 é verde*. Este erro implica lógica e conceitualmente, como é muito claro, em proposições absurdas sem sentido, pois uma classe e seus membros constituem tipos lógicos diferentes.

No segundo item temos (ii) o Caso de Identificação Equivocada, que é semelhante ao anterior, mas constitui uma confusão entre objetos de categorias diferentes ou de diferentes objetos naturais. Isto varia desde confundir uma pessoa com outra no cotidiano até dizer que B *é idêntico ao prazer*: o objetivo aqui é mostrar que b_{vi} é um tipo único, e segue a linha de raciocínio original de Moore de que o b_{vi} é indefinível. Vimos que isto é um tanto problemático[467] pela fraqueza do argumento da questão-em-aberto e falta de necessidade de compromisso com a indefinibilidade de $b_{vi;}$ mas Dall'Agnol aponta que há um dos sentidos que Moore apresenta em seu segundo prefácio que é proveitoso para a análise metaética: "tal e tal está identificando B com algum predicado *natural* ou *metafísico*" (MOORE 1993 p.16, grifo do autor). É importante salientar que "natural" como o autor entende neste contexto específico possui três usos: (a) como do domínio das ciências (biologia, psicologia, antropologia, ciências sociais, etc.), (b) como instinto como antônimo de escolha e (c) como "*normal*", "comum."

Por fim, temos o terceiro caso, (iii) como Erro Inferencial. Talvez a única instância do argumento que possa ser denominado como "falácia" per se (ainda que numa concepção mais abrangente que tradicionalmente na lógica), uma vez que consiste na análise de um argumento de forma a identificar se alguma das premissas utilizadas para inferir a conclusão em questão cometeu algum dos outros dois erros que constam acima. Ou seja, o problema não é a inferência,

467 # Para maiores informações quanto ao problema de "definição" em Moore, cf. a obra de Dall'Agnol utilizada no presente trabalho, assim como a seção anterior.

como numa falácia tradicionalmente entendida, mas no absurdo que estaria em uma ou mais premissas influenciando, assim, uma conclusão igualmente absurda. Então, "[a]ssim como de uma contradição tudo se segue, de uma premissa absurda nada se segue" (DALL'AGNOL, 2005, p.158).

1.1.3- O Problema do Ser-Dever

Nesta última definição da falácia naturalista entra a relação com a famosa Lei de Hume, o problema do ser-dever. Esta é outra posição que possui certa variedade de interpretações, mas desta vez é pela escassez de informações que jaz na fonte original em Hume. A famosa passagem que originou o igualmente conhecido argumento é a seguinte:

> In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it (HUME, 1739-40, 3.1.1.27, grifos do autor).

Adriano Brito (2010) pode ter errado em sua interpretação da falácia naturalista como o argumento da questão-em-aberto em Moore, ou ainda de relacionar o último com o supracitado argumento humeano; mas ele está certo ao menos em focar no argumento humeano para tratar da falácia naturalista. Ele delineia o argumento afirmando que Hume

> aponta que a dedução de deveres a partir de premissas formuladas com elementos factuais não é válida e isso está de acordo com sua tese fundamental de que as distinções morais não são percebidas pela razão e não são distinções de objetos. Ora, por essa razão, juízos morais não podem ser verdadeiros ou falsos, no sentido lógico usual desses termos. Na verdade, eles não são juízos descritivos, mas avaliativos. (BRITO, 2010, p.220).

Ou, como Sayre-McCord sucintamente coloca, "every valid argument for an evaluative conclusion either includes or presupposes some evaluative premise. And, as a result, there is no value neutral argument for an evaluative conclusion" (SAYRE-MCCORD, 2012, p.6). Dall'Agnol segue esta linha de interpretação afirmando que a única interpretação correta deste argumento humeano é que

> [j]ulgamentos éticos (sejam valorações ou enunciados normativos) são categorialmente distintos das descrições. Identificar fatualidade com normatividade é um erro categorial, pois elas possuem diferentes propriedades (DALL'AGNOL, 2005, p.180).

Assim percebemos que *per definitionem* a Lei de Hume está incluída na formulação geral de falácia naturalista proposta por Dall'Agnol conforme vimos anteriormente, embora seja insuficiente para compreender sua totalidade de abrangência. Vale ressaltar aqui a dissonância vital de paradigma entre Moore e Hume: o primeiro possui intentos de desenvolver uma teoria ética acerca do valor de cunho antirreducionista, enquanto o segundo deseja apontar falta de causalidade entre enunciados morais descritivos e prescritivos.

Brito apresenta e critica algumas formulações de tentativas de superação deste problema como presentes em McIntyre, Zimmerman e Searle. McIntyre formula que quando há uma proposição factual referente ao "querer", ela se refere ao que é um consenso sobre um interesse comum baseado numa natureza comum humana, e deste segue-se um dever de que tal seja realizado: um dever que surge de nossa natureza factual. A crítica é óbvia, pois por mais que se estabeleça que há valor moral na vontade, o dever "envolve um elemento

normativo que não aparece na frase constatativa sobre a vontade geral" (BRITO, 2010, p.221). Uma crítica semelhante se segue com Zimmerman, que formula que um dever segue-se de um fato toda vez que "é" possa ser intercambiável com "deve" em uma proposição, há nesta uma obrigação concomitante com o desejo do falante. Isto, porém, gera um problema semântico da ligação entre expressar um desejo e gerar uma obrigação, pois esta última instância não é sinônimo de vontade. Novamente aqui há uma ausência de conexão entre o que é descritivo e o que é normativo, e portanto, é uma posição descartável. A terceira formulação, de Searle, é um pouco mais robusta. Searle formula que uma vez que uma promessa é realizada, por exemplo, segue-se que há uma obrigação de ser cumprida: é possível formularmos uma descrição em que "X promete a Y pagar-lhe cinco reais", e que desta segue-se uma obrigação necessária de X para com Y e, assim, uma norma gerada pela mera descrição de um fato. Apesar de astuto, o argumento é problemático por definir a "descrição da promessa" como ausente de peso normativo: isto não é o caso, pois o ato de prometer envolve um critério normativo da intenção do locutor de cumpri-la. Assim, o argumento cai em uma *petitio principii*, partindo do que quer provar.

A partir das colocações de Brito podemos delinear mais claramente a relação do problema da Lei de Hume com a falácia naturalista conforme vimos acima. Comete-se um *erro categorial* ao tentar reduzir juízos normativos a sentenças descritivas, pelo fato de haver um abismo lógico entre *ser* e *dever-ser,* e, "por isso, a falácia naturalística pode ser vista como coibindo também uma inferência direta de um dever-ser a partir do ser e qualquer tentativa de reduzir o primeiro ao segundo" (DALL'AGNOL, 2005, p.178). Estabelecendo esta relação, vou analisar algumas outras posições sobre a formulação humeana para avaliar a relevância em nosso escopo argumentativo atual.

Patricia Churchland, por sua vez, inicia sua obra *Braintrust* (2008) com uma breve colocação sobre esta questão em Hume. Ela identifica corretamente que Hume apresenta este problema com o intento de mostrar que a resolução de problemas não se dá dedutivamente através puramente da razão. Mas autora realiza uma diferenciação entre *derive* (derivar), que ela identifica como o ato de *deduzir*, e *infer* (inferir): "*[i]n a much broader sense of 'infer' than derive you can infer (figure out) what you ought to do, drawing on knowledge, perception,*

emotions, and understanding, and balancing considerations against each other" (CHURCHLAND, 2008, p.6, grifos da autora). Esta perspectiva é parcialmente compatível com a interpretação que vimos sobre a moralidade em Hume, e como coloca Cohon numa interpretação da lei de Hume é que "one cannot make the initial discovery of moral properties by inference from nonmoral premises using reason alone; rather, one requires some input from sentiment" (COHON, 2010, p.8). Aqui, Churchland está convencida de provar que a partir da observação de certos fatos é possível inferir um dever (ought). Porém, ironicamente, Hume foi um grande crítico da causalidade e da inferência indutiva, o que torna a formulação de Churchland inválida. A relação entre o argumento de Churchland e a crítica de Hume à indutividade mostra-se na perspectiva de Hume em que a mesma baseia-se em que "the experience of constant conjunction fosters a 'habit of the mind' that leads us to anticipate the conclusion on the occasion of a new instance of the second premise" (VICKERS, 2013, p.7).

Assim a inferência indutiva, ou *probabilística*, como Hume a chama, não possui necessidade alguma ontológica ou epistemológica. Ou seja, nenhuma objetividade, sendo nada mais do que a força individual de adquirirmos e mantermos hábitos. E assim, "[t]he objectivity of causality, the objective support of inductive inference, is thus an illusion, an instance of what Hume calls the mind's 'great propensity to spread itself on external objects' (THN, 167)" (VICKERS 2013 p.8).

Apesar de ter identificado corretamente o que é a moralidade para Hume, Churchland equivoca-se procedimentalmente em sua explicação. A autora, com sua proposta de materialismo eliminacionista, quer acabar justamente com o que seria o *sentimentalismo* humeano, uma vez que esta terminologia estaria inclusa no que ela chama de *psicologia popular* (folk psychology), que segundo ela deverá cair por terra com o progresso das neurociências. Assim, apesar de sua formulação sobre o que é moralidade envolver fatores semelhantes a Hume, fundamentalmente são incompatíveis, uma vez que para Hume "[m]orals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason" (HUME 1739-40 3.1.1.6). Dennett segue um infortúneo semelhante,

associando a Lei de Hume (que ele chama de "argumento da falácia naturalista", conforme Moore a formula, claramente equivocado) a uma mera simplicidade de raciocínio, partindo para a crítica da sociobiologia de Wilson como uma visão simplista da relação entre a natureza e a moralidade. Ele acredita que ao mostrar a cultura (enquanto memes) como um fator central para a moralidade, a associação direta entre natureza e normatividade sem mediações é um reducionismo ganancioso (DENNETT, 1995, p.467-8, cf. também toda a seção 16.3). Este é um intento semelhante a Churchland ao início de sua apresentação da posição humeana, em que o erro está em realizar inferências "estúpidas" diretamente de fatos, ao contrário das devidas inferências através do uso das ciências como apresentei acima. Mas esta não é uma formulação válida pelo simples fato de não ser um argumento. Dennett não identifica argumento algum, apenas propõe uma formulação fraca em bases questionáveis, e Churchland presume a correção de seu argumento pela possível semelhança de intento com Hume, mas como vimos há uma série de incompatibilidades justificacionais que tornam os argumentos no mínimo conflitantes.

Mas o que é útil nestas apresentações para nós, apesar dos erros de ambos os autores, é como a teoria de Hume lida com a ciência, cerne do naturalismo contemporâneo. Apesar de empiricista, Hume enfatiza a importância dos sentimentos para o juízo moral que, portanto, é avaliativo e não objetivo. Sturgeon trata deste problema ao apresentar sua agenda não-cognitivista quanto ao problema do conhecimento moral em relação à Lei de Hume, uma vez que, sendo uma teoria naturalista, parte do pressuposto de que todo o conhecimento é exaurível pelas ciências empíricas. Segundo Sturgeon, o fenomenalismo e o behaviorismo lógico associavam livremente dado empírico com estados psicológicos, e que portanto não haveria nenhum "abismo" entre descrição e valor. Em resumo, "the meanings of our ethical terms fix standards of evidence a priori, guaranteeing that certain common inferences from empirical, nonethical premises to ethical conclusions are reasonable or warranted" (STURGEON, 2006, p.103). O autor critica esta posição em que claramente temos sim um abismo entre conclusões éticas, que são guias de ação (*action guiding*) e premissas não-éticas, que não o são; mas isto não é um problema, uma vez que temos pressupostos psicológicos que formam a base de processos

morais de forma substantiva. O problema resultante de um fundacionalismo epistemológico pode ser superado através de um coerentismo semelhante a um modelo rawlseano, como ele mesmo aponta, onde a crença é aprovada e mantida através do tempo através do diálogo entre dados empíricos e teorias normativas em geral. Isto é o que Sturgeon chama de um não-cognitivismo baseado numa teoria naturalista não-reducionista, intrinsecamente relacionada com sua formulação do discurso científico para o naturalismo em oposição ao argumento da questão-em-aberto como vimos acima.

Aplicações da Falácia Naturalista

Gostaria de considerar outras duas possíveis aplicações realizadas por Dall'Agnol, de acordo com as formulações da falácia naturalista vistas acima. A primeira é direcionada à sociobiologia, que o autor associa – erroneamente – a Matt Ridley e Richard Dawkins; e a segunda, direcionada a Kant.

A crítica de Dall'Agnol ao argumento de Ridley foca em sua obra *The Origins of Virtue* (1998), em que Ridley procura estabelecer as origens do comportamento moral através de estudos acerca da genética, etologia, neurociências e afins. Dall'Agnol critica esta posição apontando que Ridley associa a cooperação humana a um instinto comportamental natural. Esta posição, embora Dall'Agnol não faça referência, é conhecida como *altruísmo recíproco*, e foi proposta por Robert Trivers em 1971 em seu famoso artigo publicado na *Quarterly Review of Biology*, no qual após análise de certos comportamentos aparentemente altruístas, mas simultaneamente claramente promovidos pelo auto-interesse em outras espécies de animais, Trivers procura teorizar acerca do surgimento do modelo psicológico comportamental do *modus operandi* equivalente nos seres humanos. Este comportamento, denominado de altruísmo recíproco, foi rastreado por Trivers no período Pleistosceno (entre 200.000~120.000 anos atrás até cerca de 8.000 anos atrás) como favorável à sobrevivência pelo contexto em que se vivia: nas savanas gramíneas com caça de tamanho razoavelmente superior ao nosso, fazendo com que houvesse favorecimento na seleção natural por aqueles que por algum motivo optaram

por viver em grupo. Assim o *altruísmo recíproco*, ou meramente o comportamento cooperativo como o entendemos faria parte de nossa natureza uma vez que, em termos de genética, a humanidade como um todo é descendente diretamente destes grupos que sobreviveram há milhares de anos. Dall'Agnol simplesmente aponta o paradigma superficialmente e o relaciona com a teoria do *gene egoísta* de Dawkins (2006, 2008), e afirma que é uma teoria que está fundamentalmente errada por motivo de erro categorial, pois confunde a moralidade, que é cultural, com instintos, que são naturais.

A próxima crítica é direcionada a Kant. Em sua formulação do agente humano, Kant realiza uma distinção ontológica entre *ego transcendental* e *ego empírico* em sua diferenciação entre fenômeno e *coisa-em-si*. O que é primeiramente uma mera distinção lógica, em sua segunda Crítica torna-se ontológica no que ele se refere: "há algo por trás daquilo que é fenomênico" (DALL'AGNOL, 2005, p.171). Isto gera o problema do "mito cartesiano" em que há uma substância metafísica que está por trás da substância física. Esta confusão gera o que vimos como um erro categorial. Aqui fica claro que o escopo da falácia naturalista conforme Moore, e comprovados por Dall'Agnol, Prinz, Sturgeon, Boyd e outros, não apenas abrange a dicotomia fato/valor como também ontológica, ou como Dall'Agnol coloca (2005, p.173), "uma falácia metafísica".

Considerações finais

Pelo que pudemos ver, apesar da vasta gama de tentativas de refutação da falácia naturalista, aparentemente as únicas que obtiveram algum nível de sucesso foram aquelas que endereçaram o argumento conhecido como Lei de Hume, dados os inúmeros problemas com a teoria da questão-em-aberto conforme vimos anteriormente. As poucas linhas vistas acima de Hume sobre o problema parece que foram mais efetivas do que toda a bibliografia de Moore no que tange similar intento.

Infelizmente, de qualquer forma, a falácia naturalista não é completamente efetiva contra qualquer forma de naturalismo. Como Dall'Agnol (2005, p.173-4)

aponta, uma série de teorias naturalistas conseguem fugir de seu ataque, como o hedonismo, o utilitarismo ou a ética das virtudes. Acredito, também, que seja inefetiva contra o altruísmo recíproco como o autor a apresenta. Isto se dá por uma série de interpretações errôneas atribuídas por Dall'Agnol ao trabalho de Ridley, como por exemplo identificar sua teoria como sociobiologia, interpretar o "gene egoísta" como um gene específico, da genética como determinista, que há um reducionismo moral e no erro da implicação de que moralidade, genética e instinto seriam o mesmo tipo lógico (DALL'AGNOL, 2005, p.164-174). Estas afirmações são rebatidas em uma análise um pouco mais extensa dos trabalhos de Ridley, onde ele claramente se posiciona contra a sociobiologia (personificada em E. O. Wilson) justamente por ser uma teoria que se baseia no reducionismo e determinismo que, segundo Ridley, são conflitantes com a interpretação-padrão atual do equilíbrio de importância entre natureza (genética, fisiologia, etc.) e cultura (experiências, meio social, etc.) (Cf. RIDLEY 1998, p.18-9, p.40, p.103, p.106; 1999, p.306; 2003, p.180-1, p.214-16, p.219, p.229, p.250, p.234, p.125); ponto que é reforçado ainda mais em uma análise da teoria basilar do gene egoísta conforme Dawkins que, da mesma forma, procura opôr-se à Wilson (2006, p.94). O debate inteiro e suas implicações fogem ao escopo do atual trabalho, mas é suficiente colocar que o intento de Ridley e Dawkins é apresentar uma teoria descritiva através da simplificação de conceitos científicos sobre o fenômeno moral humano. Assim, não há teoria moral normativa para que se cometa alguma forma de falácia naturalista. Além do caráter antirreducionista que não procura resumir ou interpelar descrição de fatos básicos com valores ou normas, as teses apresentadas não são teorias morais, e sim paradigmas científicos acerca do comportamento humano. Entretanto, a teoria de Wilson, por sua vez, assim como a de Spencer que Moore procura atacar, caem vítimas sim da falácia naturalista.

No mais, acredito que esta problemática acima representa, da mesma forma, a que circunda as teorias morais naturalistas pós-humeanas (predominantes contemporaneamente no âmbito do naturalismo moral), onde há um prezar pelo empreendimento metaético de identificar e descrever o fenômeno moral afastando-se de juízos de valor e normativos. Mas esta novamente é uma temática para outro momento. Encerro reconhecendo que a falácia naturalista

possui grandes limites, suficientes para apenas servir como aviso para inferências simplistas e imprudentes – não diferentemente de como Churchland e Dennett a propõe, ainda que de forma equivocada –, e não somente aplicável à esfera do naturalismo. Assim, ela não constitui suficientemente o carrasco do naturalismo que muitos imaginam ou defendem ser. Ela, assim como a lógica como um todo, representa um algoz do argumento falacioso em um âmbito geral, em prol da manutenção da validade argumentativa para um debate sadio e coerente. Todavia, é apenas uma pequena faceta, e definitivamente não merece a alcunha que vestiu neste último século.

Referências bibliográficas:

BRITO, A. Naves de. "Hume e o Empirismo na Moral". In: Philósophos (UFG), Goiânia, v.6, n.1, 2001, p.42-64.

BRITO, A. Naves de. "Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do "é" ao "deve" mediante o "quero"". In: Kriterion v.51, n.121, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BRITO, A. Naves de. Ação & Valor na Moral naturalizada. Relatório de pesquisa CNPq. Porto Alegre, 2013.

BRITO, A. Naves de. "Naturalismo Moral". In: Manual de Ética – Questões de Ética Teórica e Aplicada. Org. João Carlos Brun Torres. Petrópolis: Vozes, 2014. [No prelo].

CHURCHLAND, Patricia. Braintrust. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COHON, Rachel. "Hume's Moral Philosophy". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/> Acessado em 26/09/2013.

DALL'AGNOL, Darlei. Valor Intrínseco – Metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DAWKINS, Richard. O Gene Egoísta, trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

DAWKINS, Richard. The Selfish Gene. 30th anniversary edition. New York: Oxford University Press, 2006.

DENNETT, Daniel. Darwin's Dangerous Idea. London: Penguin Books, 1995.

DENNETT, Daniel. Freedom Evolves. USA: Penguin Books, 2004.

DENNETT, Daniel. Darwin's "strange inversion of reasoning". In: PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, Medford, v.106, p.100661-10065, 16 June 2009. Disponível em: <http://www.pnas.org/content/106/suppl.1/10061>. Acesso em: 20/10/2013.

HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Trad. José Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. A Treatise on Human Nature : Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Leeds Electronic Text Centre, 1740. Disponível em: <www.davidhume.org>, Acessado em 11/02/2014.

HUME, David. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em: <www.davidhume.org> Acessado em 11/02/2014.

HUME, David. Enquiry concerning human understanding. Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em: <www.davidhume.org>. Acessado em: 11/02/2014.

HUME, David. Dialogues concerning natural religion. Leeds Electronic Text Centre, 1779. Disponível em: <www.davidhume.org>. Acessado em: 11/02/2014.

HURKA, Thomas. "Moore's Moral Philosophy". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/>. Acessado em 17/09/2013

LENMAN, James. "Moral Naturalism". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2013.

MOORE, George Edward. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

MOORE, George Edward. Principia Ethica – Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MOORE, George Edward. Ensayos Éticos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

PAPINEAU, David. "Naturalism" In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring, Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.

PRINZ, Jesse. The Emotional Construction of Morals. Oxford: Oxford University Press, 2007a.

RIDLEY, Matt. Genome: The autobiography of a species in 23 chapters. New York: ed. Harper Perennial, 2006.

RIDLEY, Matt. Genome: The autobiography of a species in 23 chapters. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1999.

RIDLEY, Matt. O que nos faz humanos: Genes, natureza e experiência, trad. Ryta Vinagre. 2ª edição. Rio de Janeiro: ed. Record, 2008.

RIDLEY, Matt. Nature via Nurture: Genes, experience, and what makes us humans. New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003.

RIDLEY, Matt. The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation. Londres: Penguin, 1998.

SAYRE-MCCORD, Geoff. "Moral Realism". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.

SAYRE-MCCORD, Geoff. "Metaethics". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2012.

STURGEON, Nicholas L. "Ethical Naturalism". In: The Oxford Handbook of Ethical Theory. David Copp (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2006.

TRIVERS, Robert. "The evolution of reciprocal altruism" In: The Quarterly Review Of Biology, v.46, Mar. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.35-57.

VICKERS, John. "The Problem of Induction". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2013. Disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/induction-problem/> Acessado em 26/09/2013.

BREVES APONTAMENTOS SOBRE A NOÇÃO DE CORPO SUBJETIVO EM MICHEL HENRY

Luiz Edmundo Pinto Bonilha[468]

Introdução

Neste trabalho procuramos compreender o capítulo 2 intitulado *O Corpo Subjetivo* do livro *Filosofia e Fenomenologia do Corpo – Ensaio Sobre a Ontologia biraniana* de Michel Henry. Escolhemos esse capítulo devido a sua nova maneira de conceber a noção de "corpo". Há muitos artigos trazendo a tona discussões sobre o corpo em autores como Foucault, Sartre, Nietzsche entre outros. Mas no momento não convém abordar tais autores para evitar que o foco deste artigo seja desviado. Poderíamos, sim, falar de Descartes e de sua concepção de "corpo", afinal, vamos falar sobre o ego. Mas como havia dito logo acima, Michel Henry nos oferece uma nova forma de conceber o "corpo".

Invés de tratar a noção de corpo como foi, tradicionalmente, na filosofia como algo extenso "concebido como realidade composta de diferentes partes situadas fora uma das outras" (HENRY, 2012, p.12) algo puramente físico, oposto da substância pensante que faz com que eu não duvide de minha existência enquanto ser que pensante; Henry apresenta um corpo vivo, corpo humano que pertence a uma região ontológica, pois "como sabemos, é um sujeito encarnado, seu conhecimento se situa no universo, as coisas lhe são dadas sob perspectivas que se orientam a partir de seu próprio corpo" (HENRY, 2012, p.16).

468 Mestrando no curso de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: l.edmundo@yahoo.com.

Por pertencer a essa região ontológica, esse corpo não pode ser interpretado como um corpo humano no sentido de "leib" isto por que não estamos falando da dualidade corpo-mente, mas, sim, de um corpo anterior a essa questão, e, sim, de um corpo pertencente a subjetividade absoluta "pois o corpo, em sua natureza originária, pertence à esfera de existência que é a da própria subjetividade" (HENRY, 2012, p.17). Assim queremos nos fazer entender que não se trata de algo transcendente que separaria o meu "eu" do mundo ou de minha realidade como se fossem duas coisas diferentes. Mas que este "mundo" e este "eu" fazem parte da mesma vivência de uma existência que é a minha: "existência de um corpo situado seguramente no centro da realidade humana: *um corpo que é um EU*" (HENRY, 2012, p.18).

1- O corpo subjetivo

O pensador francês Michel Henry traz uma nova concepção de "sujeito". Um sujeito que não é mais visto sob o ponto de vista metafísico, substancial ou como coisa extensa sem a clássica dicotomia corpo e alma/matéria e substância e que passa a ser considerado em sua corporeidade. O homem, enquanto um ser existente, em sua experiência de vida ou experiência vivida não é um conjunto de sentimentos que culminam no ápice de suas deliberações racionais.

Há no ser humano uma experiência interna transcendental que através dessa todas as idéias de nossas faculdades, intencionalidades se conhecem em sua realização imediata de seu ser mesmo denominada de "Reflexão".

A Reflexão, na concepção biraniana, trata-se do EU que nos é dado imediatamente que por sua vez é identificada com o ego compreendido como ação, esforço, movimento e não como um ato intelectual. Não há uma distância fenomenológica, não há uma cisão entre o mundo do ego e o mundo do conhecimento ou o mundo do ego e os objetos exteriores ao meu "eu" pelo fato do ego não ter a necessidade de representar para si a ideia de algo, pois "todos os modos ou operações, os quais só podemos adquirir mediante nossa reflexão íntima, são absolutamente irrepresentáveis" (HENRY, 2012, p.24). Essa reflexão

não é uma intencionalidade de uma consciência que visa algo ou que é "propriedade dos vividos de "ser consciência de algo"" (HUSSERL, 2006, p.190).

Tal capacidade nos possibilita adquirirmos idéias de conceitos como "desejar, querer, lembrar"... sem necessidade de algo exterior para isso, pois "a experiência interna transcendental, meio no qual se cumpre a verdade originária, é também a fonte de todas as nossas idéias das faculdades" (HENRY, 2012, p.28). Ao colocar essa alternativa ontológica do corpo, Michel Henry, influenciado por Maine de Biran, pode afirmar que o sentimento de eu, é a fonte originária do conhecimento. Essa experiência interna transcendental, ou nas palavras de Maine de Biran "o fato Primitivo" que é o EU[469], é a maneira mais certa e segura de conhecer, devido a sua imediaticidade e por seu conteúdo ser dado na ausência de qualquer distância, mas sim, em sua imanência, na transparência absoluta[470].

Com isso, Biran, tem por objetivo mostrar que as categorias ou as faculdades têm um modo de existência onde elas encontram seu fundamento mais originário que é na subjetividade como esfera da imanência radical. Isto por que Biran considera a categoria como uma experiência interna transcendental e não um conceito abstrato ou uma atividade não sentida: "É porque o sujeito "não pode exercer nenhuma de suas faculdades próprias sem conhecê-la, assim como não pode conhecê-la sem exercê-la", que se torna verdadeiro afirmar que o "sujeito conhece as categorias""(HENRY, 2012, p.35). A categoria sendo, desse modo, colocada e determinada como uma experiência específica é possível a circunscrever numa região ontológica absolutamente original e, sendo ela a verdade originária, ela se revelará como a possibilidade e condição de toda e qualquer experiência ontológica originária: "mas será em sentido inteiramente

469 Fato Primitivo é um sentimento íntimo, o sentimento do EU que, segundo Maine de Biran, que produz no mundo exterior uma mudança e é identificado com o "Esforço". Conceito que abordaremos em seguida.

470 Essa redução a uma esfera originária de certeza é o que possibilitará tanto Michel Henry quanto Maine de Biran, ter como intuito uma "ciência identificada com a existência, não ontológica ou abstrata, mas real ou sentida" (HENRY, 2012, p.32). Sendo que a ciência com seus métodos científicos de avaliação não têm capacidade de pretender a alcançar um nível de verdade absoluta por não pertencerem a imanência radical e consequentemente um meio de verificação interior.

diferente, no sentido em que é verdade afirmar que, sem subjetividade, não há para nós nem mundo nem experiência". No entanto

> essa possibilidade ontológica originária não é ela própria nada "possível", é, ao contrário, um fato, é dada, é uma experiência interna transcendental. A possibilidade ontológica é a subjetividade, não precisa, portanto, ser deduzida, mas simplesmente ser lida e conhecida em sua esfera de existência original (HENRY, 2012, p.43).

Nota-se que o problema das categorias ou das faculdades não se encontra em sua reflexão (no sentido estrito da palavra) como uma condição universal, mas é no problema de sua origem que deve orientar a dedução das categorias e limitar-se ao ser transcendente ou postular como uma condição *a priori* da experiência não forneceria sua origem, segundo Michel Henry. O mundo da experiência é real, existe apenas um mundo humano, não há a possibilidade/condição e o possível. As categorias conhecem-se por si mesmas sem a necessidade de um "recurso" a abstrações ou juízos empíricos a "condição da experiência e experiência são ambas possíveis, e então não há nada" (HENRY, 2012, p.44). As categorias só podem ser pensadas, excepcionalmente, como regras do pensamento reflexivo apenas enquanto constitutivas da ciência, linguagem racional ou da lógica. Pois como vimos, elas são determinações da existência, modos primordiais da vida, forma de viver o mundo, esse mundo que é o mundo do ego e não de uma teoria racional, exterior ou transcendental que ficaria "sobrevoando" o ser sem fazer parte de sua subjetividade, como se fosse algo estranho ou alheio de sua vida mais íntima; como se uma terra arada (ser da subjetividade) fosse capaz de dar frutos (movimento, esforço) sem que fosse capaz de germinar a semente (categorias). O problema só pode encontrar uma resposta se for dentro da perspectiva de uma ontologia da subjetividade. E a resposta que Maine de Biran encontra é que: o "ego é subjetividade" (HENRY, 2012, p.47):

> Todo o mistério das noções *a priori* desaparece diante da *chama da experiência interior*, que nos ensina que a ideia de causa[471] tem seu tipo primitivo e único no sentimento do eu, identificado com o do esforço[472]". O ser da subjetividade sendo identificado por Maine de Biran com o do ego, a dedução das categorias desemboca tanto no ego quanto no ser absoluto, de onde as categorias extraem sua origem última (HENRY, 2012, p.45).

Com isso, Biran está criticando o filósofo francês Descartes por considerar a sua filosofia "uma concepção estática do pensamento" (HENRY, 2012, p.69) e fechada em si. Quer dizer, as modificações da vida da consciência são determinações do pensamento, não é o movimento que caracteriza a vida da consciência e suas modificações. Assim o conhecimento claro, como pretendia Descartes, só é possível na esfera das matemáticas. Se levarmos em conta a ação e o movimento em si, eles farão parte das determinações da extensão e não mais determinações de um pensamento.

Podem alegar que Biran está apenas, com outras palavras, dizendo que o "eu" é uma substância modificada por acidentes. No entanto, "o esforço do pensamento biraniano é precisamente de determinar o cogito como uma faculdade de produção" (HENRY, 2012, p.70). Dessa maneira:

> O cogito cartesiano sofreria, então, uma modificação radical de valor a fim de se dobrar às exigências da tendência de fundamental do pensamento biraniano. Precisaria se despojar desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, ao contrário, a experiência mesma de um esforço em sua efetivação, esforço com o qual começa e termina, segundo Biran, o ser do eu (HENRY, 2012, p.70).

Com isso, a extensão não faz mais limites ao ser do ego. Ele não é mais "puro" pensamento, cartesianamente falando. Agora, ele aparece como ação; que interfere e modifica o mundo ininterruptamente: "o ego é uma faculdade, o

471 Causa, liberdade, força, unidade... Toda e qualquer categoria.

472 Esforço é identificado por Biran como "Fato Primitivo" entendido como algo "que produz fora de si, no mundo exterior, uma mudança" (CARDIM, 2009, p.39) que é o sentimento íntimo do EU.

cogito não significa um "eu penso", mas um "eu posso"" (HENRY, 2012, p.70). A novidade da proposta de Biran fica mais clara quando ele afirma que "o ser desse movimento, dessa ação e dessa faculdade é precisamente o de um cogito" (HENRY, 2012, p.71). Pelo fato de o movimento ser de maneira imediata, nos ser dado sem ser necessário que ele seja um objeto puro de um pensamento temático; considera que seu estudo deve fazer parte de um "projeto de uma filosofia primeira" (HENRY, 2012, p.72).

> Nós nos unimos a nossos movimentos, não os deixamos em nenhum momento quando os fazemos, somos constantemente instruídos por eles; de um saber cuja originalidade e caráter excepcional, é verdade, mostramos porque nos confundimos com esses movimentos, por que seu ser, fenomenologicamente determinado segundo o modo de seu parecer, que é o da experiência interna transcendental , é o ser mesmo da subjetividade (HENRY, 2012, p.72).

O que diferencia o "eu-penso" cartesiano em relação ao "eu-posso" biraniano, é que o segundo tem a capacidade de mudar, transformar o mundo, ou seja, esse "ser" que é o "ser" mesmo da subjetividade, não se trata de uma natureza abstrata, mas sim de uma produção:

> Esta [...] não é nem o fato nem a obra de uma vida biológica, de um inconsciente dinâmico, de uma vontade de potência, de um impulso vital, de uma práxis indeterminada ou em terceira pessoa, de uma força obscura qualquer, essa força é cientemente produtiva, ela nunca faz mais do que sabe, o menor de nossos gestos cotidianos que o hábito, o recalque ou qualquer outra causa teriam tornado inconsciente, pertence, com efeito, à esfera de transparência e de certeza absoluta da subjetividade transcendental, seu ser é o ser mesmo da verdade originária (HENRY, 2012, p.72-73).

Diferentemente do filósofo do cogito, Biran não trata o corpo como uma *res-extensa* com movimentos mecanizados, como causa-efeito, sob o apoio de teorias transcendentais amparada numa ideia da razão. Isso permite a correlação do ser ontológico ao ser subjetivo. Na concepção biraniana, o corpo

não é um meio, nem um instrumento. Ele é, em sua efetivação, ação, movimento sentido, sentimento do esforço.

O agir, o movimentar-se, não é algo refletido. Pelo "ser" pertencer "à esfera da transparência absoluta da subjetividade" (HENRY, 2012, p.78), tais movimentos não são inconscientes, nem são mecânicos e nem precisam de "intermediário" para serem realizados.

Assim, Henry volta-se para a profundidade, que é onde residem as obscuridades, os problemas que, para Biran, há dois tipos de conhecimento, que ocasiona por consequência, dois tipos de manifestação dos seres: o *exterior e o interior*.

> Na primeira forma de conhecimento, o ser nos é dado pela mediação de uma distância fenomenológica, trata-se do ser transcendente. Maine de Biran denomina esse conhecimento de "conhecimento exterior". Na segunda forma de conhecimento, o ser nos é dado imediatamente, na ausência de toda distância, e esse ser não é mais qualquer um, é o eu, cujo ser é determinado unicamente de acordo com a maneira pela qual ele nos é dado. Maine de Biran denomina essa segunda forma de conhecimento de "reflexão" e o sistema, na de ideias que se apoia nele "sistema reflexivo". *O termo reflexão na pena de Maine de Biran, significa exatamente o contrário do que habitualmente entendemos por reflexão*, já que esta designa, para nós, a operação por meio da qual o que nos era dado imediatamente se afasta de nós e, pela mediação da distância fenomenológica, cai sob a jurisdição do horizontal transcendental do ser. Sem essa simples observação, introduz-se uma confusão essencial na compreensão do pensamento biraniano (HENRY, 2012, p.22).

Como podemos perceber a reflexão no pensamento biraniano é uma experiência onde percebo meu "eu" em sua primeira expressão, em sua imediatez, na imediatez do meu "eu". Sem distância, como imanência radical. Além de se afastar da psicologia clássica e empírica, Maine de Biran tem como intuito apresentar uma ideologia subjetiva que possibilite expressar o sentido interior das faculdades subjetivas. Dessa maneira podemos entender a razão da reflexão, na percepção biraniana, corresponder a uma percepção da experiência

interior, ou seja, a fonte originária de toda evidência, que para ele é o cogito, entendido não como um ato reflexivo, mas como ação, movimento e esforço do qual afirmo meu "eu" como um poder, um "eu-posso"[473].

A crença na necessidade de um agente para a realização de uma atividade é o que Nietzsche chama de "hábito gramatical": "pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo" (NIETZSCHE, 2005, p.22). Ou nas palavras de Michel Henry: "Como intermediário entre alma e os movimentos pelos quais ela age no mundo, o corpo não existe, não passa de uma ficção do pensamento reflexivo" (HENRY, 2012, p.79). Tudo aquilo que usamos como meio, como instrumento, nos é "apresentado" como uma realidade diferente. Assim, se o corpo fosse um instrumento do sujeito ou do pensamento, este "deveria ter, por hipótese, conhecimento desse corpo como de uma realidade transcendente" (HENRY, 2012, p.79). Não havendo separação e nem distância entre a alma e o movimento, não se faz preciso de um meio para a efetivação do movimento. Os catalisadores dos movimentos do corpo é a espontaneidade:

> Nossas ações se realizam sem que recorramos a nosso corpo como meio. Não temos, portanto, nenhuma necessidade de refletir sobre esse meio ou sobre esse corpo, este jamais constitui para nós um problema, nem um elemento para resolver um problema. Nossos movimentos se realizam espontaneamente, naturalmente, não têm "instrumentos" que serviriam para que os executássemos: "a alma", diz Maine de Biran, "não pensa de antemão no objeto de seu querer, ou nos instrumentos que devem executá-lo e que ela não conhece". Desse modo, o ego age diretamente sobre o mundo. Ele não age por intermédio de um corpo, não recorre na realização de seus movimentos, a nenhum meio, ele é ele mesmo esse corpo, ele mesmo esse movimento, ele mesmo esse meio. Ego, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente, nem no vazio do nada, é um ser, e esse ser é aquele de tudo que nos é dado numa experiência interna transcendental, é o ser mesmo do ego (HENRY, 2012, p.79).

473 Biran faz do movimento a "potência" que explica a "transmissão", o "trajeto", que vai da ideia a ação, cuja mediação não há senão através do próprio corpo e não mais a coisa que pensa.

Com isso o pensador francês quer dizer que a noção de que temos de movimento como consequência de uma ação anteriormente verificada, ou seja, o corpo como um intermediário para um agir, é apenas como representamos o movimento, um "movimento em ideia", como diria Henry. Mas não o movimento que é de uma efetividade fenomenológica do qual o ser nos é dado numa experiência íntima de nossa vida interior: a experiência interna transcendental. "O ser do movimento é uma revelação imediata de si a si mesmo, sem que nessa revelação ele apareça para si mesmo, pela mediação de uma distância fenomenológica, no elemento do ser transcendente" (HENRY, 2012, p.92).

Dessa maneira, nega-se toda interferência da sensação muscular ou de qualquer outra forma de mediação entre o saber originário, primordial que é o nosso, com a revelação de si mesmo, afinal, se "toda consciência é consciência de alguma coisa, a experiência interna transcendental é sempre uma experiência interna transcendente" (HENRY, 2012, p.92-93). Afirma-se que é uma intencionalidade, porque o local onde se realiza essa verdade originária, que é o corpo, ele anuncia essa verdade do ser transcendente e, somente assim, "teremos razão em afirmar que o ser do corpo é efetivamente o do conhecimento ontológico, porque, em sua própria revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado" (HENRY, 2012, p.93).

Henry considera o movimento como uma intencionalidade *sui generis*, isto porque o, ser que nos é dado, que se manifesta através do movimento, é totalmente diferente de uma intencionalidade que comporta "uma tese dóxica" (HENRY, 2012, p.93). Essa intencionalidade que o pensador francês fala não é teórica, o que é manifestado através de ser não é nada representado, mas de um modo bem contrário: "a maneira pela qual é vivido é precisamente a vida do ego no modo próprio que ela assume, agora, ou seja, o movimento" (HENRY, 2012, p.93). Ou seja, meu corpo que através de seus movimentos conhece, interfere e age no mundo através desse *ego* que é meu corpo.

Considerações finais

Levar em consideração a filosofia ontológica do corpo subjetivo de Michel Henry, não é digno de ser trabalhado apenas por sua inovação no tema da corporeidade. Mas por aprofundar e trazer à tona um elo perdido: do homem com o mundo. Talvez possamos falar que esse aprofundamento seja obscuro e de difícil compreensão em nossa sociedade que "convive" com uma distância que não é fenomenológica, mas digital, tecnológica. Sociedade essa em que as emoções, o sentir, o "expressar", foi reduzido a meros números binários.

É no corpo que as impressões da vida se manifestam e a vida quer ser sentida. É no corpo onde os movimentos são realizados. É através do corpo que damos sentido a vida e essa última se dá como afeto num corpo dotado de impulsos. O corpo não é um fetiche, um objeto em que se acrescentam adereços para esconder o seu "eu", ele é possuidor de subjetividade. Cada corpo possui uma extensa e rica capacidade subjetiva que nos oferece distintas perspectivas a cada novo amanhecer. Tratar o homem como algo separado de seu corpo, não é apenas esquecer-se do sujeito encarnado, mas também, do meu próximo, ou seja, da Ética. É enxergar os indivíduos como destinos, como uma vida. Vida que anda, chora, ri, sofre. Vida que toca e é tocada e que assim vai constituindo seu ser e seu percurso. Como não há separação do movimento com o "eu", por sua vez, não há um mundo separado do ego. O mundo é vivido pelo *ego*, é sentido em todo seu agir. A vida que perpassa por ele que nos possibilita dar sentido ao mundo através de minha subjetividade, pois "*o mundo é o mesmo porque eu sou o mesmo*" (HENRY, 2012, p.46).

Referências bibliográficas:

CARDIM, Leandro Neves. Corpo. Col. Filosofia Frente & Verso. São Paulo: Globo, 2009.

HENRY, Michel. Filosofia e fenomenologia do corpo – Ensaio sobre a ontologia biraniana. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012.

NIETZSCHE, W. F. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

O SUJEITO COMO UM "ALGUÉM": UMA INTERPRETAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE SUJEITO MORAL NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS[474]

Mariana Garghetti Buss[475]

A posição original e a definição do sujeito *ralwsiano*

A proposta da teoria da justiça de John Rawls é demonstrar que dois princípios são os mais adequados para promover a justiça em uma sociedade bem ordenada. O primeiro deles é o princípio da liberdade igual, que afirma que todos têm direito a um amplo sistema de liberdades fundamentais que são invioláveis. Já o segundo princípio refere-se à distribuição dos bens primários dentro da sociedade e se divide em duas partes. A primeira, chamada de princípio da diferença, afirma que as desigualdades econômicas são permissíveis apenas na medida em que beneficiem a todos os membros da sociedade; a segunda, chamada de princípio da liberdade equitativa de oportunidades, estabelece que os cargos e posições devem ser acessíveis a todos, de modo a proporcionar igual oportunidade de conquista dos bens citados. Para defender sua teoria, Rawls parte de uma visão contratualista da política:

474 Este artigo é uma versão modificada do original "O sujeito como um "alguém": uma reinterpretação da teoria do sujeito de John Rawls", a ser publicado na 8ª edição do periódico Filogênese : Revista Eletrônica de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp. Marília: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Faculdade de Filosofia e Ciências. Anual. ISSN 1984-1159. A presente versão introduz uma pequena alteração no título e algumas alterações de expressão e na estrutura do artigo, frutos da revisão da versão original – cujo conteúdo, de resto, reproduz integralmente.

475 Graduanda no curso de Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Email: mariana.g.buss@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca.

> [...] a ideia norteadora é de que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições de sua associação. (RAWLS, 2008, p. 13-14)

Deste modo ele define seu projeto assumindo que os dois princípios acima citados seriam aqueles escolhidos através do acordo original. A justiça, na forma de seus princípios, passa a ser o resultado de um procedimento racional e a justificação para os princípios passa a ser o próprio procedimento que os origina e não mais os resultados por eles produzidos. No entanto, para que possa ser considerado justificatório, esse procedimento precisa ser feito sob restrições tais que possam garantir racionalmente sua justeza. Essa restrição é, na teoria rawlsiana, a exigência de que as partes, quando ocupando essa posição, estejam sob um *véu de ignorância*. Isso significa que elas não sabem nada sobre suas características genéticas, psicológicas, culturais, sociais e até mesmo temporais (a qual geração pertencem). Também desconhecem quais são seus fins específicos – aqueles interesses e objetivos particulares que desejam atingir. Segundo o autor, ela é "uma situação na qual as partes são igualmente representadas como pessoas morais, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias nem pelo equilíbrio relativo das forças sociais" (RAWLS, 2008, p.146).

Os indivíduos na posição original sabem apenas que são pessoas livres e racionais que estão interessadas em promover seus próprios interesses, e que são ou serão membros de uma sociedade que possui uma organização política e econômica definida e onde as circunstâncias da justiça estão presentes. Essas circunstâncias são aquelas que tornam a cooperação humana possível e necessária. Elas podem ser objetivas ou subjetivas. No primeiro caso elas consistem nos interesses semelhantes que os indivíduos possuem e que têm mais chance de alcançar através da cooperação e no segundo representam aqueles interesses conflitantes que surgem da liberdade de cada um de decidir sobre seu plano de vida, interesses e objetivos específicos. Assim, os indivíduos

desejam se unir em sociedade, mas os termos dessa associação precisam ser definidos para que os conflitos possam ser resolvidos de maneira *justa*.

É evidente, dadas as características da posição original e do véu da ignorância, que estes não se configuram como momentos reais da história da humanidade. Essa posição inicial é hipotética e serve para guiar o raciocínio das partes sobre questões de justiça através das restrições que impõe. Em sua análise da obra de Rawls, Frank Lovett destaca que:

> É importante lembrar que a posição original é apenas um experimento mental. Nós não devemos supor que o sucesso do argumento depende de qualquer grupo real de pessoas haver estado – ou poder estar – em algo como uma posição original genuína. Ao contrário, a posição original representa um modelo idealizado de procedimento de decisão justo (LOVETT, 2011, p.76).

Portanto, a justiça na teoria rawlsiana é resultado de um procedimento que a constrói e os indivíduos na posição original são, deste modo, agentes na medida em que escolhem os princípios de justiça que regerão a associação através das instituições básicas da sociedade. Também são agentes no sentido de escolherem de maneira autônoma, pois o véu da ignorância leva as partes a "universalizar seus desejos da maneira correta: sem saber se pertencem a maioria ou a minoria, elas são compelidas a adotar princípios que são justos para todos" (LOVETT, 2011, p.127). É inegável, portanto, a inspiração kantiana da teoria da justiça como equidade e o próprio autor a reafirma constantemente. Contudo, resta a pergunta: no momento em que o véu da ignorância é "removido" e o sujeito passa a ter consciência de sua identidade particular, o que poderia garantir que o acordo seria mantido e respeitado? A resposta de Rawls é que o sujeito possui certas faculdades morais lhe definem e o mantém comprometido com o acordado:

> Uma dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça: é a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos da cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles).

> [...] A outra faculdade moral é a capacidade de formar uma concepção do bem: é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem (RAWLS, 2003, p.26).

Assim, o autor destaca constantemente que os homens são livres, iguais e racionais. São livres, pois podem escolher suas concepções de bem e então escolher associarem-se, são iguais enquanto membros cooperativos desta associação e racionais por buscarem os meios mais adequados para realizar seus fins e defender suas concepções de bem particulares. À concepção de sujeito rawlsiana apenas esses três aspectos de sua natureza são relevantes, pois são os únicos que permanecem conhecidos no momento do acordo original, quanto todos os outros ficam encobertos pelo véu da ignorância.

As características do sujeito rawlsiano segundo Michael Sandel

Para que se possa justificar a posição original como procedimento adequado para promover a justiça, Rawls afirma é necessário "verificar se os princípios que seriam escolhidos são compatíveis com nossas convicções ponderadas acerca da justiça ou as ampliam de maneira aceitável" (RAWLS, 2008, p.23). Ou seja, além de produzir princípios que conduzam nossos juízos, a posição original também depende do outro polo da relação – ela precisa ser compatível com o senso de justiça dos sujeitos à qual se aplica. Rawls menciona em sua obra "duas frentes", dois extremos ligados pela ideia da posição original: de um lado encontra-se a teoria da justiça refletida nos princípios e de outro uma teoria antropológica sobre *como são* as pessoas envolvidas ou pressupostas pelo projeto da justiça como equidade. A atenção dedicada a essas duas frentes, no entanto, não faz jus à simetria que o autor afirma existir entre elas. Enquanto grande parte dos esforços de Rawls está direcionada à explicação da teoria da justiça, a teoria antropológica aparece apenas em um sentido complementar. É da identificação dessa fragilidade que Michael J. Sandel parte para fazer suas críticas ao liberalismo político rawlsiano em sua obra "*O liberalismo e os limites da justiça*".

> Então, onde a discussão principal de Rawls tende a tomar a natureza moral do sujeito como dada e argumentar através da posição original até os princípios de justiça, eu me proponho a trabalhar na direção contrária, a tomar os princípios de justiça como provisoriamente dados e argumentar voltando à natureza do sujeito moral (SANDEL, 1998, p.49).

Com este objetivo, Sandel revisa a teoria rawlsiana em busca de uma teoria antropológica que ela necessariamente pressuporia apesar de não ser explicitamente descrita. Sua conclusão é a que dentro da teoria de Rawls os sujeitos morais possuem duas características determinantes. A primeira, pressuposta nas circunstâncias da justiça, é sua pluralidade. A ideia de justiça não promove, entre eles, uma unidade essencial, pois "para que haja justiça deve haver a possibilidade de reivindicações conflitantes e para que haja reivindicações conflitantes deve haver mais de um reivindicante" (SANDEL, 1998, p.50-51). Assim, os interesses conflitantes revelam a multiplicidade de indivíduos e a necessidade de um princípio de individuação capaz de distingui-los. Deste modo, apesar de ser um indivíduo entre outros, "eu" me distingo "deles" por ter um sistema de fins que é próprio a mim. As associações humanas que se formam por objetivos e reivindicações comuns são, dentro desta perspectiva, posteriores à escolha individual e a comunidade não representa uma unidade essencial entre sujeitos morais. Como afirmam Stephen Mulhall e Adam Swift,

> Na visão de Sandel, considerar a sociedade como, primeiramente, um sistema de cooperação envolve a visão de seus membros como indivíduos já constituídos quando eles ingressam nela para sua vantagem mútua; eles não precisam estar egoistamente motivados quando o fazem, mas eles são essencialmente constituídos como sujeitos antes de qualquer envolvimento com outros. Neste sentido, a pluralidade de pessoas é anterior à sua unidade[476].

A segunda característica do sujeito é uma consequência da posição originial e se expressa na relação deste com seus fins. O sujeito não é seus fins, mas ele

476 MULHALL & SWIFT, 1962, p.49. Todas as citações da obra de Mulhall e Swift são traduções livres da original citada nas referências.

possui fins que são *seus*. Assim, um indivíduo que em um determinado momento de sua vida desiste de algum objetivo não perde sua identidade junto com o objetivo abandonado. No momento da escolha dos princípios de justiça, sob o *véu da ignorância*, fica claro que o sujeito moral não se confunde com suas concepções de bem e seus objetivos, pois quaisquer informações sobre eles poderiam ser-lhe ocultadas sem que ele perdesse a capacidade de agência. Essa concepção de sujeito moral como um sujeito que possui (*subject of possession*) pressuporia também uma noção voluntarista da agência moral, pois "deste modo, o eu se distingue de seus fins – ele se mantém além deles, à distância, com certa prioridade – mas também está relacionado com seus fins como sujeitos voluntários aos objetos de escolha" (MULHALL & SWIFT, 1962, p.59). Dentro da teoria rawlsiana, a natureza do sujeito moral é a capacidade de escolher livremente seu projeto de vida, seus fins e objetivos, sem que o conteúdo destes passe a constituir a essência de sua identidade moral.

Outro aspecto da posição original tem um papel importante na teoria antropológica que Sandel pretende explicitar: o mútuo desinteresse. Ele é a motivação das pessoas que se encontram na situação inicial. Isso quer dizer que quando ocupando esta posição, elas desejam promover seus interesses e não se preocupam com o interesse alheio, excluindo das ponderações fatores como benevolência ou inveja. Isso, para Rawls, tem o efeito de não impor às partes qualquer concepção de bem anterior e que possa restringir a escolha dos princípios de justiça e assim não impor uma concepção particular ao todo. É importante ressaltar que apesar de ser o fator motivacional na situação inicial, o mútuo desinteresse não se aplica fora da posição original, pois os indivíduos são movidos por toda a sorte de sentimentos e concepções de bem que podem levar em consideração interesses particulares ou coletivos.

Utilitarista e não-kantiano: as críticas de Nozick ao sujeito rawlsiano

Para formular sua crítica à definição de sujeito pressuposta pela teoria de Rawls, Sandel usa como ponto de partida um problema levantado por Robert

Nozick. Para esse autor, o principal problema da teoria rawlsiana no que se refere ao sujeito é o tratamento dado, dentro de uma sociedade bem-ordenada, aos talentos e habilidades naturais (ativos naturais ou *natural assets*) e à posição social de seus membros, que são considerados meras contingências e, por isso, "arbitrários de um ponto de vista moral" (RAWLS, 2008, p.87). É fácil compreender por que a situação econômica inicial de um indivíduo é arbitrária para a justiça, no sentido de que ela é fruto do esforço de outros indivíduos (seus pais, avós, etc.). A afirmação de que uma pessoa não *merece* suas próprias características pessoais é, por sua vez, muito mais problemática, uma vez que consiste em um ataque direto ao que há de mais básico na sua identidade. Rawls, porém, é bastante incisivo quanto a esse tema, afirmando que até mesmo "o esforço que uma pessoa está disposta a fazer sofre influência de suas capacidades e talentos naturais e das alternativas então ao seu alcance" (RAWLS, 2008, p.387-388).

Assim, a primeira crítica de Nozick relevante para a noção de sujeito rawlsiana é que a contingencialidade dos atributos individuais atenta contra a própria ideia de autonomia que a posição original pretende preservar.

> Essa linha de argumentação pode ser bem sucedida em bloquear a introdução das escolhas e ações (e seus resultados) autônomas de uma pessoa apenas através da completa atribuição de tudo o que é notável sobre a pessoa a certos fatores "externos". [...] É duvidável que a visão medíocre do ser humano que a teoria de Rawls pressupõe e repousa pode ajustar-se à visão da dignidade humana que ela pretende gerar e incorporar[477].

No entanto, além de arbitrários, os talentos naturais também são considerados por Rawls como *coletivos*. Uma vez que nascemos com eles, não é possível redistribuí-lo como as riquezas[478]. É necessário então que o sistema distributivo consiga anular o efeito dessas desigualdades tidas como *intratáveis*. A solução

477 NOZICK, 1974, p.214. Todas as citações da obra de Nozick são traduções livres da original citada nas referências.

478 Além da possibilidade de uma redistribuição direta de valores, as riquezas também podem ser novamente distribuídas através da igualdade de oportunidades, permitindo que qualquer indivíduo possa alcançar as posições sociais que geram essas riquezas.

proposta é a concatenação do princípio da diferença ao princípio da igualdade de oportunidades, ambos apresentados no primeiro capítulo deste artigo, que juntos dão forma ao segundo princípio de justiça. A afirmação de que as vantagens (naturais ou sociais) dos indivíduos devem ser arranjadas em um esquema tal que o resultado de seu uso melhore a vida de todos e em especial dos membros menos favorecidos da sociedade é considerada problemática por Nozick, pois todos têm direito a reivindicar os benefícios produzidos por eles e não apenas aqueles que o "portam".

> Enquanto Rawls considera a melhoria nas oportunidades de vida que o princípio da diferença propicia a cada um dos socialmente menos favorecidos como a expressão do respeito kantiano às pessoas e como o princípio de tratar as pessoas não como meios, mas como fins, Nozick critica o argumento para considerar os talentos naturais como "trunfos comuns" como sendo um argumento não kantiano e fundamentalmente utilitarista. Pois, segundo o princípio da diferença, pessoas com determinados talentos especiais são tratadas como meios para os fins da igualdade social (FORST, 2010, p.251).

Deste modo, a teoria da justiça sacrificaria a liberdade de alguns indivíduos de desfrutar desses talentos para beneficiar a sociedade. Pode-se argumentar que esse sistema faz sentido dentro de uma teoria que pressupõe que a cooperação social cria as condições para que tais talentos sejam desenvolvidos e depois utilizados e parece ser exatamente isso que Rawls afirma acontecer nas circunstâncias objetivas da justiça. Neste caso, dado que a relevância dos talentos naturais para a distribuição de renda, por exemplo, só se da em uma associação que produza renda, requeira e premie os talentos em questão, a sociedade teria direito de fazer reivindicações sobre os frutos que eles geram. Nozick não aceita essa possibilidade, pois afirma que é possível saber qual é o tamanho da contribuição de cada indivíduo para os benefícios produzidos e por isso as parcelas podem ser distribuídas de acordo com essa contribuição. Mais ainda, ele afirma que essa simetria onde todos se beneficiam com a cooperação não se reflete no princípio da diferença, onde "os menos bem-dotados recebem mais que os mais bem-dotados do esquema de cooperação geral" (NOZICK,

1974, p.194). É deste ponto que Sandel segue, após revisar a teoria da justiça como equidade em busca do sujeito moral[479].

A necessidade de uma comunidade constitutiva

Para Sandel, a segunda característica do sujeito moral é capazes de isentar a teoria rawlsiana da acusação acima descrita: se o sujeito moral *possui* seus atributos e as características empíricas e contingentes do sujeito não se confundem com seu ser, pode-se então afirmar que "não são as pessoas, mas 'seus' *atributos* que são usados como meios para o bem-estar dos outros" (SANDEL, 1998, p.78). Recorrer a esse argumento, porém, leva a primeira crítica de Nozick levantada no capítulo anterior.

> Se qualquer concepção coerente de uma pessoa permanece quando a distinção é tão pressionada é uma questão em aberto. Por que nós, cheios de traços particulares, deveríamos nos alegrar por (apenas) os homens assim purificados dentro de nós não serem considerados como meios é incerto (NOZICK, 1974, p.228).

Esse sujeito purificado ou *sujeito radicalmente desincorporado*, como Sandel o denomina, seria semelhante ao sujeito transcendental de Kant. Porém, Rawls procura se desvencilhar de quaisquer pretensões metafísicas em sua teoria e é nesse ponto que ele se afasta da doutrina kantiana, afirmando que na teoria da justiça como equidade tal doutrina "é separada de seu contexto metafísico para que se possa percebê-la com maior clareza e apresenta-la relativamente livre de objeções" (RAWLS, 2008, p. 329). As críticas de Nozick, então, colocam ao principio da diferença um grande dilema: ou ele recorre a uma concepção metafísica de sujeito para justificar o tratamento coletivo dos atributos deste ou aceita uma visão utilitarista para o mesmo fim, ambas as posições rejeitadas veementemente por Rawls. Diante desse dilema, Sandel sugere uma terceira via

479 "In search for the moral subject" é o quinto subtítulo do primeiro capítulo do livro "Liberalism and the limits of justice", de Sandel.

de defesa em favor do liberalismo, porém ela não é menos problemática que as anteriores.

A possível resposta para os problemas enfrentados pelo princípio da diferença estaria em uma compreensão do sujeito como um "nós" ao invés de um "eu", que Sandel chama de sujeito comum (*common subject*) ou sujeito mais amplo (*wider subject*). Se os limites do sujeito transcendem os limites corpóreos e ele passa então a abranger vários indivíduos, os talentos destes indivíduos são uma *posse* do sujeito mais amplo e estão a sua disposição para uso. Assim o sujeito não é um meio para um fim, pois os talentos são, de fato, *seus*. Os indivíduos também não são, neste caso, tratados como meios por ter seus atributos naturais usados pelo sujeito mais amplo, pois eles aceitam participar da constituição deste indivíduo da mesma maneira que este indivíduo participa da constituição de sua identidade.

> Se o princípio da diferença pretende evitar o uso de alguns como meio para os fins de outros, isso é possível apenas sob as circunstâncias onde o sujeito que possui é um "nós" ao invés de um "eu", circunstâncias tais que implicam, por sua vez, na existência de uma comunidade no sentido constitutivo (SANDEL, 1998, p.80).

Assim, a única possibilidade de superar o dilema de Nozick seria recorrer à uma visão comunitarista de justiça. Mas, como visto na revisão de Sandel, o sujeito rawlsiano é um indivíduo particular dentro de uma pluralidade numérica de indivíduos que se distinguem uns dos outros por um sistema próprio bens e fins que buscam e por contingências empíricas. Ele não se confunde com seus atributos, pois estes são arbitrários e o resultado de meros acasos. Ele é antes um sujeito moral que posteriormente *escolhe* seus fins e *escolhe* formar relações com outros sujeitos. Essa escolha é, então, o que o caracteriza. A comunidade, dentro dessa perspectiva, não é constitutiva.

Como essa visão individualista de sujeito seria, então, capaz de sustentar uma visão comunitarista? Como Sandel nota, sua revisão é uma tentativa de revelar uma antropologia filosófica *implícita* dentro da obra de Rawls. Portanto, a interpretação comunitarista do princípio da diferença seria possível através de

uma diferente delimitação do sujeito moral, mas com um custo alto para o restante da teoria liberal. Uma vez que a justificação para o princípio da diferença está no bem e nos fins de uma comunidade, entendida como um sujeito mais amplo, a natureza deontológica do liberalismo fica comprometida, pois o bem teria prioridade sobre a justiça ao menos no caso dos benefícios gerados pelos atributos naturais dos indivíduos.

Por mais altruístas que possam ser as motivações dos membros das comunidades rawlsianas e por mais intimamente ligados a ele que estes estejam, elas ainda são formadas por sujeitos antecedentemente individuados, fazendo delas um objeto de escolha voluntária. No modelo de comunidade idealizado por Sandel, no entanto, a adesão se dá por uma autorreflexão do indivíduo. É com relação à comunidade que ele compreende *quem ele é,* não apenas o que ele deseja ou tem.

> [...] a comunidade não descreveria apenas um sentimento, mas um modo de auto compreensão parcialmente constitutivo da identidade dos agentes. [...] Para eles, comunidade descreve não apenas o que eles têm enquanto concidadãos, mas também o que eles são; não uma relação que eles escolhem (como na associação voluntária), mas uma ligação que eles descobrem, não um mero atributo, mas um constituinte de sua identidade (SANDEL, 1998, p.150).

A concepção de sujeito necessária para sustentar a afirmação de que a justiça tem prioridade sobre o bem é um sujeito cuja natureza consiste na capacidade de escolha voluntária e racional. Apenas um sujeito que não se confunde e não se identifica com seus fins, um eu desvinculado (*unencumbered self*), pode ser um agente moral, pois ele pode ser separado desses fins por um procedimento adequado – neste caso, a posição original e o véu da ignorância – sem prejuízos àquilo que define sua capacidade de agência. Deste modo ele é capaz evitar que fatos moralmente arbitrários influenciem na escolha dos princípios e que concepções de bem particulares sejam impostas à estrutura básica da sociedade e consequentemente aos seus membros. Porém, "a justiça não pode ser prioritária no sentido deontológico, porque nós não podemos nos considerar o tipo de

seres que a ética deontológica – seja kantiana ou rawlsiana – requer que sejamos". (SANDEL, 1998, p.14). A teoria de Rawls falharia, então, por uma incoerência interna – depende de um tipo sujeito que não consegue sustentá-la.

O sujeito como um "alguém"

Não é admirável a perplexidade de alguém que analise a obra de Rawls do ponto de vista de um sujeito real no mundo real. Na medida em que nos compreendemos como sujeitos, com todas as nossas particularidades inclusas, não conseguimos reconhecer na econômica descrição rawlsiana outro sujeito. Parece faltar a ele tudo o que há de mais essencial para que possa ser definido como tal. Em uma tentativa de formular respostas para os problemas citados, proponho que a análise da justiça como equidade seja feita de uma perspectiva diferente daquela adotada por seus críticos. Essa mudança de perspectiva tem como base a revisão da teoria da justiça como equidade feita por Rawls na sua obra "*O liberalismo político*", onde ele reafirma que sua concepção de justiça política é "elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas" (RAWLS, 2000, p.53-54).

Fica claro, portanto, que Rawls não pretende formular uma teoria que explique nossas relações interpessoais ou nossas compreensões sobre nós mesmos enquanto o "eu" que somos. Sua pretensão é desenvolver uma teoria capaz de explicar as relações formais dos indivíduos dentro de uma sociedade que possui um sistema político e econômico regido por instituições. Assim, defendo que o ponto de vista mais adequado para a interpretação da concepção de sujeito rawlsiana não seja a de um "eu" que procura nela pistas para compreender sua identidade dentro de uma sociedade, mas sim a de *instituições* que precisam regular de maneira adequada as relações sociais que delas dependem. Mais ainda, defendo que a visão adequada de sujeito neste caso não seja um "eu" nem um "nós", mas um "alguém".

É inegável a importância da concepção de pessoa dentro do liberalismo político, mas Rawls deixa claro que seu projeto é fornecer uma concepção que "quando especificada numa concepção de pessoa, pertence a uma concepção

política. [...] A concepção de pessoa é, em si, *normativa* e *política* [grifos meus] e não metafísica ou psicológica" (RAWLS, 2003, p.26). Deste modo, as questões biológicas, psicológicas, culturais ou sociais, apesar de serem constantemente tidas como importantes e presentes em todos os indivíduos, precisam ser deixadas de lado para garantir a imparcialidade do procedimento de escolha e assim promover a justiça política.

O eu desvinculado que Sandel identifica na verdade não existe. Os indivíduos na teoria de Rawls são "teoricamente definidos" de maneira a mostrar que "na posição original as pessoas racionais assim caracterizadas tomariam determinada decisão" (RAWLS, 2008, p.179). Não há deste modo uma concepção de "eu" que deva corresponder a sujeitos reais, mas sim uma concepção de "alguém", um indivíduo que possa representar qualquer um e ao mesmo tempo todos os membros de uma sociedade. Ele não é um sujeito despido de características particulares, mas um sujeito de infinitas possibilidades. Ele não é desvinculado de modo que não consiga representar ninguém, mas ao contrário, ele é capaz de abranger todas as particularidades de todos os indivíduos.

Tendo assim proposto uma diferente interpretação da teoria do sujeito rawlsiana, agora pretendo expor a partir dela alguns motivos pelos quais a teoria comunitarista de Sandel é inviável para uma teoria liberal e política. O objetivo não é negar que as pessoas possam criar vínculos tão fortes com uma comunidade que não consigam compreender a si mesmas independentemente dela. No entanto, do ponto de vista das instituições, todos os indivíduos são iguais e as comunidades às quais estão associados não são levadas em consideração em suas relações *normativas.* Assim,

> Para ele [Rawls], nossa identidade pública ou institucional, nossa identidade como cidadãos, deve permanecer a mesma independentemente das mudanças pelas quais podemos passar em nossos compromissos pessoais, em nossa identidade moral ou não institucional [...] (MUHALL & SWIFT, op. cit., p.195).

As comunidades constitutivas tem por característica serem deterministas. Para Sandel, através das comunidades os sujeitos *descobrem* quem eles *são*. Eles não *escolhem* seus fins voluntariamente, mas chegam a eles através de auto-reflexão. Uma vez que não são escolhas livres e voluntárias, uma teoria constitutiva de comunidade isentaria o indivíduo de responsabilidade sobre seus fins, uma vez que estes estariam determinados de antemão. Uma teoria que pretende chegar a uma sociedade bem-ordenada politicamente não pode assumir que ela seja constituída por cidadãos que não tem responsabilidade por seus fins específicos e projetos de vida, e consequentemente, pelos atos que praticam na busca destes. Mesmo que isso seja possível de um ponto de vista psicológico, do ponto de vista político essa ideia não pode ser considerada. A comunidade não poderia assumir o papel do indivíduo diante das instituições sociais e a responsabilidade pela ação dos indivíduos não seria transferível a ela.

A preocupação do liberalismo político, portanto, não se dirige para a maneira como os indivíduos se relacionam com suas comunidades, pois isso foge do âmbito da atuação política. O que ele pretende, de uma maneira mais ampla, é garantir que os cidadãos possam escolher livremente, apenas sob a restrição dos princípios da justiça, os fins que desejam realizar. Se na busca dessa realização eles unem-se uns aos outros é uma consequência da liberdade e da racionalidade, que os fazem procurar a maneira mais adequada e eficiente para atingir seus objetivos. Em termos gerais esse é o chamado consenso sobreposto. Dentro da sociedade existem diversas – possivelmente infinitas, se considerado que o espaço-tempo em que essa sociedade existe não é pré-definido – doutrinas chamadas de "abrangentes". Essas doutrinas são de ordem filosófica, moral e religiosas e determinam o que os cidadãos consideram como bens a serem buscados. Para que essas diferentes doutrinas possam coexistir em uma sociedade, é preciso que haja uma concepção que todas endossem, a saber, a concepção política. Assim, "nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política" (RAWLS, 2000, p.179).

Não procurarei aqui respostas para a crítica de Nozick quanto ao uso das pessoas como meios, pois esta não diz respeito propriamente à natureza do

sujeito, mas sim à forma como a sociedade distribui os benefícios produzidos em seu interior, requerendo assim a exposição de outros aspectos de ambas as teorias que não foram tratados neste trabalho. Assim, a crítica de Nozick é respondida nos pontos em que converge com a teoria de Sandel quanto à natureza do sujeito moral. Finalizo este artigo, portanto, afirmando que assim como sujeito rawlsiano, as comunidades dentro de uma sociedade bem-ordenada devem ser analisadas apartir de uma perspectiva política institucional. Desse modo, as críticas de Sandel podem ser superadas.

Referências bibliográficas:

FORST, Rainer. Contextos da justiça: filosofia para além de liberalism e comunitarismo. Trad.: Denilson Luiz Werle. São Paulo: Boitempo, 2010

LOVETT, Frank. Rawls'a A theory of justice: a reader's guide. Nova Iorque: Continuum, 2011.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. Liberals and Communitarians. 2ed. Oxford: Blackwell, 1962.

NOZICK, Robert. Anarchy, State and Utopia. Nova Iorque: BasicBooks, 1974.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma reformulação. Org.: Erin Kelly. Trad.: Claudia Berliner. Rev.: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. Liberalismo Político. Trad.: Dinah de Abreu Azevedo. 2ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Trad.: Jussara Simões. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANDEL, Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. 2ed. Nova Iorque: Cambridge University press, 1998.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A RACIONALIDADE COMUNICATIVA

Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior[480]

Jürgen Habermas (1929) é um dos principais representantes da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt, continuando a discussão a respeito da razão instrumental. O autor, diferente de seus antecessores, vive numa época marcada pela sociedade industrial do capitalismo tardio - capitalismo contemporâneo de tecnologia avançada, produção em escala e consumo em massa.

A *razão comunicativa*[481] é o conceito que Habermas elabora para evidenciar o potencial emancipatório da existência humana e as possibilidades históricas de a humanidade superar as crises que atingem a civilização contemporânea. Para o autor é possível percorrer alternativas de emancipação humana para além da racionalidade instrumental, que sustenta sistemas de dominação. Para isso é preciso retomar a verdadeira comunicação entre os sujeitos racionais, cultivada no cotidiano da convivência humana. Outra etapa implícita presente no procedimentalismo habermansiano é a compreensão da crise que atinge as sociedades.

Conforme Habermas, a crise mais expressiva no mundo atual é proporcionada pelo déficit de comunicação que se faz presente principalmente nas sociedades ocidentais. Claramente a atualidade é marcada por uma era das

480 Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense – IFSul e Doutorando em Educação – UFPel/FAE.

481 A razão comunicativa diz respeito ao mundo da vida e se ampara nas regras de sociabilidade. As tarefas e as habilidades repousam prioritariamente sobre regras morais de interação. De outro modo, a razão comunicativa passa dos direitos humanos universais para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento.

comunicações, contudo, á abundancia em informações não revela o atrofiamento do potencial comunicativo da sociedade. O cotidiano dos sujeitos sociais é marcado por um incessante recebimento de comunicados, o que não significa que as pessoas estão se comunicando uma com as outras. Tal situação é intensificada pelo crescimento do poder da mídia e pelo envolvimento irreflexivo das pessoas em suas rotinas diárias, tendo seus tempos e suas ações controladas.

As condições citadas ampliam, nas sociedades contemporâneas, o campo da racionalidade instrumental, que limita tudo ao sistema de controle, silenciando a reflexão sobre a existência em sociedade a partir de fatores como: lógica do dinheiro; trabalho; cultura de massa; informações manipuladas; entretenimento e etc. Esses fatores produzem o crescimento da burocratização da vida social e a destruição dos vínculos de solidariedade e convivência comunitária entre as pessoas. Uma das consequências desse processo, talvez a mais evidente, consiste no aniquilamento do potencial comunicativo e dos valores comunitários, por uma ascensão de interesses particulares voltados para ações que priorizam fins individuais em detrimento do coletivo.

Na perspectiva de Habermas, uma via para romper com essa lógica que compromete a comunicação e o convívio em sociedade é o cultivo de uma cultura que elabore uma nova racionalidade, articulada a partir de um procedimentalismo, que se desenvolve e se efetiva na prática comunicativa. Na busca deste objetivo, a educação desempenha um papel relevante, almejando o desenvolvimento de uma cultura solidária, dialógica e emancipatória. A educação deve orientar-se por saberes que emergem do *Mundo da Vida,* dessa forma haverá uma valorização: da cultura das comunidades e das experiências sociais, segundo um movimento que propicia o ensino da cultura universal (ciências, humanidades, filosofia e artes).

Outro paradigma

Para Habermas a razão comunicativa deve reabilitar o potencial emancipatório esperado no projeto da civilização ocidental moderna, porém, tal

empreitada é agora fundamentada por outro paradigma, a partir da filosofia da linguagem.

Na modernidade, o critério de verdade e valor para toda e qualquer argumentação era oferecido pela filosofia da consciência, e a mente humana era vista como a *conditio sine qua non* de verdade. A experiência do conhecer acontece na relação sujeito-objeto a partir de ações de controle estratégico, não havendo a valorização do debate intersubjetivo na construção de saberes.

Segundo o filosofo alemão, a consciência deixa de ser o fundamento do conhecer e do agir, e a linguagem em seu cultivo para o entendimento intersubjetivo, passa a ser a rumo da ação comunicativa, que intenciona estabelecer o entendimento entre sujeitos sobre algo no mundo, fundando-se como novo paradigma para a filosofia e para as ciências. Dessa forma inverte-se a relação entre sujeito-objeto para a relação entre sujeito-sujeito.

Conforme Habermas, a compreensão moderna do Mundo suplantou cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas. Com o desmantelamento das justificativas mítico-narrativas, o sujeito assumiu a total responsabilidade pela validez das pretensões suscetíveis de crítica. Nessa perspectiva, o autor distingue, na *Teoria da Ação Comunicativa*, razão instrumental de *razão comunicativa* e apresenta sua posição diante do lugar da filosofia na cultura contemporânea.

É recorrente na história da filosofia o encontro com diferentes definições sobre o conceito de filosofia. Supõe-se que todos os filósofos já se deparam com esse problema, uma vez que toda teoria filosófica apresenta, implícita ou explicitamente uma definição própria de filosofia.

A contemporaneidade registra esta pluralidade de significados e sentidos numa proporção não experimentada pelos pensadores do passado, pois dispomos de um grande repertório de definições sobre o conceito de filosofia, desde o caráter ôntico e ontológico do ser arquitetado por Heidegger e da metafisica atomista de Wittgenstein, entre outras tantas definições.

Habermas é destaca-se nesse rol de pensadores e em muitos escritos vem apresentando reiteradamente suas teses sobre o lugar da filosofia em nossa cul-

tura. Para ele, a filosofia deve abandonar a pretensão de superioridade, como era tratada no passado, porém, não deve perder suas características necessárias, tais como universalidade; caráter hipotético e etc. Os indícios que Habermas descreve sobre a função e as características da filosofia sugerem que ela deva ser racional, falibilista, interdisciplinar, crítica e libertadora.

A *Teoria da Ação Comunicativa* é apresentada segundo a ideia de que, além da razão instrumental, existe uma *razão comunicativa*. Essa razão é passível de identificação e reconhecimento a partir da investigação da ação linguística, compreendendo que a linguagem pressupõe uma racionalidade processual, dessa forma, a razão comunicativa situa-se numa comunidade linguística. A linguagem apresenta-se assim, ao mesmo tempo presentificadora das tradições culturais e integradora da ação de diferentes atores na interação social. O uso da linguagem supõe que cada falante implicitamente reconhece, ao falar, os imperativos de comunicar-se inteligentemente sobre algo e de estar dando-se a entender, intencionando o entendimento com os demais falantes. Habermas estabelece uma distinção, nos atos de fala, entre uma pragmática empírica, típica de uma determinada situação, e uma pragmática universal, aplicável a todos os casos. E torna dependente, na perspectiva da emancipação humana, funções de expor algo e de manifestar as intenções do falante à condição de estabelecer relações intersubjetivas.

É no *Mundo da Vida* que acontece esta mediação da linguagem fundada na intersubjetividade, criando: horizonte de sentidos; mundo de convicções comuns e indubitáveis; suporte da experiência. Habermas elabora uma visão mais ampla da reflexão ao introduzir o conceito de razão comunicativa para fundamentar a ética discursiva, sendo assim

> [...] o mundo da vida só atinge o campo da visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos o agir comunicativo como elemento de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele esta inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem, aos quais ele está submetido. Após esse primeiro passo objetivador, a rede de ações comunicativas forma

> o meio através do qual o mundo da vida se reproduz (HABERMAS, 1990, p.95).

Os pressupostos fundantes da razão dialógica e da trama social são estabelecidos na linguagem pragmática do *Mundo da Vida*. No desdobramento do pensamento de Habermas, observa-se que a comunidade linguística é o lugar de uma dada razão e por sua vez, a filosofia, pode abandonar o modelo de investigação centrado no sujeito isolado, indicando à filosofia a abandonar o paradigma da filosofia da consciência e aceitar o paradigma da intersubjetividade.

A *razão comunicativa* exerce um interesse emancipatório da espécie humana, resguardando o caráter critico-libertador da filosofia. Habermas inclina-se a pensar a filosofia não reduzida a uma ciência empírica, também não pretende servir-se do método transcendental de investigação da realidade. Optando, portanto, pelo método reconstrutivo. Os três modelos de conhecimento: empírico, transcendental e reconstrutivo são reconhecidos por Habermas.

O conhecimento reconstrutivo pode ser pensado na perspectiva da Pragmática Universal, que significa reconstruir as condições universais do entendimento possível – identificar e reconstruir as condições universais do diálogo. A formulação habermasiana apoia-se nas contribuições de J. L. Austin e de J. Searle.

O objetivo vislumbrado no método reconstrutivo da linguagem é o de descrever as regras que um falante deve adotar para construir orações gramaticalmente corretas, assim como as regras para aplica-las de forma aceitável. Esse objetivo sustenta-se na ideia de que a competência comunicativa tem um núcleo tão universal quanto à competência linguística, já que, "Todo agente que atue comunicativamente tem que, na execução de qualquer ato de fala, erguer pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem ocorrer" (HABERMAS, 1989, p.300). Nesse ensejo, a oração provinda de uma emissão linguística, esta relacionada com a realidade externa, com a realidade interna do falante e com a realidade normativa da sociedade.

Entendamos por realidade externa o mundo dos objetos e eventos sobre os quais se podem inferir enunciados verdadeiros ou falsos. Já a realidade interna é o próprio mundo das experiências intencionais do falante. Por sua vez, a realidade normativa da sociedade é o mundo social, articulado por valores e normas compartilhadas, de leis e regras que podem ser legítimas, justificáveis ou não.

Sendo assim, quando um falante emite uma oração, ele levanta pretensões de validez de diferentes tipos, tais como: inteligibilidade; verdade; veracidade e retidão. Portanto, o falante pretende: (1) que sua emissão seja compreensível; (2) que o enunciado seja verdadeiro; (3) que a expressão manifesta de suas intenções seja veraz e (4) que seu ato de fala (sua emissão) seja ele mesmo, adequado ao contexto normativo reconhecido.

A partir das quatro condições de validez de fala, compreende-se que a primeira é imanente à própria linguagem e conforme Pizzi é necessário atermos ao procedimentalismo de Habermas considerando as demais condições de validez que relacionam a emissão do falante com ordens da realidade extralinguística. Em suma, a arquitetura da pragmática é pensada a partir de regras gerais para ordenarem os elementos das situações de fala segundo um sistema orientado pela realidade externa, realidade interna do falante e realidade normativa da sociedade.

Essa reflexão apresenta diferenças entre competência linguística e competência comunicativa, haja vista que a primeira exige do falante apenas habilidade para produzir orações gramaticalmente corretas, enquanto a competência comunicativa exige do falante: a produção de orações gramaticalmente corretas; o conteúdo proposicional deve refletir uma experiência ou um fato; que anuncie sua intenção de forma que expressão linguística reflita na condição do que o ouvinte pense; a realização dos atos de fala deve estar em conformidade com as normas reconhecidas.

Um aspecto relevante no que toca os atos de fala é a clarificação dos *status* performativo das emissões linguísticas. Austin denomina de força ilocucionária o poder dos atos de fala de estabelecer o tipo de relação pretendida pelo falante,

nesse sentido, a força ilocucionária de um ato de fala significa que ao realizar emissões linguísticas, o sujeito esta realizando ações.

Todo ato de fala carrega consigo o conteúdo fixado pela força ilocucionária, assim como a relação entre falante e ouvinte. Habermas destaca a força generativa, segundo a qual é possível analisar se um ato de fala obteve sucesso. O sucesso de um ato de fala pode ser pensado quando, através dele, se estabelece uma relação interpessoal entre falante e ouvinte, sendo que nessa relação o ouvinte entende e aceita o conteúdo veiculado pela emissão do falante. O modo como o falante atuou sobre o ouvinte é a força generativa, criando a condição para uma relação interpessoal entre ambos.

Apontar para que haja o estabelecimento de relações interpessoais não é suficiente, na perspectiva de Habermas, para estabelecer as condições necessárias para o entendimento possível nas emissões linguísticas entre, no mínimo, dois falantes. Para o autor "[...] os atos de fala proposicionalmente diferenciados permitem, por conta de sua função expositiva, uma maior liberdade de movimentos e configurações na observância de normas" (HABERMAS, 1989, p.337).

A presença da possibilidade de variação do aspecto ilocucionário de um ato de fala para outro se atribui devido a situações em que o emissor valoriza umas das pretensões de validez, mesmo que as demais existam universalmente e necessariamente em todo ato linguístico. Habermas estabelece uma distinção entre diferentes atos linguísticos, conforme a pretensão de validez privilegiada pelo emissor, ou seja, cada um deles corresponde a um modo especifico de comunicação.

Os atos de fala são pensados segundo três tipos:

(1) Expressivos: privilegia a pretensão de validez – veracidade – o emissor faz referência ao seu mundo subjetivo, o qual é acessado somente por ele.

(2) Constatativos: privilegia a pretensão de validez – verdade – usada para que o emissor faça referência a um estado de coisas.

(3) Regulativos: privilegia a pretensão de validez – veracidade – é usado para que o falante faça referência ao mundo social que ele compartilha com o ouvinte.

Sendo possível reconhecer qual a pretensão de validade foi privilegiada num determinado ato de fala, logo, o componente ilocucionário do ato de fala possui uma característica cognitiva, portanto, racional.

Nas pistas da elaboração de Habermas sobre a *razão comunicativa*, observa-se seu argumento:

> [...] vou defender a seguinte tese: em última instância, o falante pode atuar ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, por sua vez, atuar ilocucionariamente sobre o falante porque as obrigações típicas dos atos de fala estão associadas com pretensão de validade suscetíveis de exame cognitivo, isto é, porque a vinculação reciproca tem um caráter racional [...] (HABERMAS, 1989, p.362).

Considerações finais

Por fim, os seres racionais estão diante de uma nova forma de razão: a *razão comunicativa*. Para Habermas a distinção entre razão instrumental e *razão comunicativa* estabelece uma nova possibilidade de relação entre teoria e práxis, o que encaminha para desenvolvimento de uma teoria crítica, sustentada pelo conceito de *razão comunicativa*. Desse modo, a linguagem seria vista como um instrumento para a compreensão dos homens em suas relações sociais. A sociedade é permeada por uma razão instrumental, que leva o homem a um desenvolvimento estritamente técnico, o que implica à perda da autonomia e a consequente submissão às regras de dominação. Isso porque a razão instrumental não avalia as ações por serem justas ou injustas, mas sim se são eficazes. O que de outro modo significa tratar os valores éticos e políticos do ponto de vista técnico, adequando-se aos fins propostos pelo sistema.

A inserção de uma perspectiva crítica recupera a dimensão de uma racionalidade não instrumental, fundada no agir comunicativo de homens livres, recuperando o *agir comunicativo* naqueles espaços em que ele foi colonizado pelo agir instrumental. Do ponto de vista político, isso indica, para Habermas, que a emancipação não mais esta dependente de uma revolução, tal como propôs Marx, mas do refinamento dos instrumentos de participação dentro da sociedade, respeitando o estado de direito.

O potencial emancipatório da linguagem em seu uso comunicativo fundamenta-se, não na objetividade externa aos seres racionais, nem na objetividade interna de um aparelhamento da mente individual, mas na racionalidade intersubjetiva, pois a linguagem, na sua natureza, busca cultivar o entendimento, voltando-se para a produção de um sentido coletivo para o viver em sociedade. Porém, em muitas situações o potencial da linguagem é utilizado para a produção do dissenso segundo interesses estratégicos voltados para fins particulares.

Habermas elabora a teoria da *ação comunicativa*, na qual a crítica, pertencente á linguagem, deve encontrar-se livre das distorções veiculadas pela ideologia, pretendendo que ela conduza os homens no caminho de suas liberdades de convicções. A teoria da *ação comunicativa* funda a ética discursiva, a partir da relação entre os indivíduos, permitindo um posicionamento crítico acerca de aspectos normativos da sociedade.

A validez de um ato comunicativo passa a encontrar-se submetida ao entendimento entre as pessoas envolvidas por meio de argumentos estritamente racionais, instaurando um processo de sociabilidade sustentado pela solidariedade e cooperação.

De acordo com Habermas, a razão comunicativa é uma condição de possibilidade para a superação do paradigma moderno que entrou em crise no século XX, configurando-se numa racionalidade menor que visa o domínio da técnica e do poder estratégico para a dominação e controles sociais. “Na verdade, qualquer tentativa de reorganizar os contextos comunicativos da ação exige uma racionalidade capaz de garantir um conteúdo moral” (JOVINO, 2005, p.311).

Referências bibliográficas:

HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafisico; estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: comlemetos y estúdios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ed. Cátedra, 1989.

PIZZI, Jovino. O conteúdo moral do agir comunicativo Uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

COGNITIVISMO MORAL NATURALISTA E SEGUIR REGRAS

Rafael Graebin Vogelmann[482]

Introdução

Segundo o Cognitivismo Moral Naturalista juízos morais consistem na atribuição de certa propriedade natural a seu objeto. Qualquer encanto que esta posição possa ter sobre aqueles que a consideram plausível decorre de sua promessa de dar conta da objetividade de juízos morais. Pretendemos distinguir entre aplicações legítimas e ilegítimas de termos morais e o modo mais natural de o fazer é supondo que certas coisas são de fato boas, justas, perversas etc e outras não. Mas, diria o naturalista, se não há nada comum, do ponto de vista naturalista, entre todas as coisas boas, por exemplo, então o agrupamento de certos objetos sob este conceito é melhor explicado não pela suposição de que o termo rastreia aspectos genuínos da realidade, mas pela suposição de que reagimos afetivamente a aspectos variados da realidade e que é esta reação que guia nossa projeção de termos morais. Se esta última possibilidade é o caso, termos morais só poderiam ser projetados por quem partilha de nossas reações e, portanto, qualidades morais não seriam aspectos genuínos da realidade. O Naturalismo, em contraste, ao reduzir qualidades morais a propriedades naturais, permitiria sustentar que estas qualidades são genuínas - esta seria sua principal vantagem sobre concepções alternativas do juízo moral. Sustentarei (i) que esta argumentação naturalista pressupõe uma restrição ao que conta como aspecto genuíno da realidade (capturada pela formulação "Para qualquer conceito C, se C é conceito de um aspecto genuíno da realidade, então C pode

482 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: rafael.vog@gmail.com.

ser adequadamente projetado desde uma perspectiva que abstrai das reações e respostas que constituem nossa perspectiva particular") e (ii) que as considerações sobre seguir regras de Wittgenstein minam esta restrição. Não temos, portanto, nenhuma razão para preferir o Cognitivismo Naturalista a outras concepções do juízo moral.

Cognitivismo Moral Naturalista

Cognitivismo Moral é uma tese a respeito da caracterização do juízo moral. Segundo esta tese juízos morais descrevem a realidade e, portanto, têm valor de verdade. Para o cognitivista, se digo algo como "isto é bom", "o que ele fez foi corajoso" ou "esta lei é injusta" estou em cada caso atribuindo ao objeto do juízo de valor uma propriedade (respectivamente, a de ser bom, a de ser corajoso, e a de ser injusta). Variações dessa tese se distinguem pelo modo como caracterizam as propriedades morais em questão. Segundo alguns cognitivistas um juízo moral atribui propriedades morais irredutíveis a qualquer tipo de propriedade física, psicológica, social, econômica etc; já outros defendem que as propriedades em questão podem ser reduzidas a propriedades não-morais. Outras formas de cognitivismo podem sustentar que juízos de valor não atribuem propriedades mas descrevem seus objetos como participando de certa relação – é o caso de quem sustenta, por exemplo, que quando digo algo como "isto é bom" o que realmente afirmo é algo como "eu gosto disso" ou "minha sociedade aprova isto". Isso permite constatar o fato de que o cognitivismo moral não é uma tese sobre a objetividade, como oposta a convencionalidade, de valores morais, por exemplo, mas uma proposta de como compreender o ato mesmo de atribuir valor.

Segunda a versão naturalista de cognitivismo moral juízos de valor atribuem à pessoa, ação, objeto, instituição ou evento avaliado uma propriedade redutível a propriedades não-morais. Neste contexto é natural pensar que juízos morais atribuem uma propriedade como a designada por 'produzir o maior balanço de felicidade possível' ou algo semelhante, mas a propriedade em questão pode ser mais complexa. Brink, um proeminente defensor do cognitivismo naturalista

sustenta que juízos morais atribuem ao objeto avaliado uma propriedade funcional compreendida em termos de seu papel na promoção de certo conjunto de bens humanos:

> [...] the moral realist might claim that moral properties are functional properties. He might claim that what is essential to moral properties is the causal role which they play in the characteristic activities of human organisms. In particular, the realist might claim that moral properties are those which bear upon the maintenance and flourishing of human organisms. Maintenance and flourishing presumably consist in necessary conditions for survival, other needs associated with basic well-being, wants of various sorts, and distinctively human capacities. People, actions, policies, states of affairs, etc. will bear good-making moral properties just insofar as they contribute to the satisfaction of these needs, wants, and capacities. People, actions, policies, states of affairs, etc. will bear bad-making moral properties just insofar as they fail to promote or interfere with the satisfaction of these needs, wants, and capacities. The physical states which contribute to or interfere with the satisfaction of these needs, wants, and capacities are the physical states upon which, on this functionalist theory, moral properties ultimately supervene (BRINK, 1984, p.121s).

Essa forma de cognitivismo se inspira em resultados na área da Filosofia da Mente, especificamente na tese do Funcionalismo[483], segundo a qual tipos mentais (como dor, por exemplo) são definidos em termos dos *inputs* físicos que os causam, dos *outputs* comportamentais que resultam deles e de suas relações com outros tipos mentais, de maneira que tais tipos podem se realizar em substratos físicos radicalmente diferentes. Por exemplo, tanto eu quanto um polvo podemos sentir dor quando nos espetam com uma agulha porque apesar de instanciarmos estados físicos completamente diferente (nossos sistemas nervosos e sensoriais são muito diferentes) estes estados físicos desempenham o mesmo funcional (são resultado do mesmo estímulo, resultam no mesmo comportamento evasivo e produzem outros estados funcionais, como medo ou irritação). De modo semelhante, Brink sustenta que, embora a propriedade

483 Sobre Funcionalismo ver Putnam (1967).

designada por "bom" não seja redutível a nenhuma propriedade física, psicológica, social etc, trata-se de uma propriedade funcional, definida em termos de seu papel na produção e manutenção de um conjunto de bens humanos, que pode ser realizada em substratos físicos muito diferentes.

É claro que o cognitivista naturalista deve, senão apresentar passo a passo a realização do procedimento que permite identificar uma propriedade moral com uma propriedade natural, ao menos fornecer uma explicação de como isto poderia ser feito e de porque é razoável esperar um resultado nos moldes daquele sugerido por ele. Isto é, o cognitivista deve fornecer um procedimento de identificação de propriedades morais com propriedades naturais. Isto, contudo, pode se mostrar uma dificuldade insuperável. A identificação de propriedades morais e naturais via definições analíticas de termos morais em termos de propriedades naturais é barada pelo famoso *Argumento da Questão em Aberto* de Moore (1903, em especial §§ 12-13). Muitos naturalista, como Boyd (1988) e Brink (1984), adotam um procedimento alternativo, atribuindo à teoria moral o papel de identificar a posteriori propriedades morais e não-morais, assim como teorias científicas identificam a posteriori tipos naturais mesmo que não haja equivalência analítica entre os termos que os designam. Esta estratégia parece, contudo, impalatável para o naturalista na medida em que ameaça minar a objetividade de nossos juízos morais nos conduzindo a uma forma radical de relativismo[484].

Os méritos e dificuldades do esforço naturalista de identificação de propriedades morais e não-morais não serão abordados aqui. Não perguntaremos se esta identificação é ou não possível. Antes, daremos um passo atrás e, em lugar de investigar as virtudes e vícios deste projeto naturalista, perguntaremos: o que pode motivar alguém a adotar este projeto? O que se pode esperar alcançar se este projeto for bem sucedido?

A resposta a esta questão só pode ser uma (e deve parecer óbvia): se a estratégia naturalista apresentada for bem sucedida fica demonstrada a

484 Este ponto é pressionado por Horgan e Timmons em uma série de artigos. Ver em especial Horgans e Timmons (1996). O ponto é disputado por Sayre-McCord (1997) e Copp (2000).

possibilidade de tratar termos morais como designadores de tipos naturais e isto recoloca o Cognitivismo Naturalista na disputa com outras teorias sobre o juízo moral. A única coisa que se pode esperar alcançar ao se engajar neste projeto é a possibilidade de sustentar que aplicações de termos morais (como "bom", "justo", "injusto", "corajoso", "honesto", "vil", etc) consistem simplesmente em descrições ordinárias do objeto de juízo (da pessoa, ação, instituição, evento etc avaliado). O naturalista crê que esta teoria é palatável, presumivelmente porque afasta alguma dificuldade ou desconforto com relação a nossos juízos morais e a moralidade em geral. O que devemos perguntar então é: admitindo que é possível tratar termos morais como designadores de propriedades naturais, que vantagem o Cognitivismo Naturalista tem sobre outras teorias do juízo moral? Porque o naturalismo moral é atrativo para seus partidários?

Naturalismo e Objetividade

Os méritos de teorias do juízo moral são medidos por sua capacidade em dar conta de aspectos da moralidade em geral e da nossa prática de atribuir valor em particular. Por exemplo, a seguinte restrição na aplicação de termos morais é um traço da prática de atribuir valor: se duas ações, instituições, eventos etc são iguais quanto a todas suas demais qualidades, então não podem diferir em valor. Juízos que atribuem valor a dois objetos mas em graus diferentes implicam que existe alguma diferença não-avaliativa entre os objetos. É o caso, por exemplo, do juízo expresso por "Pedro é uma pessoa melhor que João", "O que João fez é muito pior do que Pedro fez", "Este quadro é mais bonito que este outro" ou "A escravidão é mais vil que o Apartheid". Se alguém enuncia uma combinação de palavras que geralmente tomamos como uma avaliação comparativa deste tipo e sustenta que, contudo, não há nenhuma diferença não-avaliativa entre os dois objetos de juízo (e mesmo quando sua atenção é direcionada a esta sua crença, não revoga sua avaliação), devemos concluir que esta pessoa não estava realmente avaliando os objetos (talvez porque estivesse mentindo, talvez porque estivesse apenas repetindo palavras que escutou mas que não sabe usar). É usual se referir a este traço do juízo moral como "a superveniência do moral ao não-moral".

Inócuo como possa parecer, este traço do juízo moral gera sérias dificuldades para a teoria do juízo moral sustentada por Moore, em *Principia Ethica* (1903). De acordo com Moore, juízos de valor atribuem a seus objetos uma propriedade *sui generis* que não pode ser identificada com nenhuma propriedade física, social, psicológica, nem mesmo com propriedades funcionais como as sugeridas por Brink, e isto torna difícil explicar porque esta propriedade mantém com propriedades ordinárias a peculiar relação prescrita pela superveniência moral.[485] O Cognitivismo Naturalista não tem nenhuma dificuldade em acomodar este traço na medida em que implica que qualquer diferença em valor é uma diferença natural entre os objetos avaliados.

Outro traço importante da moralidade diz respeito a conexão entre juízo moral e motivação: se alguém julga que certo curso de ação é o melhor curso de ação nas circunstâncias em que se encontra, então reconhece que tem um *motivo* para adotá-lo[486]. Pode muito bem ser o caso que este motivo possa ser suplantado por outras considerações morais ou por considerações de outra ordem, ou que por egoísmo, medo, displicência ou por outra falha de caráter (ou mesmo alguma condição clínica, como depressão) nos vejamos incapazes de agir em conformidade com ele. Porém, se nos limitamos a afirmar que, apesar de reconhecer que certa ação é o certo a se fazer, não vemos nenhum motivo para realizá-la, deixaremos nosso interlocutor confuso e ele terá todo o direito de duvidar da sinceridade de nosso juízo moral ou questionar nossa compreensão da atribuição de valor e nossa capacidade de realizar juízos morais.

Este traço gera dificuldades para o naturalista: segundo ele, o juízo moral para efeito de que certa ação é correta em certas circunstâncias consiste na atribuição à ação de certa propriedade natural. Estar convicto de que a propriedade em questão é instanciada por certa ação deve, portanto, implicar

485 Para uma discussão detalhada e persuasiva desta dificuldade ver Blackburn (1993).

486 Isto é, "porque era o certo a se fazer" fornece uma resposta completa à questão "porque você agiu assim?". É suficiente para ver a ação do sujeito como deliberadamente dirigida (em contraste com mero impulso, acidente etc) no mesmo sentido em que mencionar a combinação de certa crença e certo desejo revela a racionalidade de nosso comportamento.

que temos motivo para realizar a ação. Como isto pode ser assegurado? Suponha que o cognitivista naturalista possa determinar que a propriedade em questão é aquela sugerida por Brink: a ação, nas circunstâncias atuais, promove certo conjunto de bens humanos (como bem-estar, desenvolvimento de capacidades etc). Ele pode então sustentar que, como questão de fato empírico, reagimos à constatação de que algo contribui para a promoção deste conjunto de bens desenvolvendo uma atitude favorável a este algo (não necessariamente por interesse pessoal em sua promoção, mas porque simplesmente ocorre, talvez por ser uma vantagem evolutiva, que reagimos assim a este aspecto natural de ações, mesmo que não reconheçamos conscientemente que é a isto que reagimos)[487] de maneira que constatar que uma ação tem esta propriedade nos fornece um motivo para realizá-la (e para exigir que outros também a realizem quando se encontrarem nas mesmas circunstâncias).

Mas oferecer esta resposta resulta em uma consequência desconfortável. Dado que o componente descritivo do juízo moral é plenamente separável da resposta afetiva particular que faz com que atribuições de valor nos forneçam motivo para agir, alguém poderia aprender a usar o termo moral adequadamente sem partilhar da resposta em questão. Isto é, alguém poderia ser plenamente capaz de fazer juízos morais sem ter motivo algum para agir conforme seu juízo. Brink de fato admite a possibilidade de existir tal sujeito, a quem ele chama de 'amoralista' (1986, p.30).

O naturalista pode, é claro, disputar a suposição de que "se alguém julga que certa ação é a ação correta nas circunstâncias atuais, então reconhece que tem motivo para realizá-la" de fato captura um traço conceitual da noção de juízo moral e que, como tal, formula uma restrição à qual qualquer teoria sobre o juízo moral deve se conformar. Esta suposição, contudo, goza de certo apelo intuitivo e se o naturalista pretende negá-la deve mostrar que este é o preço que se paga por uma teoria adequada do juízo moral. Isto é, deve haver algum outro

487 Isto é, "porque era o certo a se fazer" fornece uma resposta completa à questão "porque você agiu assim?". É suficiente para ver a ação do sujeito como deliberadamente dirigida (em contraste com mero impulso, acidente etc) no mesmo sentido em que mencionar a combinação de certa crença e certo desejo revela a racionalidade de nosso comportamento.

traço tanto ou mais característico da moralidade do qual o naturalismo dá conta de forma a justificar a revisão de nossas intuições. E deve ser claro que aquilo que defensores do cognitivismo naturalista tem em vista e o que torna esta posição tão atrativa a seus olhos é a promessa de dar conta de maneira não-problemática e não-onerosa de um ponto de vista metafísico da objetividade moral.

Usualmente, quando discordamos de nosso interlocutor sobre uma questão moral e nos engajamos em debate, esperamos que possamos mostrar que nosso adversário está errado (e deveríamos admitir que talvez nós possamos estar errados). Da mesma forma, quando deliberamos sobre o que fazer esperamos poder chegar a uma resposta certa, e que é a resposta adequada antes e independentemente de chegarmos a ela. Admitimos que podemos falhar em chegar a resposta correta e que podemos estar equivocados em nossos opiniões morais atuais. Admitimos inclusive que uma opinião moral partilhada por todos ou pela enorme maioria de nós pode ser equivocada, como foi o caso da opinião de que a escravidão é uma instituição moralmente tolerável. Pressupomos, ao que parece, que há fatos ou verdades morais independentes das opiniões morais de qualquer indivíduo ou mesmo do consenso moral de uma comunidade.

Este é então outro traço da nossa prática de julgar moralmente: deve ser possível distinguir entre aplicações legítimas e ilegítimas de um termo moral. Há mais de um modo de dar conta deste traço, mas a maneira mais direta e natural é supondo que certas coisas são de fato boas, justas, perversas etc e outras não. E é aqui que o naturalismo começa a se tornar atrativo.

Tome todas as aplicações paradigmáticas de um termo avaliativo qualquer, digamos, "injusto". Podemos identificar aplicações paradigmáticas do termo que, embora não imunes a revisão, são os melhores candidatos para aplicações legítimas e fornecem um ponto de partida privilegiado para a investigação sobre a justiça. Por exemplo, "O Apartheid foi uma instituição social injusta"; "É injusto que quem trapaceou tenha ganho a competição e não quem se preparou com afinco"; "É injusto impor as mesmas taxas aos rendimentos dos membros mais pobres e mais ricos da sociedade"; "O pai foi injusto ao punir um de seus filhos tão severamente quando seu irmão escapou ileso das mesmas

travessuras". Agora suponha que, mesmo após cuidadosa reflexão e revisão ou abandono de parte destes juízos paradigmáticos, constatemos que não há nada de comum a todas as pessoas, ações, eventos e instituições que caracterizamos como "injustas" (e que não seja comum também a coisas que não estamos dispostos a julgar injustas) além do fato de que estamos dispostos a aplicar este termo em todos os casos. Se este é o cenário, diria o naturalista, este padrão de aplicação termo é melhor explicado pela hipótese de que nós, membros da comunidade que opera com este termo, temos uma propensão a reagir afetivamente a certo conjunto disjuntivo de aspectos da realidade e que é esta resposta[488] que guia a aplicação do termo, do que pela hipótese de que o termo rastreia fatos morais que guiam sua aplicação. Aplicações do termo, então, não respondem a aspectos morais da realidade e não podemos distinguir entre aplicações legítimas e ilegítimas pela suposição de que certas coisas são injustas e outras não.

Claro, podemos apelar à ideia de que todas as coisas injustas (e somente elas) partilham de ao menos uma propriedade, qual seja, a de ser injusta. Esta propriedade deveria ser entendida como algo distinto das propriedades ordinárias do objeto de juízo, pois sua instanciação é compatível com o fato de que não há mais nada comum a tudo e somente aquilo que a instancia. Sustentar isto, portanto, é sustentar uma forma de Cognitivismo Não-Naturalista.[489] Esta forma de dar conta da objetividade do juízo moral é, contudo, extremamente onerosa do ponto de vista metafísico (precisamos de uma explicação da natureza dessas propriedades não-naturais e de como elas se encaixam em nossa visão de mundo) e epistemológico (precisamos de uma explicação de como podemos ter acesso epistêmico a estas propriedades se elas

488 ara que esta hipótese explicativa seja viável deve haver um modo de caracterizar a resposta afetiva em questão de maneira não-circular: a resposta em questão não pode simplesmente ser "a reação que tipicamente temos diante de casos de injustiça" porque a resposta ela mesma deve explicar como discriminamos casos de injustiça. Caracterizar a resposta de modo fenomenológico é uma má aposta: de um lado é plausível esperar que eu não tenha a mesma experiência ao considerar o fato de que o Apartheid foi implementado por tanto tempo e o fato de que o aluno que colou foi melhor na prova do que o aluno que não estudou; de outro lado, é plausível caracterizar ambos as experiências como uma experiência de desgosto ou reprovação, isto, contudo, não torna possível distinguir a reação que guia a aplicação de "injusto" da que guia a aplicação de

não se contam entre as propriedades acessíveis por nossas faculdades ordinárias). Ademais, como já foi apontado, a ideia de que o juízo moral consiste na atribuição de propriedades deste tipo não se acomoda bem a uma restrição fundamental ao ato de avaliar: a superveniência do avaliativo sobre o não-avaliativo.

Em contraste, o Cognitivismo Naturalismo, na medida em que implica que há algo de comum a tudo que é injusto, por exemplo, porque reduz qualidades morais a propriedades naturais ordinárias, permite dar conta da objetividade do

outros termos, por exemplo "covarde". Parece então que não temos um modo adequado de caracterizar a reação em questão. Não creio que este seja um problema grave. Esta parece ser apenas uma faceta da objeção ao Expressivismo Moral a partir de conceitos morais densos. Segundo expressivistas, atribuir valor a algo não é mais do que expressar uma atitude, mas conceitos morais que expressam a mesma atitude de aprovação,"corajoso" e "honesto", por exemplo, se distinguem em razão do conteúdo descritivo que carregam. O expressivista deve sustentar então que podemos separar o componente descritivo destes conceitos do componente propriamente avaliativo. O problema é que não é possível estabelecer condições necessárias e suficientes para aplicação de "corajoso", por exemplo, sem apelo a termos avaliativos – a única coisa comum a todo ato corajoso é, talvez, que eles envolvem assumir algum risco com vistas a certo objetivo, mas isto é verdadeiro também de ações temerárias. Parece então que "corajoso" possui um conteúdo descritivo que não pode ser desentrelaçado de seu conteúdo avaliativo. Mas só chegamos a esta conclusão porque supomos que a aplicação de "corajoso" deve ser guiada exclusivamente por seu conteúdo descritivo e que é a avaliação positiva deve ser implicada pela constatação de que o termo se aplica. Se abrimos mão dessa suposição a dificuldade desaparece. Diríamos então que todo ato corajoso envolve assumir algum risco e é louvável; algumas ações podem envolver assumir riscos e não serem louváveis. Então embora nenhuma característica comum seja partilhada por todos e somente por atos corajosos (e guie, portanto, a aplicação do termo) e que a atitude envolvida na aplicação do termo seja a mera atitude de aprovação (a mesma envolvida na aplicação de "honesto", por exemplo) nada impede que distinguamos entre ações corajosas e honestas. Da mesma forma, para retornar ao problema inicial, apesar de não haver nada de comum a todo e apenas a atos ou instituições injustas e que a atitude que guia sua aplicação seja a mera atitude de reprovação (a mesma que guia a aplicação de "covarde") nada impede que distinguamos entre injustiça e covardia.

489 Alguém poderia dizer: "todas as coisas injustas partilham esta propriedade natural: sob circunstâncias adequadas, julgadores competentes as julgam injustas". Diríamos que uma aplicação de "injusta" é legítima se um juiz competente em condições adequadas aplica o termo. Isto, contudo, simplesmente transfere o ônus metafísico e epistemológico de outras posições para a caracterização do juiz competente e da condições adequadas para juízo. Para uma discussão das dificuldades deste tipo de abordagem, ver Wright (1988).

juízo moral imediatamente, sem nenhum compromisso metafisico significativo e de maneira que não torna misteriosa a epistemologia moral.

Há ainda a opção de abandonar a ideia de que o melhor modo de dar conta da distinção entre aplicações legítimas e ilegítimas de um termo moral seja supondo que certas coisas instanciam propriedades morais. Podemos, por exemplo, adotar uma postura kantiana e tentar demonstrar que existem restrições racionais impostas sobre nossas escolhas que permitem distinguir, de maneira independente de nossas opiniões morais, entre juízos morais aceitáveis e inaceitáveis. Este, contudo, é um projeto ambicioso e pouco atrativo para o espírito científico e econômico do naturalista. Nenhuma teoria, diria ele, pode dar conta da objetividade moral de maneira tão simples, descompromissada e higiênica como o Cognitivismo Naturalista e, se possível de todo, esta deve ser a nossa teoria predileta do juízo moral.

Qual a noção de objetividade empregada neste modo de expor o que há de atrativo no tratamento naturalista do juízo moral? A argumentação apresentada pressupõe que se um conceito moral se aplica legitimamente a um conjunto de instâncias em razão do fato de que estas coisas de fato são, digamos, injustas, então deve haver algo de comum a todas estas instâncias que justifica ou explica a aplicação do conceito. O que está sendo pressuposto é, portanto, que se é possível distinguir entre aplicações legítimas e ilegítimas de um conceito (isto é, se trata-se de um conceito de um aspecto genuíno da realidade) então não pode ser o caso que a única coisa em comum entre todas as instâncias particulares às quais o conceito se aplica seja o fato de que o conceito se aplica legitimamente a elas. Deve haver algo que guia a aplicação do termo (algo que o termo rastreia). Se não há este algo e nossas reações afetivas tem um papel fundamental na projeção do termo, então juízos que articulam este termo não capturam aspectos genuínos da realidade (não é possível distinguir entre aplicações legítimas e ilegítimas do termo apelando ao modo como o mundo é, apelando a quais são os fatos).

Isto é o mesmo que pressupor que se juízos morais gozam de objetividade, então deve haver, para cada termo moral, uma regra que guia sua aplicação e esta regra deve poder ser operada sem apelo essencial a nossas reações afetivas

particulares[490]. É exatamente isto que o naturalismo oferece: "aplique 'injusto' se, e somente se, o objeto de juízo se conformar à descrição naturalista N". Pode ser extremamente difícil especificar exatamente qual a propriedade natural que um termo moral designa, determinar, por exemplo, o que é comum a todas as coisas injustas, e o naturalista reconhece que estamos longe de cumprir esta tarefa, mas ele sustenta que isto deve ser possível (sob pena de impossibilitar a distinção entre aplicações legítimas e ilegítimas de termos morais).

Esta suposição, por sua vez, é reflexo do compromisso com uma noção de objetividade para juízos em geral, segundo a qual, para qualquer conceito C, se C é conceito de um aspecto genuíno da realidade, então C pode ser adequadamente projetado desde uma perspectiva que abstrai das reações e respostas que constituem nossa perspectiva particular.

Supostos aspectos da realidade discerníveis apenas de certa perspectiva particular são recusados porque podemos explicar pretensas constatações destes aspectos mesmo na suposição de que o mundo contém apenas aspectos discerníveis de uma perspectiva que abstrai do nosso ponto de vista particular. Para tal basta conceber nossa sensibilidade (compreendida em sentido amplo, como o conjunto de nossas disposições a respostas e reações particulares) como uma função cujo *input* é a constatação de aspectos discerníveis a partir da perspectiva abstrata (aspectos estes que caracterizam exaustivamente qualquer coisa) e o *output* certa experiência (visual, de medo, de repugnância etc). Podemos explicar porque sentimos medo do que sentimos e vemos as cores que vemos sem supor que qualquer coisa seja, em si mesma, assustadora ou colorida.

Não é o caso que o Cognitivismo Naturalista implique por si só esta concepção de objetividade, mas é o caso que sustentar esta concepção é o único motivo pelo qual o naturalismo como teoria sobre o juízo moral parece especialmente atrativo. Minar esta concepção de objetividade, portanto, despe

490 "Essencial" é importante. O naturalista pode admitir que confiamos em nossa sensibilidade moral para projetar termos avaliativos. Mas este é só um dispositivo heurístico: tivéssemos nós uma teoria moral mais bem acabada, acesso pleno a toda informação relevante e capacidade de processá-la, apelo a nossas respostas afetivas seria dispensável.

esta teoria de todo seu encanto. E é esta tarefa de que devemos encarrar em seguida.

Objetividade e Seguir Regras

A noção de objetividade à luz da qual o naturalismo se torna uma posição atrativa é, então, esta: para qualquer conceito *C*, se *C* é conceito de um aspecto genuíno da realidade, então *C* pode ser adequadamente projetado desde uma perspectiva abstrata. Segue-se daí que se juízos que articulam um conceito *C* são objetivos, então deve haver uma regra, operável desde a perspectiva abstrata (isto é, operável sem apelo a nossas reações e respostas particulares), que guia sua aplicação. Se for possível mostrar que este não é o caso, isto é, que juízos que articulam conceitos cuja aplicação não é guiada por uma regra deste tipo podem ser objetivos, então é possível mostrar que a concepção de objetividade do naturalista é insustentável. McDowell propõe uma leitura das considerações de Wittgenstein sobre seguir regras que cumpre esta tarefa.

Tome um conceito ordinário de um aspecto genuíno da realidade: digamos o conceito de redondo ou de quadrado. Nosso uso de "redondo" é extremamente regular: concordamos em que casos aplicar o conceito e em que casos não aplicar o conceito; concordamos sobre que casos são casos difíceis; ensinamos outras pessoas a usar o conceito com base em certos exemplos e esperamos (e este é o caso em geral) que nossos pupilos sejam capazes de projetar o conceito em casos novos (mesmo em casos absolutamente novos, tanto para nós como para os pupilos) como nós projetaríamos. Como isto é possível? Aqui a proposta do naturalista se torna tentadora: quando ensinamos alguém a usar o conceito o que fazemos é equipá-lo para seguir uma regra de projeção. Se o conceito é de fato um conceito de aspectos genuínos da realidade, então estas regras rastreiam aspectos da realidade – nosso padrão de aplicação do conceito é inteligível para um ocupante da perspectiva abstrata. Queremos dizer: "quando ensinamos alguém a usar um conceito de aspectos genuínos da realidade fornecemos uma regra que coloca esta pessoa nos *trilhos da realidade*". Segundo McDowell:

> A succession of judgements or utterances, to be intelligible as applications of a single concept to different objects, must belong to a practice of going on doing the same thing. We tend to be tempted by a picture of what that amounts to, on the following lines. What counts as doing the same thing, within the practice in question, is fixed by its rules. The rules mark out rails along which correct activity within the practice must run. These rails are there anyway, independently of the responses and reactions a propensity to which one acquires when one learns the practice itself; or, to put the idea less metaphorically, it is in principle discernible, from a standpoint independent of the responses that characterize a participant in the practice, that a series of correct moves in the practice is really a case of going on doing the same thing. Acquiring mastery of the practice is pictured as something like engaging mental wheels with these objectively existing rails" (MCDOWELL, 2002, p.203).

A imagem é a seguinte: perscrutamos o mundo desde a perspectiva abstrata discriminando todas as instâncias de 'redondo' com as quais nos depararmos; se marcamos cada identificação com um ponto e ligamos os pontos teremos uma trilha; todo juízo correto para efeito de que algo é redondo segue nesta trilha; dado que traçada desde a perspectiva abstrata, esta trilha é objetiva, no sentido endossado pela visão de mundo não-cognitivista. Assim, é possível, desde a perspectiva abstrata, constatar que cada juízo numa série de juízos corretos é um caso de respeitar a regra que governa o uso do conceito, portanto, é um caso de 'fazer a mesma coisa': para continuar a fazer a mesma coisa, basta seguir a trilha identificável a partir desta perspectiva. A ideia que a imagem captura é esta: a projeção adequada do conceito já está posta diante de nós e não depende das respostas e reações que constituem a perspectiva da prática na qual o conceito é usado.

Estender uma série numérica, sugere McDowell, seria um exemplo ideal de seguir uma regra neste cenário: regras matemáticas para estender uma série parecem o melhor candidato possível para uma regra operável desde a perspectiva abstrata e parece fora de questão que há um modo objetivamente correto de continuar a série. O exemplo é retirado das Investigações Filosóficas de Wittgenstein, §185. Suponha que pedimos a alguém que continue a série numérica {2, 4, 6, 8...} gerada aplicando sucessivamente a regra “some 2”.

Alguém que passou por nosso ensino padrão de matemática tem uma inclinação imediata a continuar a série acrescentando o número 10. Nós simplesmente fazemos isto, sem cálculo ou qualquer outra justificação explícita deste movimento. Agora, segundo a noção de objetividade naturalista, deve ser possível estender esta série desde uma perspectiva que abstraia das respostas e reações particulares que constituem a perspectiva de alguém educado em matemática ao nosso modo. Dentre estas respostas e reações conta-se a inclinação bruta a continuar a série acrescentando 10, 12, 14 e assim por diante. Quem continua a série a partir da perspectiva abstrata não pode contar com esta inclinação e deve, portanto, estar em poder de uma regra explicitamente formulada para determinar como continuar a série. Como alguém ocupando esta perspectiva pode determinar como proceder conforme a regra "some 2"? Bom, esta pessoa sabe que a série numérica parcial que lhe apresentamos é gerada pela aplicação sucessiva da regra em questão. Ela poderia então determinar qual a função matemática que dá conta da série e continuar a aplicar a mesma função. O problema é que muitas funções matemáticas diferentes podem dar conta da série {2, 4, 6, 8} e determinar que ela seja estendida de maneira diferente. Por exemplo, se n é a posição do número da série, tanto a função "2n" como a função "2n (se n £500) e 2n+2 (se n > 500)" dão conta da série, mas prescrevem expansões diferentes. Se seguimos a primeira função, a série será expandida da maneira usual {2, 4, 6, 8, … , 1000, 1002, 1004,...}. Se seguimos a segunda função, a série será expandida de maneira incorreta: {2, 4, 6, 8, … , 1000, 1004, 1006, 1008,...}. Nós nos inclinamos imediatamente a interpretar "some 2" como comandando que continuemos a série conforme a função "2n", mas esta também é uma resposta que compõe a perspectiva particular de alguém educado em matemática ao nosso modo. Se na perspectiva abstrata esta resposta imediata não está disponível, o que nos levaria a escolher uma ou outra interpretação?

Se alguém expandisse a série conforme a função "2n (se n £500) e 2n+2 (se n > 500)", a série diferiria da série correta apenas em que pularia o número 1002. Se estivéssemos supervisionando este exercício, diríamos que no passo de 1000 para 1004 a pessoa não reiterou a mesma operação que vinha aplicando - "Você devia ter adicionado 2, como vinha fazendo!". Mas se a pessoa tivesse

interpretado “some 2” conforme a segunda função acima ela não entenderia nosso protesto - “Mas foi exatamente isto que eu fiz!”. Suponha que revisemos com esta pessoa o início da série, que apresentamos todos exemplos e explicações geralmente empregados para ensinar nossas crianças a estender a série, e mesmo assim esta pessoa continue a sustentar que está fazendo a mesma coisa no passo de 1000 para 1004 que fez em todos os passos anteriores. Segundo Wittgenstein (IF, §185) poderíamos dizer que esta pessoa acha natural entender a ordem “some 2” de maneira diferente do modo como nós entendemos. O caso seria semelhante ao de alguém que reage naturalmente ao gesto de apontar olhando na direção da ponta do dedo para o pulso, e não na direção do pulso para ponta do dedo. Note, contudo, que então não estamos mais falando de alguém que ocupa a perspectiva abstrata, mas de alguém que ocupa uma perspectiva particular, caracterizada pela propensão a certas reações.

Podemos querer dizer que alguém que escolhe a função mais complicada interpreta a regra de maneira incorreta. Mas então regras são inúteis para guiar nosso comportamento se não há nada que regule o modo devem ser interpretadas? Wittgenstein diz o seguinte:

> But how can a rule teach me what I have to do at this point? After all, whatever I do can, on some interpretation, be made compatible with the rule.” -- No, that’s not what one should say. Rather, this: every interpretation hangs in the air together with what it interprets, and cannot give it any support. Interpretations by themselves do not determine meaning (IF, §198).

Que a regra 'paire no ar' significa que ela é como uma engrenagem desligada do mecanismo do qual faz parte: não realiza efeito algum. Que a interpretação da regra paire no ar junto com a regra, que não lhe dê suporte algum, significa que a interpretação não é suficiente para ligar a engrenagem ao mecanismo – que mesmo interpretada de certo modo a regra não guia efetivamente nosso comportamento.

> [...] So is whatever I do compatible with the rule?" – Let me ask this: what has the expression of a rule -- say a signpost -- got to do with my actions? What sort of connection obtains here? -- Well, this one, for example: I have been trained to react in a particular way to this sign, and now I do so react to it. But with this you have pointed out only a causal connection; only explained how it has come about that we now go by the signpost; not what this following-the-sign really consists in. Not so; I have further indicated that a person goes by a signpost only in so far as there is an established usage, a custom (IF, §198).

O ponto é este: se não temos nenhuma resposta imediata à regra, ela é completamente ociosa no governo de nosso comportamento, seja lá como for interpretada. A regra "some 2", desligada do conjunto de respostas e reações que constituem nossa perspectiva matemática particular, paira no ar. Mas interpretá-la de um modo ou de outro, como comandando de que a série seja estendida conforme "2n" ou conforme "2n (se n £500) e 2n+2 (se n > 500)", não faz nada para encaixar esta regra no mecanismo que determina nosso comportamento. Estas formulações da regra serão elas mesmas sujeitas a interpretação: se não temos uma resposta imediata a alguma destas formulações, este será o primeiro passo em um regresso infinito; se temos uma resposta imediata a alguma formulação da regra, é isto que faz todo o trabalho em guiar nosso comportamento e é isto que determina como compreenderemos a regra. É só em contato com as reações e repostas que constituem nossa perspectiva particular que regras podem ter algum papel: é porque reagimos de certa forma a uma placa que apontar uma direção (ou comandar "siga nesta direção") pode ter um papel em guiar nosso comportamento; porque olhamos para a direção apontada e não para a mão que aponta, por exemplo. Neste sentido, regras só podem funcionar (em contraste com 'pairar' no ar) se há um "uso estabelecido, um costume", constituídos pelos nossos modos de resposta partilhados.

Postular a apreensão do significado da regra de uma perspectiva que abstrai de nossas respostas e reações típicas falha em explicar porque projetamos nossos conceitos como projetamos. Nós estamos plenamente confiantes de que casos como o do discípulo desviante que estende a série de maneira incorreta (e

é incapaz de reconhecer seu erro) não ocorrerão; estamos confiantes de que todos que dominam um conceito tenderão a projetá-lo da mesma maneira. Mas a tentação de explicar isto tratando a projeção do conceito como determinada por uma regra (que marca trilhos a serem seguidos pela projeção) e o domínio do conceito como o domínio desta regra (como 'engajar as rodas mentais com estes trilhos objetivamente existentes') é infundada. Nas palavras de McDowell (2002, p.205s), postular este mecanismo psicológico (este engajar de rodas mentais) é apenas acrescentar um passo ocioso em nossa explicação da regularidade projetiva que não tem função alguma.

Se o domínio de regras é um acréscimo ocioso na explicação da regularidade na projeção de nossos conceitos, devemos admitir que não há nenhuma garantia, externa a nossa prática conceitual, de que vamos sempre projetar nossos conceitos da mesma forma. Que o façamos é resultado de partilharmos as respostas e reações que constituem a perspectiva na qual estes conceitos tem uso. Nas célebres palavras de Cavell, o acordo em projeção é fruto de uma *forma de vida* partilhada:

> We learn and teach words in certain contexts, and then we are expected, and expect others, to be able to project them into further contexts. Nothing insures that this projection will take place (in particular, not the grasping of universals nor the grasping of books of rules), just as nothing insures that we will make, and understand, the same projections. That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfillment, of what is outrageous, of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation - all the whirl of organism Wittgenstein calls "forms of life." Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying (CAVELL, 1998, p.52).

Tudo que faz com que projetemos os mesmo conceitos para os mesmos casos é o fato de que partilhamos uma forma de vida: que concordemos sobre o que é

redondo (que projetemos este conceito para os mesmo casos) não é menos dependente de nossa perspectiva particular do que nossa concordância sobre o que é verde, por exemplo. Se abstraímos de nossa perspectiva particular, é tão impossível dizer o que é verde ou amarelo quanto dizer o que é redondo ou quadrado. Nossa sensibilidade não é mera função *input-output,* é antes um componente indispensável da nossa capacidade de acessar qualquer aspecto genuíno do mundo. A noção de objetividade do naturalista, que pretende excluir do hall dos conceitos de propriedades genuínas qualquer conceito projetável apenas a partir de uma perspectiva abstrata acaba por excluir todo e qualquer conceito. A insistência nesta visão de mundo é, sugere McDowell, fruto da vertigem que resulta de considerar a possibilidade de que todo nosso discurso e atividade se baseiem apenas no compartilhamento de certa forma de vida. É a tentação de escapar a isto, postulando a necessidade de uma *validação externa* para nosso discurso (afirmando que *deve* ser possível projetar um conceito de propriedade genuína em abstração de nossa perspectiva particular), que leva à adoção da visão de mundo do naturalista:

> Just such a move - seeing the anthropocentricity or ethnocentricity of an evaluative outlook as generating a threat of vertigo, but seeking to escape the threat by finding a solid, externally recognizable foundation - would account for insistence that any respectable evaluative concept must correspond to a classification intelligible from outside the evaluative outlook within which the concept functions (MCDOWELL, 2002, p.211).

Mas isto é tudo: esta insistência é mero preconceito, fruto da vertigem e da insegurança.

Considerações finais

A noção de objetividade que dá ao Cognitivismo Moral Naturalista seu encanto não se sustenta: não há nada como um conceito projetável desde uma perspectiva abstrata porque não há nada como uma regra operável desde esta perspectiva. Isto não é, como já foi notado, uma refutação desta teoria do juízo

moral: não mostramos que há algo de errado com a ideia de que juízos de valor descrevem seus objetos como tendo certa característica que pode ser especificada em vocabulário naturalista. O que foi alcançado é antes isto: fica demonstrado que não há nenhuma boa razão para preferir este tipo de cognitivismo a qualquer outra teoria do juízo moral.

Referências bibliográficas:

BLACKBURN, S. "Supervenience Revisited". In: BLACKBURN, S. Essays in Quasi-Realism. 1.ed. New York: Oxford University Press, 1993, p.130-148.

BRINK, D. "Externalist Moral Realism". In: The Southern Journal of Philosophy, vol. XXIV, Suplemento, 1986, p.23-41.

BRINK, D. "Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness". In: Australasian Journal of Philosophy, vol.62, n..2, 1984, p.111-125.

BOYD, R. "How to be a Moral Realist". In Sayre-McCord, G. (ed.). Essays on Moral Realism. Cornell University Press, 1988, p.181-228.

COPP, D. "Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth ". In: Synthese, vol.124, n.1, 2000, p.113-137.

HORGAN, T. & TIMMONS, M. "From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step". In: Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía, vol.28, n.83, 1996, p.3-39.

MCDOWELL, J. "Non-Cognitivism and Rule-Following". In: MCDOWELL, J. Mind, Value and Reality. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p.199-218.

MOORE, G.E. Principia Ethica. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

SAYRE-MCDORD, G. " 'Good' On Twin Earth". In: Philosophical Issues, vol.8, 1997, p.267-292.

WRIGHT, C. "Moral Values, Projection and Secondary Qualities". In: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, vol.62, 1988, p.1-26.

PAUL RICOEUR E A "SEGUNDA TENTAÇÃO" HEGELIANA

Adriane da Silva Machado Möbbs[491]

Introdução

O presente estudo está centrado no diálogo que Paul Ricoeur (1913-2005) estabelece com a obra hegeliana, na tentativa de apontar o que ele chama de "segunda tentação hegeliana". De acordo com Ricoeur, na filosofia de Hegel encontramos três tentações que devem ser evitadas, são elas: a tentação do absoluto no Espírito, no Estado e na História.

Ricoeur rejeita a primeira tentação, que diz respeito ao conflito entre ontologia e antropologia, pois a alternativa apresentada por Hegel é de um Espírito absoluto, motivo pelo qual o filósofo francês rejeita também as alternativas apontadas pelos hegelianos. Ricoeur teme o perigo trazido por uma dedicação exagerada à ontologia (ao ser) que acaba se esquecendo do homem e de sua subjetividade (sua história objetiva). A partir do que propõe o hegelianismo, a exemplo de Hyppolite, torna-se possível concluir: o ser é o seu próprio *Logos*; esse *Logos* é a própria reflexão e a reflexão é a sua própria alienação. É necessário rejeitar essa cisão entre o si e o homem proposta por Hegel, ao mesmo tempo em que não é possível aceitar a saída dada por Hyppolite, de uma ontologia partida. Logo, diante do conflito entre ontologia e antropologia, é necessário que se evite cair na tentação hegeliana.

491 Professora do Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2015), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (2009), Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2005). Autora do livro "O mal sofrido em Paul Ricoeur - um estudo acerca do sofrimento do justo", publicado pela NEA - Novas Edições Acadêmicas. E-mail: adriane.mobbs@ucpel.edu.br.

A segunda tentação a ser evitada, de acordo com Ricoeur, que é objeto deste estudo, consiste em que, uma vez reconhecida a potência do pensamento de Hegel, não se caia na mediação absoluta, na totalização. É preciso que se evite, no que tange à razão prática, que ao tentar sair de Kant se caia em Hegel. Para Ricoeur, quando Kant eleva à categoria de princípio supremo a regra de universalização, ele acaba por seguir o mesmo caminho que seguiram os demais filósofos desde Fichte até Marx, estabelecendo a ordem prática como passível de justificação de um saber e de uma cientificidade que podem ser comparados a um saber e uma cientificidade que são requeridos na ordem teórica. Sendo assim, a segunda tentação hegeliana consiste em se deixar seduzir pela ideia de que é necessário procurar na Sittlichkeit – vida concreta – as origens e os recursos da ação sensata. Diante da ideia esvaziada da lei, Ricoeur assume Hegel, ao menos com relação à ética concreta, e também Aristóteles, com relação ao "bem do homem" e a sua "tarefa". Para Ricoeur, se em Kant tínhamos a dicotomia entre a intenção e o fazer, em Hegel, com a pretensão do saber, teremos uma dicotomia entre o Estado de intenção e o Estado real.

A terceira tentação hegeliana consiste na proposta de totalização da história. Para Ricoeur, a proposta de Hegel pode ser resumida na seguinte premissa: a filosofia traz a simples ideia de Razão e a Razão governa o mundo; logo a história universal também se dá racionalmente. O motivo de sua incredulidade é justamente pelo fato de que ela, a história, se fundamenta na própria razão.

Contudo, como dito anteriormente, este estudo tem como escopo apenas a "segunda tentação", e principalmente a advertência de Ricoeur em relação a essa tentação, é necessário que se evite cair na mediação absoluta, na totalização, como nos propõe Hegel. E é justamente em seu livro *Du texte à l'action* (1986), que Paul Ricoeur escreve mais uma seção dedicada a Hegel (a segunda seção dedicada a Hegel) e a segunda tentação hegeliana.

Contudo, cabe salientar que Ricoeur não pretende abandonar Kant para assumir Hegel, embora a solução apresentada por Hegel e os hegelianos, como Hyppolite, por exemplo, sejam bastante tentadoras intelectualmente, Ricoeur as considera insatisfatórias.

Neste sentido, nos ocuparemos de tratar essa questão em três momentos. Primeiramente trataremos acerca do conceito de razão prática, em um segundo momento, se essa razão enquanto tal pode ser prática e, por fim, acerca do que Ricoeur chama de "segunda tentação" hegeliana.

A razão prática

Paul Ricoeur se dedica à construção de um conceito de razão prática, que deve satisfazer ao menos a duas exigências que ele mesmo impõe: i) que mereça chamar-se razão; ii) que conserve características irredutíveis à racionalidade científico-técnica.

Ricoeur desenvolve o capítulo intitulado "A razão prática", começando com um conceito elementar de razão prática e conclui com um conceito altamente complexo. No primeiro momento ele trata da teoria contemporânea da ação, na qual busca as noções de "razão de agir" e de "raciocínio prático", passando de uma semântica a uma sintaxe da ação, e de uma sociologia compreensiva com as noções de "regras de ação" e de "conduta submetida a regras", chegando então nas duas problemáticas clássicas de "ação sensata" de Kant e Hegel (RICOEUR. TA, 1989, p.237).

Na teoria da ação, o conceito de razão prática identifica-se com as condições de inteligibilidade da ação sensata, ou seja, aquela de que um agente pode dar conta a outro ou a si mesmo – de modo que aquele que recebe o relato o aceita como inteligível. Neste sentido, uma razão "irracional" pode ser sensata, permanece sensata enquanto encontra condições de aceitabilidade, que são estabelecidas numa comunidade de linguagem e valor. Tais condições de aceitabilidade são as que as respostas satisfazem às perguntas, até esgotá-las por completo, ou seja, quando as respostas satisfazem a curiosidade e os questionamentos do interlocutor.

Ricoeur começa com o pressuposto de que a ação não é muda e nem incomunicável, pois podemos dizer o que fazemos e porque o fazemos. E não é incomunicável, pois na interação com o outro, podemos comunicar o sentido

que atribuímos à nossa ação e assim ela não permanece mais restrita, mas torna-se pública. Ricoeur enfatiza "é publicamente que nos explicamos, nos justificamos, nos desculpamos" (RICOEUR. TA, 1989, p.239).

O conceito de razão de agir se estende tão longe quanto o campo de motivação. De acordo com Ricoeur (RICOEUR. TA, 1989, p. 239), "a partir do momento em que a ação é percebida pelo agente como não imposta, um motivo é uma razão de agir". O filósofo acrescenta que mesmo um desejo "irracional" figura como caráter de desejabilidade, uma vez que devo sempre poder dizer em que medida é que eu desejo alguma coisa.

É somente quando as características de desejabilidade são submetidas ao exame, ou seja, quando o agente precisa explicar os seus motivos, as razões para determinada ação, seja para outro ou mesmo para nós mesmos, é que se torna possível que tais características sejam explicitadas em termos de motivos, que muitas vezes podem representar uma generalidade de determinada espécie e não retiram a possibilidade de serem considerados "irracionais" também. Uma razão de agir permite explicar ou interpretar tal ação como exemplo de uma classe de disposições que apresentam um caráter de generalidade.

O conceito de disposição quando implicado à noção de classe de motivos, nos conduz a uma espécie de explicação casual. Ao dizer que determinado acontecimento ocorre porque é intencionalmente visado é dizer que as condições que o produziram são aquelas que, justamente por pertencerem ao nosso repertório do saber-fazer, são chamadas, requeridas e eleitas para produzirem o fim visado.

No que tange a razão de agir, Ricoeur está muito mais próximo da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (Livro III), do que da Crítica da Razão Prática (KpV) de Kant. A análise de Ricoeur, assim como a de Aristóteles, não estabelece nenhuma ruptura entre desejo e razão, mas extrai do próprio desejo quando ele acresce à esfera da linguagem, as próprias condições de exercício da razão deliberante. Para Aristóteles, a afinidade entre desejo e deliberação se dava pela atribuição da ordem total da preferência deliberada a esta parte da alma irracional – *alogos* – que participa do *logos*, para distinguir a alma propriamente racional, mas também da alma irracional inacessível ao logos.

Para Ricoeur, a noção aristotélica do desejo deliberado encontra seu equivalente moderno nos três traços que para o filósofo caracterizam a noção de agir, a saber: i) caráter de desejabilidade; ii) descrição do motivo como estilo interpretativo; e iii) estrutura teleológica de toda explicação em termos de disposição (RICOEUR. TA, 1989, p.241). Esses três traços são a base para que ele possa introduzir o quarto traço característico da noção de agir, este de caráter menos semântico e mais sintático.

E é esse o traço que nos permite passar da noção de razão de agir para a de raciocínio prático. Este traço da noção de agir e o raciocínio prático nos aproximam do conceito mais rico de razão prática que nos traz o filósofo ao final do seu ensaio, um conceito que possui outros componentes que já não dizem mais respeito à teoria da ação.

Para Ricoeur (Op. cit.), a melhor forma de introduzir o conceito de raciocínio prático é observar um aspecto que ainda não fora observado: a intenção com que... Para o filósofo, este aspecto não fora observado porque acabamos por identificar a razão de agir com a categoria dos motivos de caráter retrospectivo e interpretativo. E, neste sentido, Ricoeur (TA, 1989, p.241), afirma: "Ora, há razões de agir que têm mais a ver com a intenção com que fazemos alguma coisa do que com o caráter retrospectivamente intencional de uma ação feita que queremos explicar, justificar, desculpar" (grifos do autor).

Logo, trata-se do próprio da intenção tomada no sentido de intenção com que... ou seja, significa instaurar entre duas ou mais ações um encadeamento de caráter sintático que se exprime por expressões do tipo: "fazer isto de tal modo que isso", ou mesmo por inversão, "para obter isso, fazer isto". Tal conexão entre duas proposições práticas se presta a encadeamentos de extensão variável. E é aqui que intervém o raciocínio prático, herdeiro do silogismo prático de Aristóteles.

Para Ricoeur, a sintaxe do raciocínio prático que está mais de acordo com os traços característicos da semântica da ação é aquele que se apoia na noção de razão de agir no sentido de intenção com que se faz alguma coisa. Para o filósofo a chave do raciocínio prático está numa ordem das razões de agir. Ou seja, a função do raciocínio prático é pôr em ordem as "longas cadeias de

razões" suscitadas pela intenção terminal. Neste sentido, o raciocínio prático parte de uma razão de agir que é tida por última, ou seja, aquela que esgotou a série das questões, a série de "porquês", ou seja, parte de um caráter de desejabilidade (incluindo também o desejo de cumprir o seu dever) e, portanto, é esse caráter de desejabilidade que acaba por ordenar regressivamente a série de meios encarados para satisfazê-lo.

Ricoeur (TA, 1989, p.242) evoca Aristóteles: "só se delibera a partir dos meios". O que essa ordenação "orquestrada" pelo raciocínio prático requer é a distância entre o caráter de desejabilidade e a ação singular. Assim, com a distância posta intencionalmente, o raciocínio prático consistirá em ordenar a cadeia dos meios numa estratégia.

Para Ricoeur, mesmo que a noção de razão de agir seja completada pela noção de raciocínio prático, está longe de cobrir todo o campo de significações implicadas pelo termo de razão prática (RICOEUR. TA, 1989, p.243). E, neste sentido Ricoeur introduz um aspecto decisivo que ainda não apareceu, a saber: o de ação regrada ou normatizada.

É a partir das considerações da ação regrada ou normatizada que saímos do plano da teoria da ação que se confina, – por sua escolha metódica –, ao plano da ação individual que se desenvolve na vida quotidiana. Ainda que os motivos alegados estejam abertos à compreensão pública, ainda são motivos de um agente individual.

De acordo com a sociologia compreensiva (de essência weberiana), é necessário que a conduta de cada agente leve em consideração a conduta do outro, seja com a intenção de se opor a ela, ou mesmo para entrar em composição com ela. É somente nesse sentido que se pode falar em ação social, quando se tem em consideração a conduta do outro, seja por ser contrário a ela, ou mesmo por concordar e querer compor com ela.

Ainda assim, é necessário acrescentar à noção de ação social a noção de relação social num curso em que o indivíduo não apenas considere a reação do outro, mas motive a sua ação por símbolos e valores, e uma vez que estes não expressam mais apenas as características privadas de desejabilidade tornadas

públicas, mas regras, também públicas. E isto vale tanto para a ação, quanto para a linguagem.

Quando falamos estamos a significar o que dizemos, estamos fazendo uso de palavras e frases segundo a codificação atribuída pela comunidade linguística. Assim, quando transposta para a teoria da ação, a noção de código implicará que a ação sensata seja, de uma forma ou de outra, governada por regras. Logo, poderíamos dizer que toda ação que seja comunicada, tornada pública, é sem dúvida, governada por regras, uma vez que ao tentar significá-la através dos símbolos e códigos da linguagem, estamos obedecendo a regras. E, nesse sentido tomemos o exemplo dado por Ricoeur (TA, 1989, p.244):

> O mesmo segmento de ação – levantar o braço – pode significar: peço a palavra, ou voto por, ou sou voluntário para tal tarefa. O sentido depende do sistema de convenções que atribui um sentido a cada gesto numa situação, ela mesma, delimitada por este sistema de convenções, por exemplo, uma reunião contraditória, uma assembleia deliberativa ou uma campanha de recrutamento.

A noção de norma ou regra introduzida por Ricoeur não possui caráter de constrangimento, ou seja, de repressão, coerção, que alguns a atribuem. Para aquele que observa e está de fora, estes sistemas simbólicos fornecem um contexto de descrição para ações particulares. Portanto, é nos termos de, em função de... tal regra simbólica que se pode interpretar tal comportamento como (significando isto ou aquilo). Contudo, devemos tomar a palavra "interpretação" no sentido de Peirce: antes de serem para interpretar, os símbolos são interpretantes de conduta. Logo, nesse sentido, a ideia de regra ou de norma não implica nenhum constrangimento ou repressão (Op. cit.).

Agora, se tomarmos na perspectiva dos agentes, o caso é ligeiramente diferente. Mas antes de causar constrangimento, as normas ordenam a ação, no sentido de que a configuram, lhe dão forma e sentido. Logo, assim como os códigos genéticos, os códigos simbólicos são programas de comportamento, que dão significação e direção à vida. Assim como os códigos genéticos, os códigos simbólicos conferem certa legibilidade, que pode, eventualmente, dar lugar a uma determinada escrita, a uma etnografia em que a textura da ação é

transposta para o texto cultural. Tal ação mediatizada por símbolos acaba por confirmar a análise anterior acerca da noção de razão de agir e ainda lhe fornece um equivalente sociológico, abrindo novas perspectivas ao introduzir a noção de norma e de regra.

Desta forma, o raciocínio prático que ficara confinado, a luz de Aristóteles, ao campo da deliberação sobre os meios, extrapola em direção aos fins. Já não estamos mais falando de pôr em ordem uma cadeia de meios numa estratégia, mas de argumentar sobre as próprias premissas maiores do silogismo prático (conservando o vocabulário de Aristóteles, mesmo com seu caráter criticável do ponto de vista lógico).

A diferença entre a deliberação sobre os fins e a deliberação sobre os meios pode ser explicada facilmente, de acordo com Ricœur: uma reflexão sobre os fins em relação à ação apresenta uma distância de caráter novo, não é mais a distância entre um caráter de desejabilidade e tal ação a realizar, distância que o raciocínio prático é capaz de preencher, essa distância dos fins à ação é uma distância reflexiva, que é capaz de abrir um espaço para que se confrontem pretensões normativas opostas entre as quais a razão prática arbitra e termina o debate por decisões assimiláveis a sentenças do direito.

Ricœur (TA, 1989, p.245) admite que no plano individual um agente pode distanciar-se em relação às suas razões de agir e coordená-las numa ordem simbólica *representada* para si mesmo, independente da ação. Contudo, é no plano coletivo que este desvio da representação é mais manifesto. Tais representações são, nesse plano, essencialmente, sistemas de justificação e de legitimação, quer da ordem estabelecida quer de uma ordem suscetível de substituí-la.

Podemos chamar tais sistemas de legitimação de ideologias, mas desde que não se identifique, de forma apressada, ideologia e mistificação e de reconhecer às ideologias[492] uma função mais primitiva e mais fundamental que qualquer

492 Cabe esclarecer que as ideologias são compreendidas por Ricœur, – ao menos nesse momento –, como representações tais que aumentam e reforçam as mediações simbólicas, ao torná-las, por exemplo, narrativas, crônicas, por meio das quais a comunidade "repete", de algum modo, a sua própria origem, a comemora e a celebra

distorção que consista em fornecer uma espécie de metalinguagem para as mediações simbólicas imanentes à ação coletiva (RICOEUR. TA, 1989, p.246).

Em um primeiro momento a análise de Ricœur acerca da noção de razão de agir, somente se aproxima da noção de preferência raciocinada, de *proairèsis*, que é apenas a noção psicológica de algo muito mais rico e inclusivo, que é a sabedoria prática. É notável que, de acordo com Ricœur, a sabedoria prática acrescenta à noção psicológica outras componentes e, em princípio, uma componente axiológica (RICOEUR.TA, 1989, p.246).

Para Ricœur, Aristóteles ao definir as virtudes éticas, a fim de distingui-las das virtudes intelectuais ou especulativas, acaba por fazer uma definição, a saber:

> A virtude é um estado habitual que dirige a decisão (hexis proairétikè) que consiste numa medianidade – [ou um justo meio] – relativo a nós, cuja norma é a regra moral, quer dizer, exatamente aquela que o sábio lhe daria. (Eth. Nic., II, G, 1107ª) (ARISTÓTELES apud RICOEUR, 1989, p.246).

Tal definição tem como mérito, de acordo com Ricœur, coordenar uma componente psicológica (a preferência raciocinada); uma componente lógica (a argumentação que arbitra entre duas reivindicações percebidas uma como defeito, a outra como excesso, para chegar àquilo a que Aristóteles chama uma medianidade); uma componente axiológica (a norma ou regra moral); a justeza pessoal do *phronimos* – para Ricœur, o gosto ou relance ético que personaliza a norma (Cf. RICŒUR, Ibid.). Logo, o raciocínio prático, para o filósofo, caracteriza-se como o segmento discursivo da *phronèsis*.

Para Ricœur, parece estar claro que "a *phronèsis* associa um cálculo verdadeiro e um desejo justo sob uma norma – um logos – que, por sua vez, não funciona sem a iniciativa e o discernimento pessoal". E, assim, tudo isso tomado em conjunto forma a razão prática. Diante disto, Ricœur afirma

(RICOEUR, 1989, p.246). Ao final do estudo em questão, que estamos a analisar, Ricœur irá traçar as diferenças entre ideologia, no sentido de representação integradora e ideologia no sentido de distorção sistemática e de mistificação.

categoricamente que é impossível eliminar o momento kantiano desta problemática, contudo não significa que devemos substancializar tal problemática. Passamos agora à análise de Ricœur acerca do momento kantiano acerca da razão prática.

A razão pode ser prática?

Ricoeur entende como necessário assumir que é inevitável, ao se tratar da razão prática, passar por Kant, e ressalta que dessa sua tomada de posição resultam, ao menos, duas considerações: primeiramente, que o conceito de liberdade é kantiano e não grego; e em segundo lugar, a emergência desse conceito de liberdade está, pela primeira vez com Kant, ligada a uma situação aporética da filosofia especulativa.

Percebemos aqui uma aproximação de Ricœur em relação a Hegel, uma vez que, este afirma que foi Kant e não Aristóteles quem formulou a questão da liberdade no centro da problemática prática. Segundo Ricœur, Hegel teria formulado de uma forma excelente as razões pelas quais o conceito de liberdade, no sentido de autonomia pessoal, não poderia ter sido concebido por nenhum filósofo grego e, nesse sentido, obviamente, nem mesmo por Aristóteles (RICOEUR TA, 1989, p.247). Para ele, é a partir de Kant que a liberdade prática é – independente do sentido – uma determinação da liberdade. E, Ricœur afirma que esta é uma ideia que ele não abandonará até o final deste estudo (RICOEUR TA, 1989, p.247).

O conceito de liberdade precisa, para Ricœur (1989, p.247), ser reconhecido pela filosofia especulativa como "problemática embora não impossível" para que seja formado o próprio conceito de razão prática. Logo, é necessário ultrapassar o destino da filosofia kantiana e ir em direção ao debate contemporâneo em torno da filosofia analítica.

Ricoeur começa pela escola da linguagem vulgar e nela descobrir o que está implícito. Feito isso, o passo seguinte é dado a partir de Kant, o que traz um avanço significativo à problemática. Há um distanciamento da linguagem

vulgar e, segundo o filósofo, isso só é possível graças a Kant, que foi o responsável por trazer o conceito de liberdade ao plano especulativo, para que neste plano pudesse ser tematizado e problematizado. O conceito de liberdade só se torna um conceito filosófico após ser confrontado com a questão de ilusão transcendental. Portanto, Ricœur (1989, p.247) afirma: "problematizá-lo é mostrar que ele é problemático".

Portanto, é nessa condição de problematizá-lo e demonstrar que ele é problemático e, em nenhuma outra, que a liberdade é uma ideia da razão e não do entendimento. E, portanto, toda a problemática anterior acaba por merecer ser posta sob o título de razão prática para Ricœur. E, temos assim uma virada na análise, quando admitimos essa ruptura epistemológica entre raciocínio prático e razão prática.

Diante disso, mais uma vez Ricœur partirá do próprio filósofo e de sua obra para atacá-lo, é o que faz com Kant ao tratar da razão prática. Para ele é o próprio Kant que possibilita tais ataques ao conceber a razão prática como a determinação mútua da ideia de liberdade e da ideia de lei. Ora, pensar conjuntamente liberdade e lei, é o objeto da análise realizada na *Crítica da Razão Prática* e, é nesse momento, que o conceito de razão prática toma sua tonalidade kantiana. A razão enquanto razão é prática e assim ela mesma é capaz de determinar, sozinha, a priori a vontade, se a lei é uma lei da liberdade e não uma lei da natureza. Dito isso, passaremos a demonstrar quais são as razões apontadas por Ricœur, pelas quais, ele busca demonstrar que o conceito kantiano de razão prática deve ser ultrapassado, embora não possa ser contornado.

O que é posto em dúvida por Paul Ricœur (1989, p.248) é: "a necessidade de *moralizar*, de maneira total e tão unívoca, o conceito de razão prática"[493]. Para o filósofo, kant "substancializou" ou hipostasiou, para utilizar o termo utilizado pelo próprio Ricœur, um único aspecto da nossa experiência prática, a saber: o fato da obrigação moral, que é concebido como constrangimento do imperativo. Para ele a ideia de uma conduta submetida a regras apresenta outras facetas além da do dever.

493 Grifo do autor.

A partir disso, Ricœur assume que a noção aristotélica de *areté*[494] parece mais rica de significações, uma vez que ele considera estrita a ideia de submissão ao dever. Há alguma coisa que é preservada na noção de norma ou de regra, ou seja, a ideia de um "modelo-para-agir", ou seja de um programa a ser seguido, de uma orientação que dá sentido. E, assim, a ideia de ética, para Ricœur é mais complexa que a de moralidade, se compreender por moralidade a estrita conformidade ao dever sem ter em conta o desejo (RICOEUR, 1989, p.248). E é isso que ele retoma mais adiante no texto, quando aborda Hegel.

Bem, diante da necessidade ou não de moralizar de forma totalizante o conceito de razão prática, Ricœur se questiona acerca da ideia kantiana de que a razão é por si mesma prática, ou seja, que é ela que comanda, enquanto razão, sem levar em conta o desejo, o que é para ele ainda mais questionável, uma vez que essa ideia acaba por comprometer a moral. Uma ideia de razão por si mesma prática coloca-nos numa série de dicotomias e dissociações, que põem fim na própria noção de ação; exatamente o que Hegel irá denunciar com sua crítica. Neste sentido, temos a moral comprometida diante das dicotomias entre forma contra conteúdo, lei prática contra máxima, dever contra desejo, imperativo contra felicidade.

Para Paul Ricœur (1989), a compreensão aristotélica da estrutura específica da ordem prática é melhor do que a kantiana, uma vez que Aristóteles cunhou a noção de desejo deliberativo e juntou desejo correto e pensamento justo no seu conceito de *phronèsis*. Além disso, Ricœur direciona sua crítica para o projeto kantiano de construir a *Crítica da Razão Prática* sobre o modelo da *Crítica da Razão Pura*, para o filósofo francês isso é fortemente questionável, uma vez que temos ai uma separação metódica do *a priori* e do empírico. E acerca deste projeto e de uma analítica da razão prática, Ricœur afirma:

> A própria ideia de uma Analítica da razão prática que responderia, traço por traço, à da razão pura parece-me desconhecer a especificidade de domínio do agir humano que não suporta o desmantelamento a que condena o método transcendental, mas, mui-

494 Para Paul Ricœur a noção aristotélica de areté é melhor traduzida por excelência do que por virtude.

> to pelo contrário, requer um agudo sentido das transições e das mediações (RICOEUR, 1989, p.249).

Portanto, de acordo com Ricoeur, não é possível separar metodicamente, como fez Kant, o a priori e o empírico no que tange o agir. O agir humano requer um sentido, um motivo, e ao desconsiderar isso, Kant acaba por supervalorizar o a priori, da regra da universalização. Além disso, para Ricœur (Ibid.) a regra de universalização é "apenas um critério de controle que permitirá ao agente pôr à prova a sua boa fé, quando pretende 'ser objetivo'" nas máximas da sua ação.

Ricœur menciona que Kant acaba por elevar à categoria de princípio supremo a regra de universalização e, assim, acaba seguindo o caminho que prevalece desde Fichte até Marx, a saber: que a ordem prática é passível de justificação de um saber, de uma cientificidade, que podem ser comparados ao saber e à cientificidade que são requeridos na ordem teórica. E, como ficou demonstrado anteriormente pelo filósofo francês, há uma razão de agir, o sujeito possui motivos e muitas vezes estes são subjetivos, emocionais, psicológicos e não, simplesmente, objetivos. Embora Kant reduza esse saber a um enunciado do princípio supremo, ele acaba por abrir um espaço para as doutrinas da ciência (Wissenschaftslehre), que acabam por gerar a ideia de que existe uma ciência da práxis.

Salientamos que, Ricœur considera que poucas ideias são tão saudáveis e libertadoras quanto à ideia de que há uma razão prática, mas não uma ciência prática. E, nisso consiste um aspecto da crítica ricœuriana à Analítica da razão prática kantiana. O domínio do agir não é algo objetivo e metódico, o domínio do agir é, sob o ponto de vista ontológico, o das coisas mutáveis e, sob o ponto de vista epistemológico, o do verosímil, no sentido de plausível e de provável (RICOEUR, 1989, p.250).

A crítica de Ricoeur é apenas uma, a saber: "ao construir o conceito de a priori prático sobre o modelo do a priori teórico, Kant transferiu a investigação sobre a razão prática para uma região do saber que não é a sua" (RICOEUR, 1989, p.250).

Para Ricœur, Kant deveria ter associado à noção de crítica da razão prática um sentido que não fosse derivado do da crítica da razão pura, mas com um sentido que apenas conviria à esfera do agir humano e, ao final do estudo, ele propõe a partir da crítica das ideologias, uma forma particular de reinvestir a noção de crítica no plano prático.

São esses os aspectos que Ricœur elenca e os argumentos que ele apresenta para justificar que, àqueles que pretendem determinar o conceito de razão prática, passem por Kant incondicionalmente, mas não permaneçam em Kant. Para Ricœur é necessário que se siga adiante e, nesse sentido, ele chegará à temática que temos como central para este estudo, que é a tentação hegeliana. Ricœur preocupa-se que ao tentar avançar em relação ao conceito de razão prática se acabe por cair na concepção hegeliana de ação.

A "segunda tentação" hegeliana

Para Ricoeur a concepção hegeliana de ação e a *tentativa* que ela representa devem ser evitadas. Contudo, Ricœur assume que em muitos aspectos a sua crítica a Kant será hegeliana. Para ele, há razões muito precisas que ele pretende apresentar para que se evite cair na *tentação hegeliana.*

Ricœur assume que, o que há de mais sedutor na concepção hegeliana da ação é a ideia de que é necessário procurar na *Sittlichkeit* – vida ética concreta – as origens e os recursos da ação sensata. Ninguém começa a vida ética, não é nos dado o direito de debutar, de estrear na vida ética, todos nós a encontramos já-aí, num estado de costumes em que se sedimentaram as tradições fundadoras da sua comunidade.

Ricœur (TA, 1989, p.250) enfatiza:

> Se é verdade que a fundação original é já-aí, não pode ser representada senão sob forma mais ou menos mítica, ela continua, todavia, a agir, e permanece efetiva, através das sedimentações da tradição e graças às interpretações incessantemente novas que se dão destas tradições e da sua

> fundação original. Este trabalho comum do fundamento, das sedimentações e das interpretações, origina aquilo a que Hegel chama de *Sittlichkeit,* quer dizer, a rede das crenças axiológicas que regulam a divisão do permitido e do proibido numa dada comunidade.

Embora Ricœur tenha apresentado suas críticas, principalmente, com relação à associação feita por Kant de um sentido da razão pura à razão prática, este reconhece que a moralidade kantiana é fundamental, embora restrita, uma vez que ela constitui o momento de interiorização, de universalização, de formalização, com o qual Kant identifica a razão prática. Tal momento é importante, de acordo com Ricœur, porque consiste na autonomia de um sujeito responsável, que é capaz de se reconhecer e se reconhece capaz de fazer aquilo que ele acha que é certo e ao mesmo tempo aquilo que tem dever de fazer, ou seja, que ele acha que deve fazer. Neste sentido, acerca da perspectiva hegeliana, diz Ricœur (TA, 1989, p.251):

> Na perspectiva hegeliana, por sua vez, num desenvolvimento mais lógico do que cronológico das figuras do espírito, este momento de interiorização da vida ética concreta tornou-se necessário pela dialética inerente à própria Sittlichkeit. A bela cidade grega – se tem que ser considerada, pelo menos, como a melhor expressão da vida ética concreta antes do momento da moralidade abstrata – já não existe. As suas contradições internas levaram o espírito para além da sua bela harmonia. Para nós, modernos, a entrada na cultura é inseparável de uma libertação que acaba que nos torna estranhos às nossas próprias origens.

O que ocorre é uma alienação da tradição. O nosso passado, as nossas tradições não nos pertencem mais e tampouco nos interessam, isso ocorre através do passado transmitido, o que acontece, de acordo com Ricœur (1989), é uma distanciação do sentimento de pertença a essa herança cultural, a essas tradições, quaisquer que sejam.

Para Ricœur, o momento da moralidade abstrata tornou-se insustentável pelas contradições que ele próprio origina. A crítica da "visão ética do mundo", na *Fenomenologia do Espírito,* e da moralidade subjetiva que faz eco nos

Princípios da Filosofia do Direito, é conhecida por todos, e o próprio Ricœur assumiu alguns dos seus argumentos, principalmente quando falou das dicotomias que o método transcendental kantiano origina no seio do agir humano e, também, quando sugere que a regra de universalização das máximas da vontade certifica a sua boa fé, e não o princípio supremo da razão prática (RICOEUR TA, 1989, p.251).

Essa dupla crítica leva Ricœur a ceder ao conceito hegeliano de vontade, tal como Hegel o concebe no início dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Tal construção dialética contém em germe todos os desenvolvimentos anteriores que, quando tomados em conjunto, constituem-se numa contrapartida positiva da crítica da visão ética do mundo e da moralidade abstrata. É importante observar que Hegel, ao contrário de Kant, não separa de um lado a vontade determinada apenas pela razão e, de outro, a livre escolha que se coloca na bifurcação entre o dever e o desejo. Ao invés disso, Hegel propõe a constituição de uma dialética do querer, que segue a ordem das categorias da universalidade na particularidade e na singularidade.

Essa dialética do querer de Hegel consiste no querer que quer e não-quer, quer isto e não aquilo, ao mesmo tempo que quer algo, nega outra coisa. Assim, é uma dialética entre o querer e o não-querer. O querer particular acaba por negar o querer universal, mas que diferentemente de Kant, não se perde do universal, pois é capaz de retornar a ele e refletir, universalmente, acerca do próprio sentido deste particular. Logo, é a forma que a vontade tem de tornar-se particular permanecendo universal é, como diz Hegel, o que constitui a sua singularidade. Com a dialética hegeliana do querer, a singularidade deixa de ser algo inexprimível e incomunicável; por sua capacidade dialética acaba associando o sentido e a individualidade.

Acerca desta singularidade, Ricœur diz:

> Pensar a singularidade como individualidade sensata, parece-me uma das aquisições mais inegáveis que uma reconstrução do conceito de razão prática deve incorporar. Ele corresponde, na época moderna, àquilo que, para o pensamento antigo, foram a ideia complexa de "desejo deliberado" e a ideia englobante de

> phronèsis que constitui a "excelência" da decisão (RICOEUR TA, 1989, p.252).

Aqui nos parece claro que Ricœur considera um passo importante esse dado por Hegel, de pensar a singularidade como uma individualidade sensata, não um solipsismo, mas uma singularidade que permanece universal; é um entrecruzamento entre o singular e o universal, não é um solipsismo, mas também não é uma universalização, uma generalização que acaba por anular a singularidade de cada um.

Até aqui falamos da dialética do querer, e segundo Ricœur, foi dado o primeiro passo com Hegel, agora, se faz necessário dar um segundo.

O segundo passo é aquele que o conceito de vontade anuncia e parece requerer, a saber: é necessário que nos ocupemos da filosofia política para a qual se orienta o retomar da Sittlichkeit para além da crítica da Moralität? E, é neste ponto em que a tentativa e a tentação hegeliana se sobrepõem. Anteriormente, nos foi possível demonstrar, a partir de Ricœur, que a determinação mútua da liberdade e da lei tinha constituído, ao mesmo tempo, um dos pontos mais altos do conceito de razão prática e a fonte de todos os paradoxos que deviam pôr em crise toda a filosofia prática de Kant (RICOEUR TA, 1989, p.250-252). A propósito, Ricœur informa que, não por acaso, compara ambos os momentos de crise da investigação kantiana. Nos dois casos, há algo em comum, a saber: a tentativa de juntar liberdade e norma, seja no sentido que for.

Como sabemos, Kant tenta juntar a liberdade a um conceito de norma, que por sua vez, está reduzido ao esqueleto da regra de universalidade de uma máxima qualquer. E, mesmo assim, não consegue demonstrar que a razão é prática por si mesma, na exata medida em que o que a razão determina é uma vontade, que é abstrata e vazia. A razão não determina o agir concreto, como o requer, a ideia positiva de liberdade entendida como causa livre, ou seja, como origem de mudanças reais no mundo. O que ela determina é a vontade e não o agir concreto. E é isso que Ricœur demonstra em sua crítica a Kant (RICOEUR TA, 1989, p.252).

Hegel, ao invés de buscar, na ideia de lei em geral, uma ideia vazia, a contrapartida de uma vontade que, de outro modo, permaneceria arbitrária, ele procura, nas sucessivas estruturas da ordem familiar, depois econômica e finalmente política, as mediações concretas que faltavam à ideia esvaziada de lei. Temos então uma nova Sittlichkeit, que não é anterior à moralidade abstrata, mas posterior a ela (em ordem conceitual). E, portanto, seria esta Sittlichkeit de nível institucional que constituiria o verdadeiro conceito de razão prática que tanto objetivou Paul Ricœur em sua investigação. Dito isso, é necessário mencionar que Ricœur afirma estar mais propenso a seguir Hegel, ao menos até aí, quanto esta ética concreta restitui pós-pensamento moderno; e neste sentido, também pós-kantiano, uma ideia muito forte em Aristóteles. O que faz com que ele se afaste de Hegel é justamente o fato de que se pode duvidar fundamentalmente de que, para se elevar do indivíduo ao Estado, seja necessário distinguir ontologicamente entre espírito subjetivo e espírito objetivo, ou antes, entre consciência e espírito.

Contudo, cabe salientar que não é essa ideia de uma síntese da liberdade e da instituição que fará com que Ricœur nos alerte para a necessidade de se evitar a tentação hegeliana. Este é o ponto que Ricœur considera de uma gravidade essencial.

Considerações finais

Para Ricoeur a resistência à segunda tentação hegeliana, portanto, consiste em não cair na tentação de hipostasiar o espírito objetivo. Resistir à tentação de uma consciência que acaba por ser incessantemente arrancada de si mesma pela falta e que aguarda o seu ser do reconhecimento de uma outra consciência. De acordo com os textos hegelianos, principalmente a Enciclopédia e os Princípios da Filosofia do Direito, da hipóstase do Espírito (que é a primeira tentação hegeliana que Ricoeur propõe-se a evitar) decorre a hipóstase do Estado, uma vez que ao hipostasiar o Espírito, o elevando acima da consciência individual e mesmo acima da intersubjetividade, acabamos por designar o Estado como um deus entre nós, aos olhos de Ricoeur é isso que Hegel acaba por fazer e, portanto, é isso que deve ser evitado.

Contudo, Paul Ricoeur não é ingênuo ao ponto de não perceber que a recusa à alternativa hegeliana nos conduz a considerar outra alternativa, aquela que provém da Quinta Meditação Cartesiana de Husserl, que para ele é acionada pelo conceito de ação social de Max Weber e a sociologia compreensiva, e que implica na objetivação e coisificação da razão prática, tornando as mediações institucionais estranhas ao desejo de satisfação dos indivíduos. Ou ainda, outra implicação, que é a pretensão do saber, seja ela a pretensão de saber Espírito, de saber do Estado. E que acaba por nos conduzir à mesma situação dicotômica que fora reprovada em Kant, se em Kant tínhamos a dicotomia entre a intenção e o fazer, em Hegel, com a pretensão do saber, temos a dicotomia entre Estado de intenção e o Estado real. Desta forma, além de perigosa no âmbito teórico, a pretensão de saber é, também, ruinosa na prática.

Ainda há uma terceira implicação que decorre da recusa à hipóstase do Estado. Ao concebermos a razão prática como o conjunto das medidas tomadas para preservar ou instaurar a dialética da liberdade e das instituições, ela reencontra uma função crítica, quando perde a sua pretensão teorética enquanto saber. Neste sentido, é importante o papel positivo da utopia para Ricoeur, pois ela nos lembra que a razão prática não existe sem sabedoria prática. A utopia é inovadora quando tem por finalidade a criação de um sistema de representações que não está em conformidade com o sistema estabelecido. Neste sentido, a

utopia é uma representação simbólica aplicável em outro tempo e outro lugar e não a um tempo e lugar presentes. É ela que nos possibilita pensar e repensar o sistema estabelecido, é a representação que fizemos, que se refere a outro tempo e outro lugar, que pretendemos chegar, que almejamos alcançar.

Referências bibliográficas:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vols. I e III. Trad: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopedia de las ciências filosóficas. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HYPPOLITE, Jean. Logique et existence - Essai sur la logique de Hegel. França-Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Introduccion a la filosofia de la historia de Hegel. Argentina-Bahía Blanca: Ediciones Calden, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Lógica y existencia. Trad. María Cristina M. Montenegro e Jesús Rodolfo S. Iracheta. México-Puebla: Universidade Autónoma de Puebla, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ensaios de psicanálise e filosofía. Trad. André Telles. Brasil-Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989.

HÖFFE. Otfried. Immanuel Kant. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. Brasil-São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. (Trad. Valerio Rohden e António Marques). 2ºed. Brasil-Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. Trad. Valerio Rohden. Brasil-São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Brasil-São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Portugal-Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

RICOEUR, Paul. Du texte à l'action. Essais d"herméneutique II. França-Paris: Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. Do texto à ação. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Portugal-Porto: Rés - Editora, 1989.

RICOEUR, Paul. L'idéologie et utopie. Trad.: Myriam R. D'allonnes e Joël Roman. França-Paris: Seuil, 1997.

LIBERDADE E ÉTICA EM JEAN-PAUL SARTRE

Roberto Carlos Favero[495]

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo investigar a amplitude do conceito de liberdade em *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre[496], visto que, desta resposta, pode-se saber se é possível advogar a tese de que a liberdade sartreana implica em um comprometimento com as causas histórico-sociais que afetam a humanidade e, sobretudo, se é possível sustentar que do conceito de liberdade sartreana deriva um compromisso ético-moral de responsabilidade para com a sociedade.

Para alcançar esse objetivo, investiga-se, inicialmente, o que é liberdade para Sartre. Depois, abordaremos sobre a questão central que norteia o trabalho, ou seja, se a obra magna de Sartre conduz, necessariamente, a um sistema ético-moral. Assim, resumidamente, o problema central a ser elucidado: é possível abstrair algum compromisso ético-moral de uma obra cuja sistemática principal, consagrada pelos principais intérpretes, é a ontologia. A liberdade sartreana poderá implicar num dever-ser tendo a responsabilidade como corolário?

A ética pode ser simplesmente impossível se a liberdade, fonte de todos os valores, recusar a fraternidade. Os fundamentos propostos por Sartre exige uma

---

495 Prof. Doutor em Filosofia.

496 SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 17 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. No original, SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant. Paris: Gallimard, 1948. Todas as citações foram feitas consultando a edição francesa, com apoio da tradução portuguesa, modificando esta quando necessário segundo melhor juízo.*

moral da autenticidade e da reciprocidade humana atenta à complexidade da existência, atravessada pela contingência e pela liberdade.

Sartre deixou este grande desafio: que é possível, portanto, não só pensar diferentemente o ser humano, como sujeito protagonista de sua história, mas repensar a ética atual. O projeto ético estáligado à liberdade e ao fazer responsável, a fim de superar as idiossincrasias da má-fé e outros comportamentos que revelam a injustiça e falta de compromisso do ser humano. A construção de uma nova cultura da solidariedade e do engajamento é temática importante que permite compreender um Sartre mais concreto e preocupado mais com a ética.

Sendo assim, quando a dimensão da consciência faz o homem ultrapassar seus limites na constituição de sua temporalidade e de sua identidade como ser social, encontra a possibilidade de ser ético.

1-O Fundamento da ideia de liberdade

1.1- A existência precede a essência

Constata-se, primeiramente, que o existencialista Jean-Paul Sartre recusa a concepção tradicional, segundo a qual o homem possuiria uma essência dada a priori, citamos como exemplo, o animal racional. Isso implica na aceitação de que o ser humano, primeiramente, surge na sua radical espontaneidade depois se define, se faz aquilo que vem a ser.

Conforme Fernando Almeida, para muitos pensadores de cunho aristotélico, o homem tem uma essência racional que pertence a toda a humanidade e pode ou não ter existência individual. Já os existencialistas afirmam que a essência humana não existe nas ideias e nem é dada, gratuitamente, ao homem, pois, ela é, de fato, construída por cada ser humano no próprio existir[497].

497 ALMEIDA, 1991, p.29-30.

O pensamento humano, como a essência que o caracteriza, é a grande marca do humanismo moderno, mas Sartre inverte essa maneira de pensar. Contudo, essa mudança não começa com ele e, sim, com Kierkegaard e Heidegger, que consideram que primeiro vem a existência humana e depois a essência. Para Sartre, não existe qualquer determinação necessária que defina o homem para que ele venha a existir. Pois, o fato de existir, está expresso na sua realidade. Assim, fora o homem, tudo que compõe o mundo obedece a uma determinação prévia, a própria existência é o dado primordial. A realidade humana não se deduz de qualquer necessidade que se estabeleça previamente.

O primado da existência, precisamente, é esse ato de projetar-se, de lançar-se à frente de si mesmo, de fazer-se e de assumir-se no mundo por via da realização de alguma possibilidade. É o que Sartre coloca quando escreve:

> Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é o fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, de minha liberdade[498].

Não se herda o modo como se é e nem se repete um modo estático de ser. Ao contrário, o homem carece de estabilidade, pois ele é instável, dinâmico, ou seja, ele é livre e sofre, constantemente, as determinações de um mundo marcado por grandes contradições sociais, entretanto a resposta para essas determinações não é um ato reflexo. Negar uma determinação é, ao mesmo tempo, afirmar uma outra realidade. Ao lutar contra as constantes limitações de sua liberdade, o homem constrói seu ser e edifica sua personalidade.

Yazbek defende que, "segundo a concepção sartreana, existir significa ultrapassar constantemente o ser, rumo à aventura sem fim da constituição de nós mesmos"[499].

498 SARTRE, SN, p.542; EN, p.514.

499 YAZBEK, André Constantino. A Descoberta do Mundo Concreto, p.39.

De fato, Sartre não define o que é a liberdade, pois afirma que o homem é a própria liberdade. Assim, a liberdade, não é uma qualidade que se acrescente às qualidades que já possuía como homem: a liberdade é o que, precisamente, estrutura o homem como homem, porque é uma designação específica da própria vida humana. "O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre *o ser do homem e seu 'ser-livre*'"[500].

O caráter, absolutamente, originário da liberdade leva a entender que ela não é algo que o homem tenha, e sim algo que ele é. Ora, sendo antes de tudo liberdade, o homem não é, propriamente, nada além das possibilidades de ser livre. É isso que o distingue das coisas e dos animais: não poder ser concebido na sua integridade essencial antes que o processo contingente de existir leve-o a assumir, por si mesmo, um projeto de existência que tentará realizar como um modo de ser no mundo.

Para Sartre, o homem não possui uma "natureza humana", pois não existe nenhum ser inteligível, como, por exemplo, um Deus que possa conceder tal natureza. Não existe nenhum ser necessário que explique o porquê de o ser humano estar no mundo ou o porquê de um homem nascer nesta época e não em outra, ou porque tal ação deve ser feita assim e não de outro modo. "Se, por um lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento"[501], afirma o autor.

O que resta ao homem é apenas a sua liberdade, a liberdade como fundamento único e legítimo de todos os valores. A liberdade é então o valor supremo, o valioso é escolher e agir livremente. Na filosofia de Sartre,portanto, a liberdade é algo que constitui, dinamicamente, o homem, já que é a partir de escolhas que o ele se constrói. É no agir, na escolha que o ser humano se revela, nitidamente, humano. Para o filósofo, a liberdade não pode vir antes da escolha, mas a partir do momento em que o homem escolhe, ele demonstra que é livre.

500 SARTRE, op. cit., p.68, EN, p.61. (Grifos do autor).

501 SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. 4. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, 1973, p.15. Original: SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme. Paris: Gallimard, 1996, p.39. (Collection Folio).

Assim, é preciso, pois, alargar os horizontes do fazer histórico a partir de uma atitude insubordinada face aos mandados conformistas. Dir-se-ia: um início, um ritual de participação ativa, momento em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem para agirem livremente.

Esse fato permite que se defenda como faz Gomez-Muller[502], em sua obra Sartre de *La Nausée à l'engagement*, que o pensamento sartreano tem uma conotação ética profunda, ou seja, sua ontologia está, indissociavelmente, ligada a uma proposta ética. Em *o Ser e o Nada*, o filósofo defende os mesmos princípios filosóficos do agir e do engajamento, dando ênfase à ação do homem na construção de seu projeto existencial.

A liberdade, também, não poderia ser pura abstração ou absoluta transcendência, porque a consciência não vive apartada do mundo, mas inserida nele, comprometida pelo corpo no mundo do Em-Si, sujeita a necessidades concretas. Toda liberdade é liberdade situada na realidade objetiva e histórica na qual o homem se situa, ou seja, no campo da facticidade[503].

> A liberdade não é um transcender qualquer, de um dado qualquer, mas assumindo o dado em bruto e conferindo-lhe seu sentido. [...] Toda a escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. Toda situação é concreta[504].

Em suma, a liberdade é sempre situada: não há, diz Sartre, liberdade separada de limite. Essa reciprocidade deve ser compreendida a partir de uma relação dialética entre possibilidades e limites: o exercício da liberdade é limitado pela situação, vivida concretamente, Tais limites possibilitam o exercício da própria liberdade pela condição da resistência.

Assim, entende-se que a obra sartreana não é um pensamento que defende uma liberdade sem nenhum compromisso histórico, liberdade puramente abstrata. Apesar daliberdade apresentar um forte acento na subjetividade, ela

502 Cf. em: GOMEZ-MILLER. Sartre de la Nausée à l'engagement, p.197.

503 Ibid., p.607-608; EN, p.574-575.

504 Ibid., p.624; EN, p.590. (Grifos do autor).

tem implicações concretas na história das sociedades, seja pelo compromisso com as causas sociais, seja pelo engajamento. Há um sujeito consciente e responsável por suas escolhas.

1.2- A Liberdade como compromisso

Em Sartre, nada é *a priori*, tudo é fruto das escolhas e da ação concreta, é o homem que, engajado em um projeto em uma dada realidade histórica, decide qual o sentido do humano. Contudo, essas escolhas possibilitadas pela liberdade causam uma angústia no ser humano. É o homem, em última instância, quem cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, pois é ele e mais ninguém que decide acerca da legitimidade ética e moral.

Para Sartre, o homem está, perpetuamente, comprometido com sua escolha e, perpetuamente, consciente de que ele mesmo pode, abruptamente, inverter essa escolha e "mudar o mundo", pois projeta o porvir por seu próprio ser, corroendo-o perpetuamente, por sua liberdade existencial; anunciando a si mesmo o que é por meio do porvir e, sem domínio sobre este porvir, que permanece sempre possível, sem passar jamais à categoria de real. Assim, está perpetuamente submetido à ameaça da nadificação de sua atual escolha, perpetuamente submetido à ameaça de escolher – e, em consequência, tornar-se – outro que não este que é. Somente pelo fato de que sua escolha é absoluta, ela é frágil, ou seja, estabelecendo a possibilidade perpétua de que ela converta-se em um aquém preterificado por um além que serei[505].

Todavia, é preciso entender com clareza que sua atual escolha é de tal ordem que não oferece a si qualquer motivo para que a preterifique por uma escolha ulterior. Com efeito, é ela quem cria, originariamente, todos os motivos e móbeis que podem conduzir o ser humano a ações parciais, é ela que dispõe o mundo com suas significações, seus complexos-utensílios e seus coeficientes de adversidades. Essa mudança absoluta que o ameaça, do seu nascimento à sua morte, permanece, perpetuamente, imprevisível e incompreensível.

505 SARTRE, SN, p.574; EN, p.543.

O autor de O Ser e o Nada diz:

> Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa[506].

Dessa forma, o homem encontra-se comprometido com os valores criados por ele,mesmo que não exista nenhuma lei ética geral que o possa indicar, ou até mesmo obrigar, determinada ação, pois o ser humano, necessariamente, é o único que pode decidir sobre os rumos de sua vida. Sartre pergunta: quem pode decidir, senão Eu?[507] E, ao homem decidir, pode escolher com compromisso.

O compromisso é, por assim dizer, uma espécie de noção mediadora entre a liberdade e a facticidade, representando, de certa forma, a decisão tomada a respeito de como se deve lidar com os fatos. Trata-se da atitude do indivíduo que toma consciência de sua responsabilidade diante de um quadro social determinado e decide agir para modificá-lo ou denunciá-lo.

O compromisso significa engajamento e esse representa o dever de analisar a situação concreta em que se vive, tornando-se solidário nos acontecimentos de seu tempo. Comprometer-se é optar, é envolver-se, é responsabilizar-se num empenho radical. A medula do compromisso está na liberdade e na responsabilidade. Assim sendo, uma das preocupações de Sartre é esta busca exasperada por uma filosofia concreta, isto é, capaz de mostrar a necessidade de uma existência concreta e contingente no meio do mundo. Conforme Sartre, "toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto." Toda situação é concreta[508].

Para Gerd Bornhein, toda liberdade está em situação e não há situação sem liberdade. A situação aparece como o resultado daquilo que o ato livre faz com o

506 SARTRE, SN, p.574. EN, p.543.

507 Ibid., p.574; EN, p.544.

508 Ibid., p. 624-625; EN, p. 590.

em-si, ou melhor, ela é o modo como o para-si nadifica o em-si[509]. A situação é o lugar onde a liberdade se desenvolve, condição para que o homem desenvolva seu projeto. Sem a situação, a liberdade desvaneceria.

A ideia da liberdade sartreana recebe influência da primeira concepção de liberdade do pai do racionalismo moderno, Descartes. A liberdade se expressa como uma busca da razão pelo conhecimento verdadeiro. Na compreensão cartesiana, o *cogito* funciona como um compromisso do sujeito consigo mesmo.

Sartre situa-se em um meio-termo: quer partir do *cogito,* mas não ficar preso nele. Tudo é uma questão de questionar o *cogito* de maneira diferente de seus antecessores, encontrando nele mesmo uma saída: "encontrar no próprio *cogito* o meio a fim de escaparmos da instantaneidade rumo à totalidade do ser que constitui a realidade humana"[510]. Sartre concebe uma metafísica e uma ontologia situadas, de forma tal que a historicidade é extensão irrevogável do ser. Esta historicidade viabiliza uma liberdade circunstanciada, que enfrenta os desafios éticos do tempo presente.

Sartre, quando fala da interioridade, da subjetividade, não pensa em noções ou conceitos do tipo cartesiano, como uma alma ou uma interioridade do espírito. Ele pensa em algo que se expressa sempre na história, em uma subjetividade que não se expressa num mundo apenas objetivo; manifesta-se em ações e condutas, em atos.

A existência consiste, justamente, nisto: em expressar isso que há no interior sem que se faça uma separação entre essa dimensão da interioridade e a sua expressão objetiva externa. Coisas essas que os clássicos costumavam separar, dando à alma, ao espírito ou a interioridade uma certa autonomia dentro de um processo existencial, não tendo cabimento, visto que seria voltar a conceber essa essência.

Para Sartre, o estudo da consciência do homem surge como polo condensador da realidade humana, como um ponto nevrálgico de seu ser. Se, porém, a totalidade humana não se reduz à sua consciência, esta aparece como

509 BORNHEIM, 1971, p.118.

510 # Ibid., p.122; EN, p.116.

o núcleo do ser do ser humano: "À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser"[511].

Sartre, para ser fiel ao princípio da fenomenologia husserliana, que diz que toda consciência é consciência de alguma coisa, de que toda consciência é posicional, é intencional, é *consciência de*; deduz que essas premissas implicam na conclusão de que toda consciência é vazia de si mesma, é destituída de conteúdos. A consciência é o próprio nada.

Nesse sentido, lê-se em *O Ser e o Nada*:

> Com efeito, a característica da ipseidade é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura do ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é um 'ser das lonjuras[512].

A consciência, ao contrário, dota a "realidade humana" de um caráter absolutamente relacional: por meio da reflexão, da interrogação, dos juízos, dos sentimentos etc., a consciência se relaciona consigo mesma e com os objetos a sua volta. Como observou Yazbek, para Sartre, as coisas, os sentimentos, as significações e o próprio "eu" devem ser encarados como atos intencionais dirigidos ao mundo[513]. Não é o mundo metafísico dos clássicos, mas é o mundo concreto, do agir.

No dizer de Sartre,

> Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as

511 # Ibid., p.118; EN, p.111.

512 # Ibid., p.59; EN, p.53.

513 YAZBEK, André Constantino. "A Descoberta do Mundo Concreto: a consciência na filosofia de Sartre". In: Revista Mente, Cérebro e Filosofia: fundamentos para a compreensão contemporânea da psique, ano 1, n.5, 2007, p.36.

> almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a "nascer operário" ou "nascer burguês".

A facticidade, exatamente por ser contingente, não determina. Assim, o homem não pode escolher, originariamente, sua condição ou como irá nascer, mas pode escolher o sentido que ela terá para ele, pois as condições dadas não são determinações essenciais do seu ser, mas contingências originárias da sua existência, sempre situada, desde o seu nascimento até sua morte. Se nascer operário em determinado país e em determinada época, isso será um fato, e nada poderá ele fazer a respeito.

A esse respeito, a filósofa Cecilia Pires assevera:

> A atitude ética fundamental é atitude de compromisso. O existencialismo sartreano procura mostrar o absoluto caráter do homem que assume livremente o compromisso com os outros homens, a partir de suas escolhas vinculadas às situações históricas e culturais. Ser livre é ser um projeto ligado a um compromisso[514].

Compreende-se que o pensamento existencialista demonstra a subjetividade na qual jamais essa será constituída, pois nunca a existência se consolidará numa essência.

2- Por uma moral da reciprocidade

2.1- A responsabilidade

O fato de Sartre negar a intenção de falar sobre ética é um tanto curioso, pois a própria estrutura da consciência, se assim pode-se dizer,pressupõe que toda ação seja moral, pelo homem ser inteiramente responsável por tudo aquilo

514 PIRES, Cecília. "Sartre: a liberdade ética". In: GONÇALVES, Rita de A.; VIERO, Elisabeth D. (orgs.) et al. Educação e Sociedade: Perspectivas Educacionais no Século XXI. Santa Maria: UNIFRA, 2006, p.66.

que faz e pelo que ocorre. A "responsabilidade" é tomada em seu sentido vulgar de "ser autor" de um acontecimento ou objeto.

Nos termos de Sartre:

> Tomamos a palavra 'responsabilidade' em seu sentido corriqueiro de 'consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de objeto'. Nesse sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; [...] Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade[515].

Sartre aceita a teoria da intencionalidade de Husserl: conhecer ou ter consciência é sempre ter consciência de alguma coisa, e ter consciência de alguma coisa é construir significados face ao próprio Ser. "A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte"[516].

O autor extrai dessa descrição uma dinâmica da consciência que ultrapassa a si mesmo e compreende o mundo dos objetos, além da aparência. O ser para a consciência é transfenomenal.

Sartre entende que o homem tem um compromisso com a humanidade porque ao escolher um projeto de vida, ele é, absolutamente, responsável pelo sustento desse projeto. Ele precisa sustentar, por meio do seu agir, os valores que compõem a moralidade, servindo de parâmetro para a existência de toda a humanidade. Ao escolher um determinado tipo de homem, escolhe-se, não só o tipo que serve, mas também o que deve servir de protótipo para a humanidade toda.

515 Ibid., p.35; EN, p.29.

516 Ibid., p.35; EN, p.29.

O homem, conforme o existencialismo pensado por Sartre é responsável não só por si, mas, também, por todos e, para isso, necessita, inevitavelmente, fazer escolhas. A gratuidade da existência ou dos valores e das escolhas significa que o homem deve, sem apoio nenhum, construir a si e ao outro, pois o projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Silva confirma:

> Por isso a liberdade traz consigo o fardo da responsabilidade, que é igualmente radical. O existencialismo sartreano é de grande rigor moral e está infinitamente afastado de qualquer relativismo. O sujeito, a partir de sua gratuidade e contingência, assume a humanidade não como uma generalidade extrínseca, mas a encarna na imanência de cada opção[517].

Toda a opção é um ato de imanência no qual o ser humano se afirma. Nada impede sua liberdade, porém essa implica num compromisso. Esse é o primeiro significado dado por Sartre ao compromisso no qual o homem se realiza, realizando um tipo de humanidade. Este compromisso universal passa por assumir a condição humana com seus coeficientes de adversidades. Sob este prisma, Salzmann diz:Sartre nunca deixou de reivindicar para si e para cada homem o envolvimento de um projeto, a responsabilidade por suas ações e uma escolha original e singular que envolva toda à humanidade[518].

A concepção de liberdade não é uma decorrência de uma benevolência de um ser superior, mas é um exercício ou uma potencialidade própria do ser humano que vai se exercitando nas ações de seu dia a dia. Percebe-se, então, por exemplo, que a felicidade não será uma recompensa na eternidade pelo bom uso do livre-arbítrio. A liberdade que Sartre defende não pode ser compreendida como uma atitude isolacionista da vontade que pode fazer o que quer, muito menos como uma maneira de agir hedonista e sem compromisso, mas é a união do livre-arbítrio com o compromisso ético.

517 SILVA, Franklin Leopoldo. "Sartre". In: PEGORARO, Rossano (Org.). Os Filósofos Clássicos da Filosofia. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p.113.

518 SALZMANN, Yvan. "Sartre et l Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque". Laboret Fides. Genève, n.33, Janvier, 2000, p.116. (Tradução do autor do trabalho).

Para compreender melhor o conceito de escolha, faz-se necessário recorrer ao texto de sua conferência, *O Existencialismo é um Humanismo*, no qual Sartre argumenta que, ao se fazer uma escolha, cria-se uma autoimagem do homem tal como ele deve ser e, dessa forma, uma imagem que engloba toda humanidade.

Sartre afirma:

> Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda humanidade[519].

Dessa forma, para Sartre, na medida em que o homem é o ser pelo qual há um mundo, ele é autor desse mundo, bem como de si mesmo, porque ele se faz ser não como criador ou produtor mas na "maneira de ser", na maneira como escolhe na situação. Dirá Sartre: Não serei eu quem determina o coeficiente de adversidade das coisas e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim mesmo?[520].

A responsabilidade não é, portanto, uma ideia simplesmente adicional à de liberdade, ela é constitutiva, podendo ser deduzida das descrições anteriores a respeito do ser livre e da consciência.

Por isso, dirá Sartre, que a consequência essencial das observações anteriores é a de que um homem "estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser"[521]. A noção de responsabilidade funda a relação entre o homem condenado a ser livre e a ética do compromisso.

519 SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.12-13. SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme.Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio). Originalmente publicado em 1943, (p.31-32).

520 SARTRE, SN, p.678-679;EN, p.639-640.

521 Ibid., p. 678; EN, p.639.

A responsabilidade é uma reivindicação das consequências da liberdade. Aquilo que ocorre ao homem é seu acontecimento e, assim, ele compromete-se com aqueles que, de uma maneira ou outra, estão envolvidos também. Por mais insignificante que seja, o fazer cotidiano do homem é comprometido com o outro. Qualquer escolha deve ser responsável em face de qualquer situação, mesmo não existindo nenhum valor *a priori* que a defina.

2.2- Perspectivas Ético-Morais de O Ser e o Nada

O pensamento de Sartre apresenta a imagem do homem na perspectiva de que um ser real e singular, como consciência que se lança no mundo para dele tirar seu conteúdo,fazendo parte do conjunto histórico e colocando diante de si (pela autenticidade, pela reflexão) o peso da responsabilidade. Só será possível falar de valor moral numa perspectiva prática, na ação concreta e em situação (não em uma moral meramente contemplativa).

Assim, para o autor de *O Ser e o Nada*, diferente de Heidegger, a existência de um "ser-com" ontológico e, por conseguinte, *a priori*, torna impossível toda conexão ôntica com uma realidade-humana concreta que surgisse para–si com um transcendente absoluto.

> O "ser-com" concebido como estrutura de meu ser é algo que me isola de modo tão inegável como os argumentos do solipsismo. É por que a transcendência heideggeriana é um conceito de má-fé: almeja, sem dúvida, superar o idealismo e o consegue na medida em que este nos apresenta uma subjetividade em repouso em si mesmo e contemplando suas próprias imagens[522].

Sartre está preocupado em superar o idealismo encontrado na análise fenomenológica de Heidegger porque considera o sujeito ligado a um compromisso e não envolvido num repouso transcendental. Sartre insiste no

522 SARTRE, SN, p. 322; EN, p. 306.

argumento: "Mas o idealismo assim superado não passa de uma forma bastarda de idealismo, uma espécie de psicologismo empiriocriticista[523]".

Sartre esclarece que todo sujeito deve sair de si-mesmo, não ficar apenas contemplando-se, mas sim compreender-se a partir de sua situação concreta, como existente em relação ao outro. Quanto mais inserido no contexto vivencial, mais conscientemente tomará suas decisões. É de relevância lembrar da importância que Sartre dá para a necessidade do engajamento, como condição de uma ética de liberdade. O singular está sempre no processo ou nesta abertura para o mundo, isto é, na sua facticidade de ser-no-mundo. Desse modo, não há um domínio do homem sobre o outro: ele apenas o encontra, não o constitui. "Se o outro há de poder ser-nos dado, o será por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade"[524]. Essa é a condição humana.

Assim, o agente moral, portanto, não tem uma natureza, um fundamento estável, mas é um sujeito, predominantemente, marcado pela mudança, pelo comprometimento e pelo reconhecimento da diversidade de consciências que encontra diante de si. Essa moral defendida por Sartre não se dá no isolamento, mas coloca o indivíduo no projeto de ser-com-os-outros.

O homem deverá perceber-se como possibilidade da tomada de consciência do fracasso em constituir-se como um em-si-para-si, possibilitando compreender-se como transcendência, como um ser que se construirá na historicização, por meio de uma liberdade em situação e mergulhado na aventura de participar de uma diversidade de consciências. Por isso mesmo, pode-se concluir que o valor, como transcendência, só existirá no circuito da ipseidade e por meio da coletividade, ou seja, do grupo social.

Em outras palavras, a contingência na qual o homem se encontra, não de forma fixa, mas dinâmica no mundo, é um alicerce do existencialismo, fazendo com que ele se oponha, desde o início, a qualquer concepção determinista da realidade humana. A contingência absurda é um dos apoios centrais da

523 Ibid., p. 322-3; EN, p. 306-307. (Grifos do autor).

524 SARTRE, SN, p. 322; EN, p.307.

argumentação existencialista, pois é nela e a partir dela que o vazio humano se manifesta.

Sartre jamais deixou de reivindicar, por ele mesmo e por cada homem, o engajamento num projeto, como também a responsabilidade de seus atos e uma escolha original que engaja toda a humanidade. O homem é livre porque nenhuma natureza, nenhuma essência, o define *a priori*[525].Ou seja, a existência é uma construção que nunca está pronta e acabada e nasce da liberdade originária do ser humano.

Sartre, com seu pensamento, abre caminhos novos e vem justificar sua tese da necessidade de unir a reflexão teórica com a ação prática e abraçar com coragem e responsabilidade as questões pertinentes à esfera humana: o resgate do ser humano e o direito à cidadania; o surgimento de uma nova cultura, a cultura da responsabilidade ou cultura da solidariedade. Reafirma-se, assim, o que Fornet-Betancourt expressa:

> A especificação da questão intercultural, como Sartre deve enfatizar, é inseparável de seu compromisso político pela luta de libertação dos povos do Terceiro Mundo e das minorias oprimidas. Isso é no fundo uma consequência necessária da concepção de ser humano como a liberdade, ou a ideia que serve como um marco na arquitetura de sua filosofia inteira[526].

Uma das discussões filosóficas contemporâneas é da liberdade ética e essa está, intimamente, ligada à comunidade humana. As relações não são de contiguidade, mas de intersubjetividade, de engajamento, isto é, o ser humano não está, simplesmente, um ao lado do outro. Sendo assim, não se pode falar propriamente do ser humano como se ele fosse uma ilha, visto que ele necessita

525 SALZMANN, Yvan. "Sartre et l Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque". In: Labor et Fides. Genève, n.33, Janvier, 2000, p.116.

526 FORNET-BETANCOURT, Raul. et al. "L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles". In: GOMEZ-MULLER, A. (Org.).Sartre et la Culture de L 'autre. Paris: L' Harmattan, 2006, p.148-149. (Tradução nossa).

compartilhar sua existência com os demais indivíduos. Por isso, o *homem é um ser social*.

A liberdade humana acontece no inter-relacionamento com os outros, na relação cotidiana com as pessoas. Se os outros oprimem o homem, impedindo que ele se manifeste, então, sua liberdade é precária. Portanto, a liberdade acontece quando as duas partes têm um compromisso com o outro, assumindo, reciprocamente, a defesa pela liberdade de todos em todas as formas de manifestação. A filosofia de Sartre baseada na obra *O Ser e o Nada* é uma defesa radical da verdade, na qual cada homem escolhe o seu destino e constrói a sua história.

O caráter social da liberdade contrapõe-se à ideia individualista de liberdade herdada da tradição liberal burguesa, cuja concepção clássica era a liberdade de cada um que era limitada, unicamente, pela liberdade dos demais, ou seja, a liberdade de cada um encontrava o seu limite na liberdade do outro.

Considerações finais

Sartre enfatiza a autoconsciência e a autoresponsabilidade do ser humano frente ao mundo. Depositando, assim, total confiança e credibilidade no homem e nas suas possibilidades de realizações e transformações. Ele convoca as pessoas, para intensificar as habilidades do ser humano, a fim de lidar com o real, olhando de forma mais ampla e crítica para a realidade, procurando não só dentro de si mesmo, mas interagindo, permanentemente, com o social. O ethos do engajamento, da liberdade e da responsabilidade, dá um novo sentido de viver.

Um outro desafio que Sartre faz pensar: a grande aventura humana consiste no fato de o homem tomar em mão as rédeas do si mesmo. Trata dessa questão na quarta parte da obra *O Ser e o Nada*, intitulada *Ter, Fazer e Ser*[527]. Sartre, assim, adverte da necessidade de o homem alargar seus horizontes do fazer histórico, a partir de uma atitude insubordinada face aos mandatos

527 SARTRE, SN, p.535; EN, p.508.

conformistas. Dir-se-ia como uma espécie de ritual de participação ativa. Momentos, esses, em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem.

Pode-se afirmar que os temas abordados na obra O Ser e o Nada, como: liberdade, responsabilidade, realidade, facticidade, escolha, angústia, má-fé e engajamento, etc. são questões-chave para a compreensão do universo existencial e ético do homem contemporâneo. Há, portanto, perspectivas éticas na obra pesquisada que podem e devem receber conteúdo novo e significado libertador.

Todavia, seria incorreto e injusto não reconhecer que a reflexão sartreana de índole ética aspira à valorização integral do ser humano. Precisamente, a sua proposta ética, implicando uma confiança no ser humano tratado como absoluto, isto é, como capaz de se fazer totalmente responsável por si, coloca ao homem um desafio exigente que se traduz num convite à solidariedade, pois a vida dos seres humanos será sempre um inferno se a experiência da intersubjetividade permanecer como um confronto de inimigos.

Defendeu-se, aqui, que se o homem falhar em conciliar a liberdade com a fraternidade, então falhará em tudo. A ética pode ser simplesmente impossível se a liberdade, fonte de todos os valores, recusar a fraternidade. Sartre constatou isso no fim da sua vida, ao reconhecer que a construção de um mundo melhor exige uma moral de reciprocidade humana atenta à complexidade da existência, atravessada pela contingência e pela liberdade.

Na época em que se vive, percebe-se a perda de referências, o que leva à indiferença, ao relativismo, ao cinismo pela impossibilidade de identificação valores individuais e coletivos. A atualidade de Sartre consiste, exatamente, em mostrar que a identidade do ser humano não significa a construção e fixação de uma imagem dele mesmo, mas deveria constituir em assumir o livre compromisso de uma identificação, muito lúcida e muito critica, com a história que é dada a viver.

É sabido que Sartre filosofou sem transigência. Pensou de maneira radical e autêntica a relação entre filosofia e vida, de tal modo que filosofia não é, simplesmente, algo de erudição, mas uma coisa de envolvimento e de

comprometimento pessoal com as questões sociais mais importantes de seu tempo.

Ora, disso Sartre foi um grande mestre. Compreende-se que a liberdade de escolha não significa que o homem viva a agir a esmo, de qualquer maneira, imprevisivelmente, fazendo o que queira a qualquer momento, sujeito a uma série de impulsos arbitrários, caprichosos e gratuitos. Agir, livremente, não quer dizer agir de maneira tal que pudesse ser de outra maneira. Há uma coerência interna, uma maneira própria de ser de cada pessoa. Isso porque cada um de seus atos abriga uma significação mais profunda, reflete uma eleição originária de si, que fundamenta toda sua deliberação. É o que Sartre denomina "projeto fundamental".

Sartre deixou este grande desafio: que é possível, portanto, não só pensar diferentemente o ser humano, mas pensar um homem novo e, consequentemente, repensar a ética atual. O projeto ético tem que estar ligado à liberdade e ao fazer responsável, a fim de superar as idiossincrasias da má-fé e outros comportamentos que revelam a injustiça e falta de compromisso do ser humano.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Fernando José de. Sartre: é proibido proibir. 3. ed. São Paulo: FTD, 1991.

BORNHEIM, Gerd A. Sartre: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

FORNET-BETANCOURT, R. et al." L`humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles". In: GOMEZ-MULLER, A (Org.). Sartre et la Culture de L 'autre. Paris: L' Harmattan, 2006, p.145-160.

GOMEZ-MULLER, Alfred. Sartre de la Nausée à l'engagement. Paris: Felin, 2004.

PIRES, Cecília. "Sartre: a liberdade ética". In: GONÇALVES, Rita de A.; VIERO, Elisabeth D. (orgs.) et al. Educação e Sociedade: Perspectivas Educacionais no Século XXI. Santa Maria: UNIFRA, 2006.

SALZMANN, Yvan. Sartre et l Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. L´être et le Néant: essai d'ontologia phénoménologique. Paris: Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. L'existencialismeest un Humanisme. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio).

SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 17. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. "Sartre". In: PEGORARO, Rossano (Org.). Os Filósofos Clássicos da Filosofia. Rio de Janeiro: PUC, 2009, p.115.

YAZBEK, André Constantino. "A Descoberta do Mundo Concreto: a consciência na filosofia de Sartre". In: Revista Mente, Cérebro e Filosofia: fundamentos para a compreensão contemporânea da psique, ano 1, n.5, 2007, p.34-39.

O VAZIO ENQUANTO CATEGORIA NA TEORIA DO ACONTECIMENTO

Roberto Vieira Júnior[528]

No presente artigo o escopo que se pretende é o de desenvolver algumas noções rudimentares referentes à teoria do acontecimento de Alain Badiou. Trata-se de uma proposta teórica que busca oferecer ferramentas que permitam auxiliar na compreensão e discernimento de momentos raros de rupturas que alteram um estado sistematizado de significação pré-existente. O autor da teoria em tela, filosofo e dramaturgo, embora marroquino de nascença, é tido como um dos mais destacados filósofos contemporâneos na França.

No sistema filosófico proposto por Badiou, a ontologia - ciência do ser enquanto ser - é a matemática e em especial a teoria dos conjuntos desenvolvida por Cantor. Ainda assim, a filosofia de Badiou não se reduz à matemática, à lógica ou a um tipo de racionalismo exclusivista, trata-se mais de um sistema de relação entre os discursos (e às suas condições de existência: a ciência, a arte, a política emancipatória e o amor) e uma espécie de fenomenologia das verdades que se juntam ao formalismo ontológico. Estas verdades acabam por se incorporar em mundos (ou sistemas) que, em sua diversidade, se fundam por intermédio de acontecimentos de intensidade e ordem variadas.Uma breve abordagem destes conceitos se faz aqui necessária para permitir uma melhor compreensão do tema que ocupa o centro deste artigo.

Alain Badiou descreve o estado de situação como consistente no instante em que temos a representação (apresentação da apresentação, conta da conta, meta-estrutura) de elementos contidos em conjuntos. Tais conjuntos infinitos, ainda

528 Doutorando em filosofia (UFPel), E-mail para contato: Jimyjr2003@gmail.com.br.

que não sejam infinitos seus conteúdos (mas sim tendendentes ao infinito), caracterizam-se como aqueles em que estão contidos como elementos, coisas diferenciadas (e assim singulares). Infinito aqui, como o significa Badiou, "*deve ser desligado da noção de Um* (no sentido teológico) e referenciado ao *conceito de ser-múltiplo*", no seguinte sentido:

> Uma multiplicidade é infinita sob as seguintes condições:
>
> a) um ponto de ser inicial, um "já existente",
>
> b) uma regra de percurso que indique como "passo" de um termo a outro (conceito de outro),
>
> c) a atestação de que, segundo a regra, há sempre "ainda um", que não há ponto de parada,
>
> d) um segundo existente, um "segundo selo existencial", que é múltiplo onde o "ainda" insiste (conceito do Outro). (BADIOU, 1996, p.393).

Um conjunto, nesta lógica, abarca uma coleção de elementos e coisas que estão representadas em sua particular "anatomia", o que as traduz em sua determinada singularidade. Deste modo, uma situação ao tomar sua definição por intermédio desta forma, apresenta como pertencentes ao seu conjunto aqueles elementos que existem (por serem contados) e os separa não apenas entre si (criando subconjuntos reunidos na especificidade atribuída a cada elemento/coisa que permite agrupa-los em um subconjunto), mas também dos que assim não foram contados. Como resultado, tem-se que aquilo que não é contado não existe, pois não foi re-presentado (diferenciado e reunido em subconjunto de elementos singulares) na medida em que não se apresentou à operação. Trata-se de um processo de contagem e verificação, ou de saber que não necessariamente tem como implicação um processo de verdade (BADIOU, 1996). Esta multiplicidade que, enquanto apresentada, é consistente por ser um múltiplo, um regime da conta-por-um, pode ainda ser definida como uma estrutura[529].

529 Não abordaremos neste artigo as implicações de uma situação natural, histórica, neutra ou completa.

Em relação a esta estruturação, Alain Badiou afirma ser o estado da situação o processo por meio do qual obtemos a reorganização daquele contingente de subconjuntos contados no interior de uma situação, que sempre é maior que o conjunto que os absorve por motivo da infinidade absoluta de elementos/ coisas que podem ser contados:

> Denomino "Estado", ou "estado da situação", o sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis. Poderíamos dizer do mesmo modo que o Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que e possível (BADIOU, 1996, p.83).

Badiou busca assim estipular a precisão que venha a estruturar de dada maneira tudo aquilo que excede aos subconjuntos tidos como existentes, no sentido de conectá-los forçadamente sempre ao conjunto já representado. Tal operação resulta em retirar do excesso a possível potência ainda não explorada, ou não contada. É de interesse aqui, ainda que de maneira simplificada, fazer referência à noção de excesso como uma desmedida diferença, em especial no aspecto quantitativo (potência) entre a situação e sua re-apresentação, ou seja, o estado da situação. Esta noção de excesso também poderá fazer referência à outra diferença, aquela identificável entre o ser em situação e o acontecimento. Nos dois casos, esta diferença (excesso) revela suas características de errância e indeterminabilidade. De outra forma, retomando a abordagem do "estado da situação", temos um procedimento no qual ocorre uma espécie de quantificação duplicada, porém, agora centrada na figura do excesso dos subconjuntos contidos no conjunto de uma situação. Este procedimento visa garantir:

a) que naquele excesso em que se faz presente também o "incontável" não se apresente aquilo que não existia anteriormente,

b) que no interior do excesso de coleção de elementos e coisas, de subconjuntos de subconjuntos, de um dado conjunto não se apresente algo a ser possivelmente diferenciado (contado) e, como consequência, com a capacidade de gerar um novo processo que acabaria por colapsar o precedente e já dado conjunto. Esse colapso se daria exatamente por trazer à simbolização algo que

até então não o era. De outra maneira, passa a ser contado por um, um determinado elemento que não era contado alterando o próprio conjunto ao incluir um novo elemento contado. Tomando como auxiliar novamente uma passagem de Zizek:

> A uma multitude consistente particular (por exemplo, a sociedade francesa, a arte moderna...), Badiou a denomina "situação"; uma situação está estruturada, e sua estrutura nos permite "conta-la como (ou por) uma. [...]". Quando uma situação é então "contada como uma", identificada com sua estrutura simbólica, temos o "estado da situação" (ZIZEK, 2001, p.139).

Já no que toca à noção de acontecimento (também denominado de acontecimento-verdade como o faz Zizek), Badiou a define como uma ruptura para com "o estado de uma situação" (Badiou, 1996) na medida em que se liga necessariamente à noção de indecidibilidade[530], visto não existirem regras que *a priori* infiram sua ocorrência. Como o próprio autor aduz, "*é preciso fazer uma aposta, o gosto pelo encontro, pelo acaso, o engajamento e o risco* (...) *a decisão de dizer que um* acontecimento *teve lugar*" (Badiou, 1996, p.192). Por ser algo sempre particular, o acontecimento mantém uma relação de fidelidade para com a verdade[531]. Fidelidade, como o faz Badiou, é significada como um procedimento através do qual se torna possível um discernimento dos múltiplos ligados ao nome do acontecimento, posto em circulação por uma intervenção. Este procedimento, a fidelidade, reúne e distingue um devir daquilo que se conecta com o próprio nome do acontecimento, se caracterizando como um "*quase-estado pós-acontecimental*" (BADIOU, 1996, p.390). Recorrendo às palavras do próprio Alain Badiou:

530 "A indecidibilidade do acontecimento significa então que este não tem nenhuma garantia ontológica: não pode ser reduzido a uma situação (prévia) nem deduzido dela, nem é tão pouco gerado por ela. Surge "do nada" (o nada que era a verdade ontológica desta situação anterior)." (ZIZEK, 2001, p.147). Ou seja, a indecidibilidade é fundamental para o acontecimento, há sempre algo de indecidível no sítio acontecimental de uma situação. É necessária uma intervenção que permitirá uma decisão a partir deste indecidível. Já no campo da teoria dos conjuntos, um determinado enunciado desta teoria pode ser considerado indecidível se sua negação, da mesma forma que o próprio enunciado, forem passíveis de demonstração axiomática. "A hipótese do contínuo é indecidível. É a errância do excesso." (BADIOU, 1996, p.393).

> Denomino "acontecimento" uma ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como ela existe para uma situação particular (se nos remetemos a "O ser e o evento" [1988] ou ao "Manifesto pela filosofia" [1989]) ou tal como aparece num mundo particular (se nos remetemos à "Lógicas do mundo" [2006] ou à "Segundo manifesto pela filosofia" [2009]). O que é importante aqui é notar que um acontecimento não é a realização de uma possibilidade interna a situação ou dependente das leis transcendentais do mundo. Um acontecimento é a criação de novas possibilidades. Situa-se não simplesmente no nível das possibilidades objetivas, mas no nível da possibilidade dos possíveis. O que também pode ser dito: em relação à situação ou ao mundo, um acontecimento abre a possibilidade daquilo que, do estrito ponto de vista da composição dessa situação ou da legalidade desse mundo, é propriamente impossível. Se recordarmos que, para Lacan, temos a equação real = impossível, vemos de imediato a dimensão intrinsecamente real do acontecimento. Poderíamos dizer também que um acontecimento é o advento do real enquanto possível futuro dele mesmo (BADIOU, 2012, p.138).

Apresentadas as premissas básicas sustentadas por Badiou como elementos definidores dos conceitos de situação, estado da situação e de acontecimento, passamos a abordar a noção de vazio.

> (O acontecimento) está ligado à particularidade de uma situação somente pelo traço de seu vazio. O vazio, o múltiplo-de-nada não exclui nem obriga a nada. É a neutralidade absoluta do ser – de modo que a fidelidade da que um acontecimento é a origem, ainda que seja uma ruptura imanente em uma situação singular, não por isso deixa de apontar a universalidade (BADIOU, 1996, p.78).

Em Badiou, para que uma multitude consistente[532] *particular*, que está estruturada de modo a permitir contá-la como uma - possa ser tomada como um

531 Uma verdade surge, em sua novidade, porque um suplemento advém ao evento e interrompe a repetição. Exemplos: a aparição, com Ésquilo, da tragédia teatral; o surgimento, com Galileu, da física matemática; um encontro amoroso que transforma toda uma vida; ou a revolução francesa de 1792 (BADIOU, 1996, p.45).

532 Forma geral da apresentação, a partir do momento em que se admite que o Um não é (multiplicidade), composta de "vários-uns", eles próprios contados pela ação da estrutura.

estado - faz-se necessária a reduplicação desta situação por meio de sua inscrição no simbólico (na rede de significantes). É exatamente nesta reduplicação no campo do simbólico que se inscreve a dialética do vazio e do pleno. Ao mesmo tempo em que em um estado de situação implica em si um elemento excessivo que não é contado, ainda que dela pertença, - mas não seja representado - há também o excesso[533] da representação sobre a presentação. O que tem por consequência que a passagem daquela situação ao seu estado está sempre em excesso em relação ao que estrutura, atuando como algo que atua violentamente, intervindo naquilo que representa. O que não é simbolizado pelo estado da situação, que mesmo pertencendo a ela não é contado, é o nada, o vazio. A característica daquilo que aparece como vazio, para Badiou, está necessariamente incluída nos subconjuntos de uma situação e nada existe nele que permita identifica-lo. Ainda mais, para o marroquino o vazio de uma situação, enquanto a própria "*sutura a seu ser*", deve ser qualificado como único em razão de sua propriedade de não ser passível de figuração como espaço ou extensão, apenas como pontualidade. Como escreve o próprio Badiou: "*É por ser o ponto do ser que o vazio é também esse quase-ser que povoa a situação em que o ser consiste. A insistência do vazio in-consiste como localização.*"(BADIOU, 1996, p.69). Como corolário, ainda é necessário lembrar que o vazio é subconjunto de todo conjunto, ou seja, está universalmente incluído, o que implica em que esteja no próprio conjunto vazio. O vazio possui somente um subconjunto, que é o próprio vazio. Em tempo, cabe destacar que, na teoria dos conjuntos, um determinado conjunto se encontra incluído em um segundo conjunto se, e somente se, todos os elementos do primeiro também são elementos do segundo. Da mesma forma, o primeiro conjunto é um subconjunto (parte) do segundo. De outra maneira, mais adequada à teoria de Badiou, um determinado termo, sendo um submúltiplo de uma dada situação, e uma parte desta, está incluído nesta situação. Ao remeter à representação (apresentação da apresentação ou estado), este elemento/parte é contado por um pelo estado da situação.

533 Disignação da diferença sem medida, e especialmente a diferença quantitativa, ou de potência, entre o estado da situação e a situação. Também, em certo sentido, a diferença entre o ser e o acontecimento, enquanto errante e indeterminável.

Badiou sustenta ainda que, em cada situação, existe um elemento que está contido em seus subconjuntos, no limite do que conta como nada (nomeado como vazio), como algo indiscernível e sem característica identificatória, somente podendo ser nomeado de forma referencial, permanecendo este nome vazio. Esta indicernibilidade aduz que, na teoria dos conjuntos, há uma parte da situação que nenhum dos enunciados presentes na língua desta discerne ou separa, nenhum fator determinante da enciclopédia da situação o significa. Esta indiscernibilidade pode ser extrínseca ou intrínseca. Será a indiscernibilidade extrínseca quando a parte de uma situação quase completa não pertence à situação na que ela é indiscernível. Ao contrário, será intrínseca a indescernibilidade quando a parte pertence à situação na qual ela é indiscernível. Aproximando da noção lacaniana, é possível sustentar que se trata daquilo que foge a capacidade de simbolização de um estado, mais precisamente daquilo que não está presente na cadeia de significação do estado, ainda que esteja incluído na própria situação. Por ser inapresentável, o vazio não possuí elemento restando apenas seu nome próprio como meio destinado a apresentá-lo em sua falta. Assim, no conjunto {Ø} não pertence o "vazio", mas sim o nome próprio que permite a realização da sutura-ao-ser do múltiplo puro em uma axiomática apresentação, ou melhor, reapresentação.

Cabe aqui chamar a atenção para o fato de que, ao menos na matemática, inclusão e pertença não coincidem. Existe um excesso da primeira sobre a segunda, advindo daí a afirmação de que é impossível que toda parte de um múltiplo lhe pertença[534], ao passo que tudo o que pertence ao múltiplo possa lhe estar incluído. É exatamente o que ocorre com conjunto vazio ({Ø}). Seu único elemento é um de seus subconjuntos por força do axioma da inclusão universal do vazio. O vazio é também um múltiplo existente, múltiplo-de-nada. Tem-se aqui uma das propriedades singulares deste conjunto. Aqui cabe recorrer ao próprio Badiou para reforçar a noção em análise:

534 "Diremos filosoficamente que um termo (um elemento) pertence a uma situação se ele é apresentado e contado por um por esta situação. A pertença remete à apresentação, ao passo que a inclusão remete à apresentação." (BADIOU, 1996. p.398).

> [...] ater-se ao fio de que nada é fornecido pela lei das Ideias, mas fazer-ser esse ainda nada pela assunção de um puro nome próprio. Ou ainda: não atestar como existente, pela escolha excedente de um nome, senão o inapresentável, do qual as Ideias farão depois proceder toda forma admissível de apresentação.

Visto que, no quadro da teoria dos conjuntos, o que é apresentado é múltiplo dos múltiplos, isto é, a própria forma da apresentação, o inapresentável não pode vir à linguagem senão como o que é "múltiplo" de nada (BADIOU, 1996, p.61).

Tal axioma, o do conjunto vazio, tem sua apresentação em duas formulas básicas: a natural e a metaontológica. A primeira, embora acabe por desconsiderar sua evidência própria, diz ser existente um conjunto que não possui nenhum elemento. Os elementos/conjunto são colocados em xeque pelo subtrativo do ser, ao menos em sua distinção intuitiva. A segunda, diz que aquilo que é inapresentável, enquanto termo subtrativo da re-apresentação, é apresentado. Há um múltiplo que foge da Ideia do múltiplo. Na situação ontológica, como aquilo (o ser) cuja existência não existe acaba por se permitir nomear.

Existe ainda uma terceira formulação possível, esta ligada à técnica: um quantificador existencial dará início a presente formulação, segue-se a ela a negação da existência que desaguará na pertença. De outra maneira, a investidura do ser nas Ideias leva à inapresentação deste ser enquanto múltiplo: existe A tal que não existe B que lhe pertença. Faz-se presente aqui uma espécie de sutura ontológica consistente na existência de um inexistente. Vem daí, como decorrência matemática, que não existem vários vazios, mas apenas um. A unicidade deste conjunto, o conjunto vazio, se dá de forma imediata já que nada o diferencia, não em razão de sua diferença que não é atestável. Aqui, a unicidade da diferença acaba por ser substituída pela unicidade da in-diferença. Pensar o conjunto vazio enquanto espécie acabaria por romper com a lógica do mesmo e do outro, na teoria ontológica do múltiplo, a diferença acabaria por ser estabelecida não na pertença, mas em outra coisa.

No advento de um acontecimento, ligado ao vazio de toda e qualquer situação, ou seja, ao seu excesso intrínseco e à sua inconsistência, a verdade de uma situação torna visível e identificável aquilo que somente poderia anteriormente ser nomeado referencialmente. Este seria precisamente o lugar do sujeito[535] enquanto agente que intervém na situação, identificando os sinais e efeitos do acontecimento e afirmando sua fidelidade ao seguir na persistência em servir a verdade.

Este procedimento de nomeação (*intervenção*), que não atende as leis da apresentação da apresentação de uma situação, é anônimo em razão de este nome ser indistinguível, por ter sido tirado do vazio, por ser simultaneamente inapresentável naquele sítio no qual qualifica o acontecimento. Esta capacidade de intervenção, que de certa maneira dá nome ao acontecimento, que acaba por ser indexada ao vazio da situação onde faz circular este acontecimento, é determinada por uma fidelidade a outro acontecimento precedente. Este sítio acontecimental tem posição em uma situação no que Badiou denomina "borda do vazio". Este múltiplo em situação necessariamente deve ser totalmente *singular*[536], no sentido de estar apresentado na situação, mas não re-apresentado no estado da situação, ou seja, ele é apresentado sem que nenhum de seus elementos o seja (BADIOU, 1996). Por ser fundador, pertence à situação (é elemento), mas não está incluído de maneira radical (não é uma parte).

Neste ponto, de maneira a contribuir para com a compreensão do vazio enquanto elemento fundador, cabe fazer referência à noção do axioma matemático da fundação. Segundo Alain Badiou, em todo conjunto (exceto o conjunto vazio) há ao menos um elemento cuja intersecção com o conjunto inicial é vazia, ou seja, cujos elementos não são elementos do conjunto tomado como inicial, está na borda do vazio. Exemplificando: se um elemento B pertence ao conjunto A, sendo a intersecção entre B e A igual ao vazio, então se um elemento C pertence a B temos razões para afirmar com certeza que C não pertence a A. Neste exemplo B não somente funda A, mas também está na borda do vazio do con-

535 Compreendido aqui como revelação local de uma parte finita de uma verdade que efetua um indiscernível ao forçar uma decisão, desqualificando o desigual e salvando o singular. O sujeito se revela localmente.

536 Atributo essencial do ser histórico e do sítio acontecimental.

junto A. Nas Palavras de Badiou: "*Este axioma implica a interdição da autopertença e estabelece assim que o acontecimento não é da alçada da ontologia*" (BADIOU, 1996, p.386).

Para o filósofo Alain Badiou, o vazio, enquanto no campo ontológico, é o vazio "único" a partir do qual é possível construir a forma geral própria das multiplicidades puras. No *ser-aí*[537], ou mesmo em um mundo, há um inexistente próprio para cada um dos objetos. Quando um destes objetos é um sítio do acontecimento, haverá simultaneamente revelação do vazio ontológico como constitutivo do ser, e máxima intensificação do inexistente como constitutivo do corpo da verdade. Mas ambos não possuem a faculdade da superposição. Acrescenta Badiou, que o vazio não é um espaço. Ele se prefigura como uma abertura na base de todo espaço possível.

Para Badiou, este aspecto em si mesmo é apenas um corolário, dizer que um conjunto vazio, sutura subtrativa do ser, é vazio nada mais é que afirmar sua marca como nome próprio. Para a teoria do acontecimento, de maior importância é a noção de que a garantia do conjunto vazio como único não está em poder pensá-lo enquanto espécie, nome comum. Como já afirmado anteriormente, ao supor a possibilidade de vários "vazios existentes" ocorre uma espécie de perturbação do regime do mesmo e do outro (no quadro da teoria ontológica do múltiplo), decorrendo no procedimento de "*ter de fundar a diferença em outra coisa que não a pertença*" (BADIOU, 1996, p.62). Para Badiou, não há "vários vazios", existe apenas um, a unicidade aqui não é a da diferença, mas da in-diferença irremediável. A unicidade daquilo que é marcado na apresentação[538] como inapresentável, nunca como apresentação do um. Afirmar a vacuidade do vazio é marcar este com um nome próprio. Assim:

> [...] o ser investe as Ideias da apresentação do múltiplo puro na forma de unicidade que um nome próprio assinala. Para escrever

537 Localizado em um mundo, o múltiplo pensado como "aí", e não segundo sua estrita composição ontológica; objeto suporte.

538 Ser-multiplo tal como efetivamente exposto. "Apresentação" é reciprocável a "multiplicidade inconsciente". O Um não é apresentado, ele resulta, fazendo assim consistir o múltiplo (BADIOU, 1996, p.386).

> esse nome do ser, esse ponto subtrativo do múltiplo – da forma geral pela qual a apresentação se apresenta e, portanto é – os matemáticos foram procurar um sinal distante de todos os seus alfabetos costumeiros [...] emblema do vazio, zero, zero acrescido da barra de sentido (BADIOU, 1996, p.63).

Talvez aqui encontramos a característica fundamental do vazio em Badiou, a sua unicidade, ou seja, a propriedade que define todo múltiplo como único, da qual se depreende que dois múltiplos não podem possuir ambos a mesma propriedade. Esta propriedade, no conjunto vazio, é a de não ter nenhum elemento. Nenhum outro conjunto pode possuir tal propriedade, como também nenhum outro poderá ser definido como o menor ordinal-limite ou, ainda, o cardinal enumerável. É justamente por ser único que ele recebe um nome próprio "Ø", assim como Deus, Jeová ou Alá na onto-teologia.

O objetivo traçado inicialmente para o presente artigo foi o de apresentar a noção de vazio na teoria do acontecimento de Alain Badiou, de forma a permitir uma melhor compreensão da mesma. Inescapável para a realização de tal objetivo, apresentar elementos e noções teóricas rudimentares do grande arcabouço de seu esforço filosófico. Apesar de considerar alcançado o desiderato proposto, cabe ainda uma abordagem final como fecho. Podemos simplesmente pensar o vazio como aquilo que está presente em todo objeto, mas que falta ao sistema de representação elementos de significância para significá-lo. Como a falta que proíbe a universalização perpétua de um sentido, de uma significação. È justamente este elemento, que por estar ausente se faz presente, o que permite a ruptura, a mudança e o colapso de um sistema e de seu estado. Tratando-se do acontecimento justamente desta ruptura, deste colapso, compreender o vazio e suas características é fundamental para a compreensão e o pensar sobre o sistema proposto por este filósofo.

O que Badiou propõe em sua teoria do acontecimento não é apenas a demonstração de que podemos lançar mão de elementos da matemática em abordagens filosóficas. Badiou apresenta um sistema no qual a matemática, a ciência política e a psicanálise são amalgamadas de forma a permitir pensar a "*filosofia condicionada às políticas de emancipação*", ainda que isso exija um "*rompimento para com a filosofia política e que comecemos pelo início: o*

reconhecimento de que a política é ela própria, no seu ser, no seu fazer, um pensamento" (MADARASZ,2011. p. 26). A aplicação prática de um pensamento, segundo Badiou, nada mais é que um discurso que trás em sua essência a pretensão de produzir verdades. Uma política real que busca esta produção de verdades deve ser uma política que visa à emancipação do sujeito político. Todo pensamento deve ser recebido pela filosofia em seu espaço reflexivo como meio de permitir, quando for o caso, o reconhecimento de verdades localmente produzidas nos discursos. Sendo a filosofia reconhecedora da verdade como categoria central, não há razão para não o fazer com a política. Pensar a política na filosofia, não na filosofia política, é isso que Badiou apresenta.

Referências bibliográficas:

BADIOU, Alain. O ser e o evento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ UFERJ, 1996.

BADIOU, Alain. Lógicas de los mundos: El ser y El acontecimiento, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008.

BADIOU, Alain. Teoría del Sujeto. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

BADIOU, Alain. A hipótese comunista. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. Ética do compromisso militante, in: Virtualia: Revista digital de La escuela de La orientación lacaniana, n. 11/12. Buenos Aires, 2004.

MADARASZ, Norman R. O múltiplo sem um. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

ZIZEK, Slavoj. El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontologia política. Buenos Aires: Paidós, 2008.

OS CONCEITOS DE FACTICIDADE E VALIDADE EM HABERMAS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA RAZÃO COMUNICATIVA EM RELAÇÃO AO DIREITO

Stefian Metzen Klein[539]

Introdução

A Teoria da Modernidade de Habermas é vasta, mas nunca foi desenvolvida explicitamente pelo próprio autor em um texto sintético. Habermas busca superar os impasses teóricos e práticos a que nos levaram as obras de Weber, Adorno, Horkheimer, Foucault, Derrida, Lyotard, Marx entre outros ao sugerir uma teoria por meio da análise crítica aos discursos sociológico, filosófico, estético e marxista da Modernidade. Assim, a Teoria da Modernidade de Habermas propõe novas soluções para avançar sobre as patologias dos tempos modernos através do aprendizado a partir das falácias, aporias e impasses destes clássicos do pensamento. Tal tema polêmico se infiltrou no pensamento de nosso autor a partir de sua obra "O Discurso Filosófico da Modernidade"[540].

Assim, em meio a este cenário, o presente trabalho se desenvolve em dois aspectos. Primeiro, será feita uma releitura da Teoria da Modernidade em Habermas, perfazendo os conceitos de razão prática e razão comunicativa, tendo a linguagem um papel fundamental na teoria habermasiana. Por segundo, será abordada a relação entre facticidade e validade, quando se vislumbra o direito como *medium*, já que este, segundo o autor, fica situado no contexto da linguagem e da ação comunicativa.

539 Universidade Federal de Goiás.

540 Cf. Referências.

1- Razão Prática e Razão Comunicativa: a teoria da modernidade de Jürgen Habermas

Segundo Habermas, a filosofia prática da modernidade se baseia na ideia de pertencimento dos indivíduos a uma sociedade, ou, como membros de uma coletividade, ou ainda, como partes de um todo que se constitui por meio da ligação de suas partes. Assim, a sociedade encontra sua unidade por meio da vida política e da organização do Estado. Já o conceito de razão prática se insere neste contexto como faculdade subjetiva, e, após a filosofia do sujeito, passa a ter caráter individualista e se referir à autonomia do indivíduo. Tal autonomia está relacionada à liberdade do homem entendido como sujeito privado, que, além disso, pode desempenhar papéis na sociedade civil ou mesmo no Estado, assim como no mundo – como papel de cidadão do mundo em um ambiente internacionalizado –, caracterizando o homem como membro de uma coletividade (HABERMAS, 2012, v.I, p.17).

Diante disso, Habermas desenvolve uma teoria interdisciplinar que está preocupada com a avaliação dos problemas e verificação de possibilidades no campo cultural. Para tanto, seu foco aponta para os problemas concernentes no âmbito da razão prática, a saber: a ética, o direito e a política. Tal empreendimento, na teoria do autor, é caracterizado pelo enciclopedismo inerente a sua obra, o que pode lhe valer a pecha de eclético. Na maioria de suas obras, e em especial no que concerne a sua teoria do direito, o campo político sempre aparece como norte para as discussões filosóficas empreendidas pelo autor. Daí os esforços teóricos de Habermas em direção à interpretação e avaliação da filosofia prática para o entendimento de sua proposta teórica (MAIA, 2008, p.38-40).

Tendo em vista que a complexidade caracteriza as sociedades modernas, torna-se difícil a simplificação de suas estruturas em simples figuras de pensamento como uma sociedade centrada no Estado ou mesmo uma sociedade composta de indivíduos. É possível perceber os vestígios filosófico-históricos da razão prática no conceito de uma sociedade que se auto-administra democraticamente, quando o poder burocrático do Estado se funde com a economia capitalista. Mesmo o enfoque sistêmico – em um cenário pós-nacional

–, de subsistemas sociais coexistindo na forma de Estados, formando um sistema-mundo, não apaga os vestígios de uma perspectiva normativa, oriunda de uma teoria normativa do Estado pautada pela razão prática (HABERMAS, 2012, v. I, p.18).

E estes traços do normativismo – elementos de obrigatoriedade – do direito racional se perdem, segundo Habermas (2012, v.I, p.19), em um trilema acerca da sua fundamentação: seus conteúdos não podem mais se basear na teleologia da história, nem na constituição do homem ou em tradições bem sucedidas. Ocorre que, após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, o caminho de uma razão crítica, ou algo que neutralize qualquer elemento de obrigatoriedade ou significado perante quem participa do meio em questão, passa a ser a única opção ainda em aberto. E é diante deste desafio que Habermas enceta um caminho diferenciado, no qual lança mão da teoria do agir comunicativo substituindo, com isso, a razão prática pela comunicativa, que vem para verificar aspectos de fundamentação acerca de normas e leis.

De acordo com o autor, na Modernidade, havia considerável ligação entre razão prática e prática social. Isso aponta o excessivo aspecto normativo dado à razão prática, quando essa tinha a pretensão de orientar – traço normativo – o indivíduo em seu agir e o direito natural seria a única e correta ordem política e social, abordado sob o prisma normativo após interpretação de uma filosofia da história. De acordo com a leitura de Habermas, teria sido assim até Hegel. Contudo, se o conceito de razão for transportado para o medium linguístico e ocorrer uma amenização de sua ligação com a moral, surgirão novos contornos teóricos que possibilitarão uma maior conexão com explicações empíricas e modos funcionais (HABERMAS, 2012, v.I, p.19).

Assim, ao partir da indagação central acerca de uma filosofia política e do direito – diante das possibilidades em pensar a legitimidade das estruturas políticas contemporâneas –, Habermas perfaz uma interpretação da filosofia prática, no que acarreta a reconsideração da moral diante do positivismo jurídico vigente outrora. Tal reabilitação da razão prática remonta a uma matriz neo-aristotélica, ao retomar os pontos de vista de Aristóteles concernentes à reflexão filosófica sobra a práxis, ou seja, a complexa relação entre teoria e

prática. É este contexto que aponta para uma pressão contrária ao paradigma positivista, cenário no qual Habermas se enquadra (MAIA, 2008, p.43-44).

É na sua obra "Teoria da Ação Comunicativa"[541] que Habermas pretendeu desenvolver sua Teoria da Modernidade baseada num novo conceito de razão, a razão comunicativa, e num novo conceito de sociedade, que integrasse as noções de "sistema" e "mundo vivido". Assim, a Teoria da Modernidade é parte integrante da obra "Teoria da Ação Comunicativa". A tentativa de explicação da gênese da moderna sociedade ocidental, assim como o diagnóstico de suas patologias e a busca por soluções está vinculada a dois pontos elementares: um conceito de sociedade que associa a perspectiva subjetiva à perspectiva objetiva, ou melhor, o "mundo vivido" (interno) ao "sistema" (externo), e um conceito de racionalidade dialógica. Deste modo, a Teoria da Modernidade está preocupada em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização, assim como as crises pelas quais passam as formações societárias ao longo do tempo, caracterizando-a numa ampla teoria evolutiva (FREITAG, 2005, p.162s).

Neste contexto de transformações, a Modernidade se situa no tempo e no espaço. No tempo, ao ser marcada por três fatos históricos ocorridos na Europa, mas com propagação para além dela: a Reforma Protestante; o Iluminismo (die Aufklärung); e a Revolução Francesa. E no espaço, justamente pelo seu berço ser a Europa, com seus efeitos se propagando em especial e inicialmente pelo Hemisfério Norte (FREITAG, 2005, p.163).

Diante disso, Freitag (2005, p.164) salienta a distinção entre os processos de modernização da modernidade cultural que Habermas faz em sua Teoria da Modernidade, sendo eles: os processos de racionalização ocorridos nos subsistemas político e econômico; e a autonomização das esferas de valor no interior do mundo vivido (Lebenswelt), tendo por estas esferas: a moral, a ciência e a arte. E estes processos remontam a necessidade de retomar a distinção entre os conceitos de "sistema" e "mundo vivido" presentes na obra de Habermas. Essa distinção revela a diferenciação das sociedades em duas esferas, ou "dois mundos", na visão do autor: o mundo da reprodução material, do trabalho – sistema; e o mundo da reprodução simbólica, da interação – mundo

541 Cf. Referências.

vivido (*Lebenswelt*). Com esta diferenciação, Habermas busca traçar os traços constitutivos da modernidade ao mesmo tempo em que nos possibilita compreender a especificidade das sociedades modernas contemporâneas.

Assim, o conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) pode ser entendido como uma possibilidade de questionamento ao que sempre foi "dado como certo" (t*aken for granted)*, graças às características intrínsecas da ação comunicativa:

> O "mundo vivido" compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, as tradições e da cultura partilhada por eles. Ele representa aquela parte da vida social cotidiana na qual se reflete o "óbvio", aquilo que sempre foi, o inquestionado. O mundo vivido apresenta, contudo, duas facetas: a faceta da continuidade e das "certezas" intuitivas e a faceta da mudança e do questionamento dessas mesmas certezas (FREITAG, 2005, p.164).

Com isso, dentro de um contexto de fala cotidiana, a ação comunicativa apenas reforça e reafirma a validade das normas já existentes. Agora, ao passar para o plano do discurso estabelecido por Habermas, quando a ação comunicativa pode suspender por um tempo as pretensões de validade, surge o panorama de questionamento que o discurso teórico permite sobre a verdade afirmada sobre os fatos, o que viabiliza a formação de novas teorias baseada em argumentos mais coerentes e convincentes. Assim, o discurso prático, enquanto questionamento de normas sociais, busca legitimar a validade de um sistema de normas novo que seja aceito e respeitado por todos, mediante um processo argumentativo que valoriza os melhores argumentos. "Em suma, o mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força e no melhor argumento em contextos interativo, livres de coação" (FREITAG, 2005, p.165).

Já o conceito de sistema, em Habermas, remete a perspectiva de observador externo à sociedade, o que significa que ele não se opõe ao conceito anterior. Consegue-se, através da perspectiva do conceito de sistema, descrever as estruturas societárias que permitem e fazem perdurar a reprodução material e institucional da sociedade. Neste contexto, economia e Estado caracterizam dois subsistemas da sociedade que acabam desenvolvendo alguns mecanismos de

auto-regulação para assegurar a sua integração sistêmica, sendo o dinheiro e o poder alguns exemplos para esta regulação. Portanto, a linguagem é secundária neste cenário, uma vez que há a predominância da ação estratégica, o que evidencia a razão instrumental como regente do sistema em questão (FREITAG, 2005, p.165).

Para além desta conceituação da sociedade em dois mundos que Habermas faz, entre o sistema e o mundo vivido, é necessário também distinguir a concepção entre modernização societária e modernidade cultural que o autor propõe. O primeiro se refere às transformações ocorridas no âmbito do sistema, já o segundo ao campo do mundo vivido. Já diante da modernização societária, percebem-se dois subsistemas que diferenciam internamente o sistema: a constituição de uma economia de mercado e a constituição do Estado racional legal. Enquanto a economia de mercado se baseia no princípio do lucro e na relação capital-trabalho, o Estado racional legal se apóia num sistema jurídico, numa burocracia efetiva, assim como na polícia, exército, entre outros. É esta modernização societária em suas duas esferas que resultou na expulsão da racionalidade comunicativa do mundo do sistema, restringindo-a apenas ao mundo vivido, já que no sistema imperou a hegemonia da racionalidade instrumental (FREITAG, 2005, p.166).

Se por um lado a economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional na sociedade moderna, sem permitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento, por outro lado, o subsistema cultural, pertencente ao mundo vivido, vislumbra a possibilidade de processos de diferenciação e autonomização em suas esferas. Com isso, a modernidade cultural passa pela diferenciação entre as esferas científica, ética e estética para, se seguida, ocorrer a autonomização de cada uma delas, ou seja, a existência de princípios próprios. Assim, a autonomização é o traço central da modernidade cultural ao passo que a racionalização é da modernização societária. Por via da autonomização é possível pôr em questão as pretensões de validade das três esferas da modernidade cultural, caracterizando a existência da razão comunicativa neste espectro, enquanto na modernização societária não há esta suspensão temporária de princípios por meios de discursos argumentativos, o

que remete ao seu caráter de racionalidade instrumental (FREITAG, 2005, p.166).

Continuando a interpretar a Teoria da Modernidade de Habermas, cabe ressaltar quatro tipos de processos que definem, na visão do autor, as transformações recentemente ocorridas nas formações societárias. Estes podem ser definidos pelos seguintes conceitos: processos de diferenciação (Ausdifferenzierung), de racionalização (Rationalisierung), de autonomização (Autonomiserung), e de dissociação (Entkoppelung). É válido assinalar que os conceitos de diferenciação e autonomização possuem conotação positiva, enquanto racionalização e dissociação são de conotação negativa para o autor (FREITAG, 2005, p.167). A seguir, serão descritos tais processos.

A diferenciação está relacionada com a coletividade, no sentido de aprendizado coletivo e plural, significando uma visão descentrada da realidade social em detrimento da visão de conjunto, quando essa indica um princípio único. Assim, através de diferentes perspectivas e princípios, é possível obter formações societárias mais eficazes para a solução de problemas práticos que estejam relacionados à reprodução material e simbólica da sociedade. Em contrapartida, a racionalização traz a ideia de ajustar os meios a fins, ou seja, a eficácia reside na racionalidade instrumental na medida em que busca ajustar os meios para atingir os seus objetivos de maximização dos benefícios, como o lucro e o poder, sem levar em conta os efeitos colaterais indesejados, que podem evolver, em especial, os próprios indivíduos. Portanto, a eficácia na racionalização consiste em simplesmente atingir os benefícios pelos meios mais vantajosos, enquanto na diferenciação a eficácia se encontra no envolvimento de todos os envolvidos com base na legitimação por meio da participação comunicativa (FREITAG, 2005, p.168).

Já a autonomização se refere à possibilidade de desprendimento da estrutura ou esfera de um conjunto societário em relação aos seus princípios, o que permite uma autonomia de um subsistema neste sentido. Como exemplo, nota-se na esfera da ciência a sua autonomia para estabelecer o princípio da verdade, uma vez que se desprende das convicções religiosas que poderiam lhe prender ou distorcer em relação a sua verdade. Agora, se a autonomização é um ganho

relativo de liberdade das esferas, a dissociação segue via oposta ao descrever a perda da conexão da produção material com os processos sociais. Isso significa que a economia e o poder assumem um caráter de realidade naturalizada, numa proximidade com a ideia de leis naturais, o que se distanciaria da evolução e transformação inerentes aos processos sociais, se fechando para tais aprimoramentos sociais (FREITAG, 2005, p.168).

Definidos os processos que caracterizam a modernidade, Habermas passa a discutir as patologias da Teoria da Modernidade por ele proposta. Nisso, percebe-se a influência direta dos processos de conotação negativa que Habermas discriminou anteriormente: a dissociação e a racionalização. A dissociação se desenrola numa espécie de desengate (Entkoppelung) entre o sistema e o mundo vivido. Ao mesmo tempo, a racionalização, além de contaminar os subsistemas da economia e do Estado, atinge também algumas instituições do mundo vivido. Daí a concepção de colonização (Kolonialisierung) que o autor se refere quando indica que o mundo vivido é afetado, colonizado pelo sistema (FREITAG, 2005, p.168).

Assim, o desengate significa a submissão das vidas do homem moderno de acordo com as leis do mercado e da burocracia estatal, resultando numa apatia generalizada que ocasiona o controle da economia e do Estado por uma minoria, políticos e homens de negócios, ao definirem as regras do jogo dos processos societários sem consultar a maioria. Já a segunda patologia elencada pelo autor, a colonização, decorre da primeira na medida em que o sistema se fortalece em detrimento do mundo vivido, ou seja, passa a determinar regras para o mundo vivido também. Entretanto, isso não significa a perda da autonomia característica das esferas do mundo vivido, apenas indica o enfraquecimento e retirada destas estruturas comunicativas dos espaços institucionalizados. Com isso, princípios básicos de verdade, moralidade e expressividade, caracteristicamente questionáveis e passíveis da ação comunicativa, passam a procurar refúgios em concepções de mundo que resistem paralelamente ao campo institucional (FREITAG, 2005, p.169).

Portanto, a colonização indica a irradiação da racionalidade instrumental sobre as instituições culturais. É à vista disso que se percebe que:

> As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias, para mencionar somente alguns poucos exemplos, deixam, nesse caso, de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema econômico e político. Desse modo, ocupam, como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental. Resta como "saída" o recuo para alguns "nichos" dentro das instituições e seu enclausuramento nas "concepções de mundo", preservadas como ideias não materializadas, conceptualizadas e institucionalizadas (FREITAG, 2005, p.169).

O diagnóstico que Habermas apresenta para estas patologias ou crises da modernidade – desengate e colonização – aponta para a simples reversão destes processos, reacoplando o sistema ao mundo vivido e permitindo uma visão de conjunto aos atores. Tal movimento resguardaria a integridade e complexidade do todo, quando haveria maior transparência na medida em que todos os envolvidos controlam e corrigem as formações societárias. Já a descolonização visa a livre atuação da razão comunicativa em todas as esferas e instituições do mundo vivido, assim como para a busca dos objetivos – fins – do sistema. Desta forma, as regras do jogo passariam pelo discurso, no qual todos participam, definindo espaços e fixando objetivos coletivamente via procedimento argumentativo. Isso significa que a atuação e os espaços da razão instrumental passariam a ser elaborados coletivamente ao passo que seriam pautados pela razão comunicativa e seu inerente processo argumentativo (FREITAG, 2005, p.169s).

Se "Habermas está interessado numa Teoria da Ação Comunicativa, da qual a Teoria da Modernidade faz parte", então estamos diante da distinção que o autor faz entre as razões prática e comunicativa. Tal diferença está na não adstrição – vínculo – da razão comunicativa perante um ator singular ou um macrossujeito sociopolítico. A sua condição de possibilidade consiste no *medium* linguístico que proporciona a estruturação das formas de vida dada a interligação das interações que se dão por meio deste *medium*. Isso forma um conjunto de condições possibilitadoras e limitadoras simultaneamente, considerando esta racionalidade comunicativa inscrita em um *telos* linguístico do entendimento, ao considerá-lo como finalidade, estando a razão

comunicativa voltada para o entendimento entre as partes. E esse entendimento ocorre mediante a aceitação de determinados pressupostos e a adoção de um enfoque performativo – participantes e atingidos. Assim, tal entendimento sobre algo no mundo se dá pela ligação do consenso de cada um, ao perseguir seus fins sem reservas, em direção ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, o que nos revela a disposição para a aceitação de obrigatoriedades relevantes – a aceitação de pressupostos para o entendimento – que formariam um consenso para além da esfera individual. E esse processo de racionalidade comunicativa é caracterizado pela forma descentralizada de condições transcendentalmente possibilitadoras – em referência ao mundo vivido – que formam suas estruturas. Isso significa também que, por outro lado, a razão comunicativa não define o que seus atores devem fazer, ou seja, ela não possui esta capacidade subjetiva (HABERMAS, 2012, v.I, p.20).

Assim sendo, temos esta grande diferença entre a razão prática e a comunicativa: a segunda não é fonte de formas de agir como se caracterizava a figura clássica, de inspiração kantiana, da primeira. Pelo contrário, a capacidade de transcender-se a si própria, voltando-se criticamente a seus próprios conteúdos, é o que define o processo de aprendizagem inerente à prática comunicativa. Evidentemente, é notável a existência de pressupostos idealizadores na prática comunicativa cotidiana, entretanto, esta capacidade transcendente que denota a tensão entre ideia e realidade é o que irrompe na facticidade inerente a formas de vida estruturadas linguisticamente. Portanto, ao agir comunicativamente, está-se considerando os interlocutores autônomos consigo mesmos e em relação aos demais, ou seja, sem o aspecto normativo de obrigatoriedade da ação, o que vem a calhar na ideia de que na razão comunicativa não há uma regra prescritiva de ação, e sim, uma coerção transcendental fraca, que deriva da validade deontológica de um mandamento moral, assim como da validade axiológica de uma pretensão de valores escolhidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica (HABERMAS, 2012, v.I, p.20s).

Deste modo, a razão comunicativa viabiliza uma orientação em termos de pretensões de validade, e não em termos de tarefas práticas a executar. Ela

avança sobre o âmbito moral e prático na medida em que abrange pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa – características estas que vão além do âmbito moral e prático. Entretanto, limita-se às intelecções e asserções criticáveis, passíveis de um esclarecimento argumentativo, não atingindo, assim, a razão prática no que concerne à motivação e à conduta da vontade. Portanto, aqui não há coincidência entre a normatividade que conduz a obrigação do agir com a racionalidade que permite o entendimento do agir. O que pode ocorrer é o cruzamento entre normatividade e racionalidade no âmbito da fundamentação de intelecções morais sob um enfoque hipotético (HABERMAS, 2012, v.I, p.21).

Tendo em vista estas diferenças, Habermas (2012, v.I, p.21s) situa a razão comunicativa no âmbito de uma teoria reconstrutiva da sociedade, que tem a capacidade de transcender-se, que consegue se modificar. E, diante disso, o próprio conceito tradicional de razão prática adquire um novo valor heurístico, na medida em que mesmo sem ser mais uma orientação direta para uma teoria normativa do direito e da moral, esse conceito se transforma em fio condutor ao reconstruir os diversos discursos formadores da opinião e preparadores das decisões. Deste modo, sob a perspectiva do poder democrático ser exercido conforme o direito, a formação política da vontade no Estado de direito, assim como a formação da legislação e da jurisprudência, surgem como partes de um processo amplo de racionalização dos mundos da vida de sociedades modernas.

Assim, a teoria da política e do direito se apresenta entre facticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*), entre fatos e normas, ou seja, diante da tensão entre princípios objetivistas e normativistas, que se relacionam aos fatos e às normas respectivamente. Os objetivistas esquecem o aspecto normativo, já os normativos podem perder o contato com a realidade social. E isto pode servir de advertência para o cuidado com uma orientação pautada exclusivamente numa única disciplina. Com isso, Habermas (2012, v.I, p.23) nos alerta para uma abertura a diferentes posições metódicas, considerando a posição participante versus observador, abertura a diferentes finalidades teóricas, entre análise conceitual e explicação empírica, assim como abertura a diferentes perspectivas de papéis na sociedade (juiz, legislador, cidadão etc.) e a variados enfoques pragmáticos na pesquisa (hermenêuticos, analíticos, críticos etc.).

3- A Relação entre Facticidade e Validade: o Direito como medium

Questões da teoria do direito rompem o quadro de uma reflexão meramente normativa do direito positivo moderno, já que a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende e se complementa através do direito positivo. Por isso a teoria do direito, e, por conseguinte, a teoria do Estado de direito, precisam ir além dos caminhos convencionais da filosofia política e do direito. Tal intento é viabilizado por meio do princípio do discurso ao assimilar diferenças e questionamentos no processo de entendimento estabelecido (HABERMAS, 2012, v. I, p.23). Com isso se insere a tentativa de assimilação da tensão existente entre facticidade e validade empreendida pela teoria do agir comunicativo, na medida em que passa a ser possível problematizar normas e ações por meio do *medium* da linguagem.

Tendo em consideração a reprodução da sociedade por meio de pretensões de validade transcendentes, o *medium* direito surge como possibilidade para contextualizar uma sociedade que se reproduz em solo frágil diante de pretensões de validade transcendentes, ainda mais diante do direito positivo moderno (HABERMAS, 2012, v.I, p.25). Nisso, Habermas (2012, v.I, p.26) salienta que a transposição de conceitos tradicionais da razão prática para a racionalidade comunicativa não representa descartar os questionamentos e soluções da filosofia prática, o que revela uma vantagem para a teoria da sociedade. Também, em nenhum momento as premissas do pensamento pós-metafísico remetem necessariamente à indiferença sobre questões sempre inerentes ao mundo da vida – experiência comum. Ou seja, a teoria não pode se fechar para questões que se impõem objetivamente aos participantes por mera questão de método. Entretanto, mesmo ao vislumbrar esta teoria comprometida com o esclarecimento, é perceptível a herança idealista da perspectiva normativista da razão prática, embora haja um rompimento com esta perspectiva em seu fundamento.

Com isso, caracteriza-se a formação idealizadora de conceitos inerente ao conceito de razão, independente de suas origens platônicas ou de suas últimas mudanças paradigmáticas. Para a razão comunicativa, que está adstrita – ligada – à própria realidade social, como evitar o risco de confusão entre realidade e

razão? Para entender o sentido em que a razão comunicativa poderia se incorporar aos fatos sociais é que se faz necessária a apresentação da relação entre facticidade e validade após a virada linguística (linguistic turn) (HABERMAS, 2012, v.I, p.27).

Neste sentido, Habermas situa a tensão entre facticidade (Faktizität) e validade (Geltung) no contexto da linguagem e da ação comunicativa. Para o autor, enquanto as relações comunicativas e sociais não são problematizadas em nossas vivências cotidianas, estes dois conceitos coexistem sem atrito em meio às movimentações relacionadas ao mundo vivido. Agora, quando estas relações comunicativas habituais passam por um questionamento de suas pretensões de validade, uma nova forma comunicativa surge que é chamada de discurso, segundo Habermas. É isso que vai implicar em aspectos políticos e sociológicos diferentes para um e outro conceito, pois é a suspensão das pretensões de validade, que estão implícitas em qualquer ato de fala, que inquieta as concepções pré-estabelecidas. Por conseguinte, a autenticidade do locutor, a verdade das afirmações feitas e a correção das normas até então seguidas são questionadas e validadas por meio de um discurso que permite um entendimento de acordo com a evolução social (FREITAG, 2005, p.191).

Deste modo, a via discursiva, imune de qualquer violência interna ou externa, é o caminho para o entendimento. O diálogo, pautado por uma argumentação racional, pode restabelecer as comunicações no cotidiano na medida em que se colocam em cheque as pretensões de validade, e, consequentemente, reavaliando e revalidando tais pretensões de forma discursiva. De maneira mais específica, nas palavras de Freitag (2005, p.191):

> (1) os locutores convencem seus parceiros da veracidade de sua fala, fazendo-a coincidir com suas ações; (2) os argumentos verdadeiros passam a prevalecer, quando eles fundamentam, de forma convincente, as proposições feitas; e (3) as normas são revalidadas, quando elas são compreendidas, respeitadas e aceitas por todos os integrantes de uma situação dialógica como sendo justas e boas.

Diante deste panorama que descreve a Teoria da Ação Comunicativa e da Ética Discursiva de Habermas é que se insere o contexto que visa observar

como se desenvolve a tensão entre os fatos sociais e sua validade normativa no âmbito do direito e do poder, ou, de modo simplificado, a tensão entre fatos e normas. Pensando em termos pós-metafísicos, fatos constituídos histórica ou sociologicamente são, a todo o momento, repensados e reconstituídos normativamente. São as legislações, constituições e julgamentos dos tribunais que auxiliam tal reconstrução, o que configura uma inerente interferência na prática cotidiana. Assim, o aspecto normativo das leis gera ações sociais que estão longe de ser espontâneas ou resultados de uma ação comunicativa autêntica, o que indica que são, simplesmente, resultado da legalidade do poder racional instituído (FREITAG, 2005, p.191s).

A isso, acrescenta-se o papel fundamental que a argumentação desempenha no espectro da teoria do discurso no que concerne ao direito e à democracia. Para Habermas, é impossível discutir a legitimidade do direito sem referência a moral. Para este, além da força positivista que concretizaria o direito perante a sociedade, há uma aliança desta com uma argumentação de natureza moral, o que indica o papel imprescindível da forma procedimental advinda da ética do discurso na avaliação das normas que aspiram à legitimidade. Neste sentido, é possível vislumbrar que o direito e a moral não seriam mais esferas distintas e estanques, conforme visto pelo positivismo jurídico, mas haveria uma complementaridade entre elas. Assim, sem deixar de distinguir o conceito de ambas, elas se complementariam, na medida em que a moral, de forma procedimental, no sentido de um princípio de universalização de inspiração kantiana, está entranhada no direito e, como procedimento, visa a justificação de possíveis conteúdos normativos (MAIA, 2008, p.86). Esta proposta jusfilosófica, entre os paradigmas tradicionais do jusnaturalismo e do positivismo, é desenvolvida na obra "Facticidade e validade"[542], quando:

> Habermas lança mão de uma interpretação do direito ocidental moderno que contempla - em permanente tensão – uma dimensão descritiva (da facticidade, coerção imposta por sanções externas), percebida por qualquer observador que depare com o fenômeno jurídico, e uma dimensão normativa (da validade, da força vincu-

542 Cf. Referências – Refere-se à obra Direito e democracia: entre facticidade e validade.

> lante das condições racionalmente fundadas), sem a qual a ordem jurídica não conseguiria obter uma estabilidade mínima. Assim, normatividade expressa na dimensão da validade e a positividade que se dá no campo da efetividade do direito passam a ser compreendidas em um mesmo modelo teórico, superando, por um lado, perspectivas que sobrecarregam a dimensão normativa – haja vista projetos teóricos que, mesmo sem o dogmatismo das doutrinas jusnaturalistas, sublinham em especial esse âmbito, a exemplo da concepção de justiça como fairness, de John Rawls, e a de direito como integridade, de Ronald Dworkin; ou, por outro lado, superando concepções que se atêm exclusivamente ao plano descritivo – como as análises sociológicas inspiradas em Weber ou a sofisticada posição funcionalista sistêmica de Luhmann, negligentes à dimensão normativa (MAIA, 2008, p.88).

Ao percebermos esta complexa dialética entre facticidade e validade em Habermas, que distorce a relação entre legitimidade e legalidade, cabe ressaltar as ponderações que o próprio autor faz sobre este tema em relação a Weber. Para este, a legitimidade de uma ordem social se baseava na tradição e no próprio direito, entre outros, e a legalidade tinha por fundamento justamente esta legitimidade que, por sua vez, era buscada em outras fontes, caracteristicamente em antecedentes. Assim, em Weber, havia esta sequência natural e lógica dos antecedentes – a legitimidade – e os consequentes – a legalidade, quando a legalidade dependia da lei escrita e quadros institucionais para efetivar o que a antecedia, a legitimidade (FREITAG, 2005, p.192).

É neste contexto que Habermas propõe uma virada normativa (*normative turn*), ou de modo mais visual, uma virada de cento e oitenta graus, na medida em que sustentará o argumento de que a legalidade cria a legitimidade, ou seja, uma inversão na posição de origem entre estes conceitos. Dessa forma, nas sociedades modernas, seria a ordem institucional legal – a legalidade – que criaria a legitimidade da ordem, dada a observância do atendimento de certos critérios democráticos e princípios discursivos.

Considerações finais

De um modo geral, poder-se-ia entender a teoria da modernidade como quem percorre o fenômeno histórico dos processos e instituições que caracterizam as sociedades históricas. Daí a própria situação da modernidade no tempo e espaço, encarada como realidade e concretização histórica, quando tenta entender, dado um momento específico, a evolução societária, caracterizando-se como uma espécie de teoria conjuntural. Por outro lado, sem tal pretensão de concretude e imutabilidade, Habermas descreve sua Teoria da Modernidade buscando explicar os processos históricos que ocorreram nos últimos três séculos, ao mesmo tempo em que quer diagnosticar as estruturas e patologias das sociedades contemporâneas.

Diante disso, seria por meio da formação e validação de uma vontade geral através das instituições do cotidiano do mundo vivido que se deveria fixar os objetivos políticos e orientar a organização econômica de uma sociedade. E, neste contexto, a linguagem surge com o seu papel integrador e o direito como meio possível de viabilizar tal integração. Para Habermas, a linguagem é o *medium* que permite integrar as diferentes perspectivas de ação, funcionando como um denominador comum em que os sujeitos interagem entre si. E o direito, entre a facticidade e a validade, lança-se em um paradigma procedimental em que busca contemplar a relação de complementaridade entre direito e moral em meio a um contexto de pretensões de validades transcendentes.

Referências bibliográficas:

FREITAG, Barbara. Dialogando com Jürgen Habermas. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

MAIA, Antonio Cavalcanti. Jürgen Habermas: filósofo do direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Volume I. 2. ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. A teoria do agir comunicativo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.


NEPFIL
NÚCLEO DE ENSINO
E PESQUISA EM FILOSOFIA