

ESTUDOS FILOSÓFICOS

Departamento de Filosofia e Métodos

Universidade Federal de São João del-Rei

1 - 2008

ESTUDOS FILOSÓFICOS

Revista do Departamento de Filosofia e Métodos
da Universidade Federal de São João del-Rei

Reitor:

Helvécio Luiz Reis

Vice-Reitor:

Wlamir José da Silva

Pró-Reitor de Ensino de Graduação:

Murilo Cruz Leal

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento:

Jânio Caetano de Abreu

Pró-Reitoria de Administração:

Telma Valéria de Resende

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários:

Alberto Ferreira da Rocha Junior

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Carlos Henrique de Souza Gerken

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas:

Maria Anália Catizane Ramos

Conselho de Redação:

José Maurício de Carvalho

Paulo César de Oliveira

Shirley Dau

Florêncio de Souza Paz

Conselho Editorial:

António Braz Teixeira (Universidade Lusófona - Lisboa)

Antônio Paim (IBF)

Cristiana Soveral (UTAAD)

Urbano Zilles (PUCRS)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

José Esteves Pereira (UNL – Portugal)

Maria Cecilia Maringoni de Carvalho (PUCCampinas)

Rodrigo Duarte (UFMG)

Tiago Adão Lara (UFSJ)

Paulo Roberto Margutti pinto (UFMG)

Ricardo Vólcz Rodriguez (UFJF)

Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)

Editor:

Departamento de Filosofia e Métodos da

Universidade Federal de São João del-Rei

ISSN: 1982-9124

Número: 1

Ano: 2008

Distribuidor: Departamento de Filosofia da UFSJ

Capa: Igor das Mercedes Mairinque

Depósito Legal:

Composição: Editora da UFSJ

Tiragem: 500

Periodicidade: Anual

A Redação de *Estudos Filosóficos* está aberta à colaboração externa, mas não se responsabiliza pela publicação de todos os artigos que lhe são enviados.

As teses expostas nos artigos publicados são da exclusiva responsabilidade dos seus autores.

A correspondência relativa à colaboração, permuta, oferta de publicação, etc. deve ser dirigida a:

ESTUDOS FILOSÓFICOS

Universidade Federal de São João Del-Rei

Departamento de Filosofia e Métodos

Campus Dom Bosco

Telefone: (32) 3379-2455

e-mail: dfime@ufs.edu.br

Praça Dom Helvécio, 74

CEP: 36.301-160 – São João del-Rei

E82 Estudos filosóficos. - N. 1 (2008) . -
São João del-Rei : UFSJ,
2008 - ,
n.; 20 cm.

Anual
ISSN 1982-9124

I.Revista do Departamento de Filoso-
fias e Métodos - Universidade Federal de
São João del Rei.

CDU 1(05)

SUMÁRIO

Apresentação	7
A ética neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cardia António Braz Teixeira	9
A ética da ação comunicativa em Jürgen Habermas Paulo César de Oliveira	23
O marco fundamental dos grandes utópicos sociais desde Platão até a contemporanidade Adelmo José da Silva	32
Avanços na determinação do conteúdo do debate ético no Brasil Antonio Paim	38
Os fundamentos jurídicos e filosóficos da paz: uma leitura de “ <i>À paz perpétua: um projeto filosófico</i> ” de Kant Delamar José Volpato Dutra	55
Existência, Jogo e Pensamento Glória Ribeiro	71
Ética e Sociedade José Maurício de Carvalho	85
O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Lévinas João Bosco Batista	98
A Situação de Portugal na Europa no final do século XIX e início do século XX: a Geração de 70. Celeste Natário	115
Ética: fragmentos de reflexão Tiago Adão Lara	125
ARTIGOS Resenha	133

Apresentação

A revista *Estudos Filosóficos* sucede o periódico *Anais de Filosofia* publicado durante dez anos pelo Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e inaugura uma nova etapa de publicação de trabalhos encaminhados a este Departamento, como sendo uma contribuição para os debates filosóficos atuais.

A publicação concretiza uma redefinição do objeto de investigação pois pretende constituir-se crescentemente em referência importante para os estudos de Filosofia Contemporânea, particularmente nas questões de Ontologia e Linguagem, Ética e Política. Este número reúne trabalhos de Ética e traz uma Resenha da obra *Experiência e Cultura* de Miguel Reale como homenagem póstuma à sua contribuição à Filosofia.

Para cada novo número será indicado, com antecedência, um assunto que deverá ser tematizado pelos articulistas. A periodicidade será anual e, assim que possível, semestral. Serão publicadas também Resenhas Críticas relevantes, de lançamentos recentes, pertinentes à linha de publicação da revista, bem como Notas sobre eventos significativos na área de Filosofia Contemporânea.

Ao leitor, finalmente, ficam expressas as boas vindas, o convite e o agradecimento antecipado por sua participação neste projeto, inclusive com sugestões e críticas.

Conselho de Redação da Revista Estudos Filosóficos

A ética neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cardia

António Braz Teixeira
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira – Lisboa

Resumo: Neste artigo examinam-se os elementos fundamentais da ética neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cárdua. Parte-se da análise que o filósofo faz da estrutura da moralidade e resumem-se as categorias fundamentais da ética. Questão fundamental é a análise do conceito de bem. Para Cárdua, a ética se limitava à análise lógica de linguagem moral.

Palavras-chave: Ética. Utilitarismo. Lógica.

Abstract: In this article we examine the principal elements of Mario Sottomayor Cardia's neo-utilitarian ethics. We begin from an analysis that the philosopher makes of the structure of morality and we summarize the ethics main categories. One of the main points is the analysis is the concept of good. For Cardia, ethics was limited to the logical analysis of the moral language.

Key words: Ethic. Utilitarianism. Logic

I. Condições iniciais

O ano findo ficou, tristemente, assinalado pelo inesperado desaparecimento de duas das mais relevantes e representativas figuras da reflexão filosófica portuguesa do último quartel do século passado, Fernando Gil (n. 1937) e Mário Sottomayor Cardia (n. 1941), cuja morte ocorreu quando ambos se encontravam em plena maturidade intelectual.

Se o autor da *Teoria da Evidência*, dedicado, desde cedo, exclusivamente, à investigação, à reflexão e à docência universitária, pôde dar execução ao essencial do projecto especulativo que delineara na sua

juvenil e promissora obra de estreia ¹, Mário Sottomayor Cardia, longamente ocupado na militância política e na intervenção cívica, só muito incompletamente chegou a dar expressão pública ao seu pensamento filosófico nos, para ele, complementares domínios da ética e da filosofia política.

Reclamando-se do magistério de António Sérgio (1883-1969), Vieira de Almeida (1888-1962) e Edmundo Curvelo (1913-1955), o pensamento de Sottomayor Cardia encontra-se muito mais próximo do dos dois últimos do que do autor dos *Ensaio*s, sobre o qual nos deixou dois valiosos estudos de penetrante e inovadora hermenêutica filosófica ², havendo sido, inquestionavelmente, o autor de *Pontos de Referência* a mais constante e duradoura referência do pensador recém falecido, desde o seu primeiro trabalho filosófico, por aquele prefaciado ³, até ao compreensivo estudo que lhe dedicou ⁴ ou à significativa escolha do retrato do mestre para ilustrar a capa da sua mais importante obra reflexiva ⁵, trabalho ímpar no quadro da ética portuguesa contemporânea, quer pelo modo como procurou renovar a tradição utilitarista a partir da filosofia da linguagem quer pelo seu exigente rigor nocional, conceitual e terminológico, aqui não incompatível com uma subtil ironia.

No prefácio desta última obra, cuja primeira versão constituiu a sua dissertação de doutoramento, confessou o pensador ter acalentado o projecto de escrever um conjunto de quatro ensaios filosóficos, que dariam expressão às suas preocupações especulativas no domínio da filosofia teórica e da filosofia política. Com uma intenção assumidamente propedêutica, propunha-se o autor, então à beira dos quarenta anos, escrever uma introdução à filosofia da linguagem, uma introdução à ética, uma introdução à filosofia política e um ensaio sobre justiça, liberdade e igualdade. ⁶

¹ *Aproximação Antropológica (Programa para uma Investigação)*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

² *O Pensamento Filosófico do Jovem Sérgio, Cultura-História e Filosofia*, vol. I, Lisboa, UNL – Centro de História da Cultura, 1982 e *António Sérgio ou o Mentalismo Relacional, António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. I, Lisboa, UCP – Centro Regional do Porto – INCM, 2004.

³ *Racionalismo, Consciência Metodológica*, Lisboa, Arcádia, 1963.

⁴ *Vieira de Almeida e a Atitude perante a Metafísica, Vieira de Almeida – Actas do Colóquio do Centenário*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1991.

⁵ *Ética*, vol. I – *Estrutura da Moralidade*, Lisboa, Presença, 1992. No plano do autor, a obra deveria compreender um segundo volume, *Moralidade e Linguagem*, cujo índice provisório ali se indica (p. 283, nota 14).

⁶ *Ética*, I, p. 11.

Deste ambicioso projecto especulativo, de clara intenção sistemática, o pensador apenas logrou realizar a parte referente à ética e, em certa medida, a relativa àqueles três fundamentais valores ou princípios políticos, no ensaio *Socialismo sem Dogma*⁷, editado dez anos antes daquela sua obra capital.

É, precisamente, neste último ensaio que mais patente é o diálogo do pensamento de Cardia com o de Sérgio, nomeadamente no modo de conceber a democracia, na importância conferida ao cooperativismo e nas propostas avançadas acerca da noção de igualdade, enquanto no tratado de ética se evidencia a relação do seu pensamento com o de Edmundo Curvelo, se bem que no pensador que aqui evocamos seja muito mais trabalhado e reflectido o conceito de utilidade e de utilitarismo, seja atribuído muito menor relevo às relações psicológicas e sociais da ética e se não perfilhe uma visão desta de feição assumidamente naturalista e, pelo contrário, se lhe reconheça o estatuto filosófico, do mesmo passo que, diversamente do que acontecia com o malogrado autor de *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética* (1946), se atribui ao conceito de dever relevante lugar no âmbito da ética e, entendendo embora esta como análise lógica da estrutura da moralidade, se desenvolve uma reflexão não tão cerradamente formalista como a de Curvelo e que não só reconhece que a moralidade e a moral não emergem nem resultam da razão⁸ como não ignora o que há de não racional no domínio ético.

II. O pensamento ético de Mário Cardia

O ponto de partida do pensamento ético de Cardia, para quem, como se notou já, a ética se reconduz à análise lógica da estrutura da moralidade, é a convicção de que, em parte, a moralidade é uma linguagem que, no entanto, diverge das outras linguagens, como as das ciências, do conhecimento empírico, do direito, do discurso literário ou da acção política.⁹ Sequaz do que designava por uma “filosofia pluralista da linguagem” ou do respectivo uso, que tanto pode ser lógico ou referencial como prático, valorativo ou vivencial, cada um dos quais tem o seu próprio tipo de rigor do pensamento e é dotado de regras próprias,

⁷ *Socialismo sem Dogma*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1982.

⁸ *Ética*, I, p. 24.

⁹ *Ob. cit.*, p. 24.

pensava Cardia que a moralidade (que considerava sinónimo de ética) constituía uma linguagem verbal, caracterizada, acima de tudo, pelo uso valorativo da linguagem, cujo sentido importaria conhecer ou determinar.

Porque as expressões dotadas de sentido têm objecto, as de sentido valorativo dizem o que se deseja ou indeseja, sendo o desejado ou o indesejado (o valor) o seu objecto e sendo principais atributos da linguagem usada em sentido valorativo o desejado (preferido ou preterido) e o indesejado (preterido ou preferido). Daí que, segundo o nosso pensador, devessem considerar-se como carecidas de verdadeiro sentido valorativo todas as expressões que aparentemente sejam enunciadoras de não-indiferença, ou seja, aquelas cujas condições de afirmação ou negação de desiribilidade não possam ser determinadas, assim como os termos que dependam deste tipo de expressões.¹⁰

Advertindo que apenas o pensamento e a linguagem têm sentido, dele sendo desprovido o real, o filósofo lembrava que o desejar e o indesejar, a que a linguagem valorativa se refere, implicam um *acto* e um *objecto*, sendo o primeiro sempre individual e nunca indiferente, pressupondo uma carência e exprimindo uma preferência e sendo o segundo o conteúdo do acto de desejar, cumprindo notar que, neste plano, desejar e indesejar são atitudes abstractamente consideradas e não actos reais concretos.

Por outro lado, a acção deverá entender-se como comportamento, psico-motor ou meramente verbal, que, efectiva ou apenas potencialmente, seja acompanhado da consciência da possibilidade da produção de consequências na relação do agente consigo mesmo, com outras pessoas, com a natureza, com o meio técnico ou com alguns ou todos estes pacientes.

Estreitamente ligado ao conceito de acção é o de *omissão*, tal como ambos se encontram conexos com o conceito de *intenção*, entendido como propósito de obter consequências, podendo as consequências da acção ou omissão ser contrárias à intenção do agente (contra-intencionais), diversas dessa mesma intenção (inintencionais) ou conformes a ela (intencionais).

Diverso do de intenção é o conceito de *motivação*, pois enquanto aquela pode ser ou não causa da acção ou da omissão, esta última é

¹⁰ *Idem*, pp. 25-35.

sempre, de algum modo, causa, ainda que parcial, da acção ou da omissão, não podendo, contudo, nem uma nem outra, em puro sentido lógico, dizer-se *razão* da acção ou da omissão.

Notava, ainda, o malogrado filósofo que o agir, por acção ou por omissão, se apresenta sempre como um comportamento em situação, podendo esta determinar o conteúdo do agir, condicioná-lo, estabelecer os correspondentes limites ou ser dele mero resultado.

Por último, nesta definição preliminar dos conceitos com que labora o seu pensamento ético, notava Cardia que por fenómeno moral ou moralidade deveria entender-se a verificação de que sempre houve e há pessoas que consideram boas, más, justas ou injustas determinadas vivências, intenções, acções, omissões ou situações.¹¹

III. A estrutura da moralidade

A análise da estrutura da moralidade, segundo Sottomayor Cardia, levava a distinguir nela quatro níveis, correspondentes, respectivamente às *judicações morais*, às *normas morais*, aos *proto-normativos morais* e aos *princípios morais*.

Assim, as primeiras são apreciações singularizadas de uma acção, omissão ou intenção, dizendo-a boa, má, justa ou injusta, constituindo, por isso, enunciados de sentido subordinadamente valorativo e referencial singularizado.

Por seu turno, as *normas morais* são directivas ou prescrições morais gerais quer imperativas quer facultativas, constituindo enunciados de sentido subordinadamente valorativo e referencial genérico.

Quanto aos critérios *proto-normativos*, são directivas gerais materialmente subordinantes das normas que, diferentemente destas, não se aplicam directamente à judicação de acções ou omissões, sendo materialmente constitutivos das normas e premissa da respectiva validação.

Por último, os *princípios morais* são regras últimas da moralidade, a que toda ela se conforma, constituindo directivas imanentes à moralidade, decorrentes da experiência e colectivamente interiorizadas na consciência moral e apresentando-se como enunciados de sentido subordinadamente valorativo e formal, incidentes sobre classes de entes abstractos.

¹¹ *Idem*, pp. 35-61.

Deste modo, ao lado das judicações morais, de carácter singular e individualizado, existem normas de três graus diversos, que são os *princípios morais*, os *critérios proto-normativos morais* e as *normas morais*, todos eles envolvendo enunciados ou juízos de valor.

Assim, tais enunciados constituem *avaliações* quando, fazendo um uso avaliativo da palavra valor, se pretende atribuir valor a um ente concreto individual, *valorizações*, quando, fazendo uso valorizativo da mesma palavra, se pretende atribuir valor a uma classe de entes concretos e *valoração* quando, fazendo uso valorativo do termo valor, se pretende atribuir valor a um conceito formal ou a uma atitude abstractamente considerada. Daqui resultaria, então, que as *judicações morais* constituem enunciados *avaliativos*, enquanto os *critérios morais proto-normativos* e as *normas morais* são enunciados *valorizativos* e os *princípios morais* revestem a natureza de enunciados *valorizativos*.

De igual modo, o domínio próprio do fenómeno moral é o das avaliações de bom, mau, justo ou injusto e o das valorações sobre aquelas mesmas avaliações, constituindo as acções, as omissões e as intenções o objecto predominante da moralidade.¹²

IV. Categorias fundamentais da ética

Antes de considerar, analiticamente, os enunciados de valor que constituem a estrutura da moralidade, entendia o nosso pensador ser necessário dedicar alguma atenção reflexiva às suas categorias fundamentais, a primeira e mais importante das quais é a de *bem*.

Advertia Sottomayor Cardia que, em sentido moral, o conceito de bem incide, de modo directo ou indirecto, sobre acções, omissões ou intenções e inscreve-se no domínio prático da actividade humana, podendo enunciar-se tomando como ponto de referência as noções de desejar e indesejar e como operador lógico o quantificador universal (todos e nenhum).

Assim, *bem* será aqui o objecto que, na esfera dos valores práticos, por todos pode ser desejado que ninguém tome por objecto de indesejo, do mesmo modo que *mal* será o que, na mesma esfera dos valores práticos, por todos pode ser desejado que ninguém tome por objecto de desejo, o que significará, então, que o que caracteriza o bem

¹² *Idem*, pp. 61-69.

é a possibilidade de ser algo que todos desejam que possivelmente ninguém indeseje no domínio dos valores práticos, enquanto o que caracteriza o mal é a possibilidade de ser algo que todos desejam que ninguém deseje no campo dos mesmos valores práticos.¹³

Referidos aos conceitos de bem e de mal são as noções de *benevolência* e *malevolência*, de *beneficência* e *maleficência*, constituindo as duas primeiras os pólos positivo e negativo da atitude moral, enquanto, respectivamente, desejo do bem e desejo do mal, e sendo os dois últimos os pólos, igualmente positivo e negativo, do agir moral. Dado que a benevolência e a beneficência são os primeiros princípios do desejo moral e do agir moral, as categorias judicativas da acção ou omissão moral reconduzem-se às de *louvor*, *aprovação*, *indiferença* e *censura*.

À primeira liga-se a noção de *virtude*, enquanto conduta louvável a que dado agente se habituou, bem como a de *acção* ou *omissão superrogatória*, entendida como acção ou omissão voluntária, boa e praticada para o bem alheio que implique sacrifício do agente e não seja moralmente obrigatória ou proibida.

Inversamente, a noção de *vício* refere-se à categoria judicativa de censura, por consistir na conduta censurável a que dado agente se habituou.

Outras categorias fundamentais da moralidade seriam, para Cardia, a de *dever moral*, que concebia como prescrição cuja abstenção do respectivo cumprimento ou observação merece censura moral e a de *direitos morais*, que, segundo o recém desaparecido filósofo português, deveriam ser entendidos como equivalentes a alheios deveres morais em relação a outrem.¹⁴

As duas últimas categorias fundamentais da moralidade, seriam, para Sottomayor Cardia as noções, entre si conexas, de *justiça* e de *imparcialidade moral*. A primeira, que envolve como elemento formal a noção de *igualdade*, consiste em agir conforme o tipo de igualdade ou desigualdade seleccionado como dever comparativamente e na situação dada.

¹³ *Idem*, pp. 71-75.

¹⁴ *Idem*, pp. 85 e 89.

Por seu turno, a *imparcialidade moral*, que é condição necessária mas insuficiente de uma judicção justa, diz-se em três sentidos diferentes, avaliativo, valorizativo e prático, sendo atributo, respectivamente, das judicções justas, dos proto-normativos (mas não directamente de normas) e das acções ou omissões.¹⁵

V. A estrutura da lógica

Era com base nestas categorias fundamentais que Cardia desenvolvia a sua atenta, pormenorizada e rigorosa análise da estrutura lógica da moralidade, começando pelo que designava por *avaliativos morais* ou *judicções morais*.

Definindo-os por via negativa, como julgamentos morais que não se exprimem nem como decisão política ou administrativa nem como decisão judicial, o pensador notava suporem eles sempre a adesão a uma norma ou a um conjunto de normas, que desempenham o papel de referencial das judicções morais, ao mesmo tempo que lembrava ser singular o objecto sobre que tais judicções incidem, funcionando a sanção moral como finalidade das mesmas judicções.

Por seu turno, as normas morais, que visam fornecer razões para agir, carecem, para servir para judicções imparciais, de ser dotadas de generalidade, no duplo sentido de serem aplicáveis a todas as situações nelas enunciadas e de terem por destinatários todos os agentes morais ou todos por elas seleccionados.

Assim, uma judicção moral imparcial e justa tem como condições necessárias, por um lado, a existência e o reconhecimento de prescrições normativas morais ou de normas morais gerais, sejam elas explícitas ou implícitas e, por outro, uma decisão do julgador acerca do modelo judicativo utilizado na judicção, o qual desempenha o papel de paradigma na determinação do estatuto moral de cada norma e na sua formulação e interpretação.

O modelo judicativo acolhido por Cardia era um modelo tetravalente, a que correspondia um sistema lógico deontico cujos funtores seriam a *proibição*, a *permissão*, a *obrigação* e a *preferência* e cujas normas seriam imperativas proibitivas, imperativas permissivas, imperativas preceptivas e facultativas ou optativas de preferência.

¹⁵ *Idem*, pp. 90-98.

Deste sistema normativo moral decorreriam as categorias de judicação de *louvor moral*, *aprovação moral*, *indiferença moral*, *censura moral*, *desculpa* e *desaprovação moral*.

As primeiras correspondiam a acções ou omissões conformes a normas morais facultativas ou a normas imperativas de observância particularmente difícil, enquanto as segundas correspondiam a acções ou omissões que se conformassem com normas imperativas preceptivas ou proibitivas e com normas facultativas de observância muito fácil ou que fossem contrárias a normas morais facultativas de difícil observância. Por sua vez, a indiferença moral corresponderia a acções ou omissões conformes a normas permissivas ou contrárias a normas facultativas de muito fácil observância, ao passo que a censura moral corresponderia a acções ou omissões contrárias a normas imperativas preceptivas ou proibitivas. A judicação moral seria de desaprovação sempre que o incumpridor de um dever moral fosse irresponsável no plano do cumprimento desse mesmo dever, caso em que a sua acção ou omissão não seria censurável, nem desculpável nem indiferente.

A judicação moral, na medida em que envolve, necessariamente, a aplicação de uma norma geral a um caso singular, implica que o destinatário das normas tenha a noção do que de positivo e negativo naquelas se prescreve, proceda à interpretação do que nelas se contém de moralmente relevante e, se necessário, efectue ajustamentos ou até revisões críticas das mesmas normas. A este propósito, notava o filósofo que não só as normas morais não têm lacunas, dado serem ilimitadamente especificáveis, como, em acepção judicativa, a equidade não é noção aplicável à actividade judicativa moral.¹⁶

VI. A definição de bem

Central no estudo e na análise lógica dos *proto-normativos morais*, segundo nível normativo moral, seria, para Sottomayor Cardia, a rigorosa definição de bem, que anteriormente fora apresentado como objecto do acto de desejar.

Para o filósofo, o critério substantivo do bem deveria estabelecer-se ou determinar-se a partir da noção de satisfação do objecto do desejo, o que significaria que tal critério se situaria no domínio do *interesse*,

¹⁶ *Idem*, pp. 99-152.

entendendo por interesse o conjunto, externamente representado, de objectos de desejo compatibilizados ou compatibilizáveis.

Deste modo, para Cardia, substantivamente considerada, a moralidade seria uma relação entre interesses, advertindo, contudo, o pensador que o cerne do problema da moralidade não era, como sustentara a tradição utilitarista de Bentham e Stuart Mill, o da intrínseca *convergência de interesses*, mas sim, como o vira Sidgwick, o do *antagonismo de interesses*, muito mais compatível do que aquela com a experiência moral e a realidade psicológica.

O *antagonismo de interesses*, base do dualismo da razão prática teorizado pelo autor de *The Methods of Ethics* (1874), poderá surgir entre duas ou mais partes, sejam elas indivíduos, grupos ou a sociedade no seu todo, e conduzirá ao sacrifício de certos interesses para protecção ou para a realização de outros, o que implicará a necessidade de valorização ou avaliação de cada um deles, podendo dizer-se, por isso, que a moralidade consiste na consideração dos interesses dos outros do ponto de vista dos interessados e na consideração do interesse próprio também do ponto de vista do interessado mas enquanto hipoteticamente outro.

Deste modo, para Sottomayor Cardia, a moralidade não se limita a requerer que não se tratem os outros como meios para os nossos fins, mas requer, mais rigorosamente, que nos tratemos também como meios para os fins dos outros.

Assumindo que a sua teoria ética era de cariz *utilitarista*, o pensador notava, contudo, que a noção de interesse moral era mais ampla do que as de prazer, felicidade e não-sofrimento, abrangendo toda a satisfação de preferências.

Com efeito, para Cardia, a rigor, o termo utilitarismo designaria não uma mas um conjunto de teorias morais, unificadas por partilharem a afirmação de que o princípio de utilidade constitui o único derradeiro critério de avaliação moral dos actos e de valorização moral das normas.

Deste modo, para o filósofo, perfilhar o utilitarismo significaria sustentar que, em toda a extensão possível, deve agir-se de modo a promover a máxima satisfação do interesse geral de todos os afectáveis pelas consequências da acção ou da omissão, do que decorreria, então, que as acções ou omissões morais devem ser avaliadas como boas ou

más pelas suas consequências previsíveis pelo agente nas condições de informação normalmente adequadas à posição do agente na sociedade.

Em função das consequências das acções ou omissões, haveria lugar a distinguir o *utilitarismo do acto* do *utilitarismo da regra*. De acordo com o primeiro, em cada circunstância, uma acção ou omissão só será boa se as consequências da sua prática concreta e singular satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor do que o que for previsivelmente alcançável através de qualquer das alternativas acessíveis ao agente, singularizadamente consideradas.

Nos termos do segundo, em cada circunstância, uma acção ou omissão só será boa se as consequências gerais da sua prática generalizada satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor do que possa previsivelmente alcançar-se como mais provável por meio de qualquer das alternativas acessíveis ao agente, se consideradas como consequência de determinadas classes de acções ou de omissões.

A ética desenvolvida por Cardia na sua obra de reflexão moral corresponde ao que designava por *utilitarismo da regra ideal* (que se contrapõe ao utilitarismo da regra socialmente estabelecida), que o pensador concebia como o que se propõe criar, rever ou reformular regras e criá-las, revê-las ou reformulá-las de acordo com e na dependência de um critério proto-normativo que sustenta que uma norma só será boa se as consequências da sua aplicação generalizada satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor da que provavelmente possa ser alcançado por meio de qualquer das normas hipotéticas alternativas dela. Ainda segundo o filósofo, o critério do bom deveria ser procurado entre a maximização do interesse geral e a maximização do interesse de cada um, devendo considerar-se boa uma acção ou omissão que tenda a compatibilizar a satisfação do interesse geral e do interesse de cada um em ter os seus interesses não menos considerados do que os de qualquer outro.

Se o interesse próprio não pode ser ponto de partida da moralidade, no entanto, a protecção desse mesmo interesse constitui limite atendível na fixação dos deveres morais. Daqui resultará, então, ser dever geral de cada um realizar o máximo bem que lhe seja possível,

ressalvando, porém, os seus próprios interesses singulares na medida em que o agente for insubstituível para o efeito e desde que em grau não superior ao reconhecido a qualquer outro.

Deste modo, o bem como critério moral proto-normativo deveria definir-se segundo um critério de *dupla compatibilização*, segundo o qual, na medida em que certa acção ou omissão do agente se apresentar como insubstituível na realização de interesses próprios singulares, será boa a acção ou omissão que tenda a compaginar a compatibilização da satisfação do interesse geral e do interesse de cada um em ter os seus interesses não menos considerados do que os de qualquer outro, bem como a adequada preferência do agente pela satisfação daqueles sobre os próprios interesses singulares.

Este critério proto-normativo da moralidade apresenta-se, pois, como triádico, visto considerar o interesse de cada um, o interesse geral e o interesse do próprio, não excluindo, também, o interesse da pequena comunidade de pessoas mais próximas do agente.

Notava o nosso filósofo moral, que as normas morais, como todas as outras, devem obedecer ao requisito de coerente integração no conjunto sistematizável das restantes normas, supondo tal coerência e sistematizabilidade das normas e a respectiva assunção como conjunto normativo a referência a algum critério proto-normativo, i. e., a um enunciado estipulativo que, valorizando ou desvalorizando certos interesses, define o teor do fundamento material da moralidade, desempenhando o papel de factor último de valorização das normas morais entre as consideradas ou susceptíveis de ser consideradas regras de condutas alternativas, advertindo, contudo, Sottomayor Cardia, não ser legítimo sustentar que as normas morais derivam de tais critérios proto-normativos.¹⁷

VII. Considerações finais

Para Sottomayor Cardia, a moralidade não seria pensável sem regras formais últimas a que se conforme, i. e., sem *princípios morais*, sem estipulações, na sua maioria intuitivamente não explícitas ou latentes ou subliminares, acerca da valoração do bem e do mal, do obrigatório, do facultativo e do proibido e das relações entre o bem ou o mal e a justiça ou a injustiça.

¹⁷ *Idem*, pp. 155-253.

Pensava o filósofo que os princípios morais constituem decisões morais que não definem nem estruturam quaisquer imperativos de racionalidade, teórica ou prática, assim como nem as normas morais nem os critérios proto-normativos morais podem ser deduzidos dos princípios morais nem deles resultam ou decorrem.

No pensamento ético de Cardia, os princípios morais fundamentais seriam o da *benevolência* (desejar o bem, indesejar o mal), o da *beneficência* (fazer o bem, contrariar o mal), o da *não-malificência* (abster-se de fazer o mal), o da *não exclusão do terceiro* (admitir que, além do bem e do mau, há o indiferente), o da *tolerância* (permita-se o que for indiferente, obrigue-se apenas ao que for bom, censure-se só o que for mau), o da *gradualidade* (não considerar bom apenas o maximamente bom), o da *superrogação* (não se obrigue a fazer todo o bem acessível, admita-se o carácter facultativo de certos tipos de bens), o da *não-permissividade* (proíba-se todo o mal evitável ou, em determinadas situações, o comparativamente não menor do que as hipotéticas alternativas disponíveis) e o da *rectitude* (nem sempre se prefira um bem maior mas mais injusto a um bem menor mas menos injusto).¹⁸

Embora entendesse que a ética que perfilhava se limitava à análise lógica da linguagem moral – e daí que a segunda parte do seu tratado devesse versar sobre moralidade e linguagem – Sottomayor Cardia não deixava de reconhecer que tal linguagem não era arbitrária e que os termos e enunciados morais, apesar de terem, subordinadamente, sentido emocional, prescritivo, decisional, argumentativo ou outro, são condicionadas no plano biológico, sociológico e afectivo, sustentando, contudo, que, considerada do ponto de vista da respectiva premissa maior, a linguagem moral não tem na sua raiz fenómenos biológicos, sociais ou afectivos.¹⁹

¹⁸ *Idem*, pp. 254-266

¹⁹ *Idem*, pp. 279-281.

Bibilografia

Revistas:

História da Cultura, 1982 e *António Sérgio ou o Mentalismo Relacional*, *António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. I, Lisboa, UCP – Centro Regional do Porto – INCM, 2004.

Atas:

Vieira de Almeida e a Atitude perante a Metafísica, *Vieira de Almeida – Actas do Colóquio do Centenário*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1991.

Cárdia, Mário Sottomayor. *Ética*, vol. I – *Estrutura da Moralidade*, Lisboa, Presença, 1992. No plano do autor, a obra deveria compreender um segundo volume, *Moralidade e Linguagem*, cujo índice provisório ali se indica (p. 283, nota 14).

A ética da ação comunicativa em Jürgen Habermas

Paulo César de Oliveira
Departamento de Filosofia da UFSJ

Resumo: Este artigo apresenta algumas idéias do filósofo alemão Jürgen Habermas com relação ao “cientismo”, legitimado pelos mecanismos de controle tecnocráticos, e a questão da ação comunicativa. Como alternativa ao cientismo, ele se propõe a considerar a problemática da ciência e da técnica nas sociedades avançadas a partir de uma perspectiva prático-emancipativa. Isto é, busca-se “superar” tanto os limites das tendências neopositivistas quanto os do marxismo ocidental e da própria teoria crítica. Dessa forma, reafirma-se a coesão entre interesse e conhecimento e propõe-se a substituição da teoria dialética marxiana por uma outra também dialética, aquela que interpreta criticamente a história humana como dialética entre duas “racionalizações”: a do agir instrumental e a do agir comunicativo.

Palavras-chave: Ciência. Política. Ação.

Abstrat: This article presents some ideas of the german philosopher Jürgen Habermas with regard to the “cientismo”, legitimated for the tecnocráticos mechanisms of control, and the question of the communicative action. As alternative to the “cientismo”, if it considers to consider the problematic one of science and the technique in the advanced societies from a practical-emancipativa perspective. That is, one searches “in such a way to surpass” the limits of the neopositivistas trends how much of the marxism the occidental person and the proper critical theory. Of this form, if it reaffirms the cohesion between interest and knowledge and if another one also considers the substitution of the theory marxiana dialectic for one dialectic, that one that interprets history criticamente human being as dialectic between two “rationalizations”: of instrumental acting and of communicative acting.

Word-key: Science. Politics. Action.

I. Considerações iniciais

Jürgen Habermas é, ao lado de Gadamer, o mais importante filósofo alemão do pós-guerra. Ele se coloca como continuador e inovador da tradição “anti-acadêmica”, sobretudo aquela ligada a Karl Marx e ao, assim chamado, “marxismo ocidental”, uma vez que nas suas reflexões não há espaço para o marxismo oriental-leninista. De fato, ele diz claramente: *“Hegel e Marx foram e permanecem sendo o ponto de referência mais importante do meu pensamento”*.

Até 1979 o seu nome foi associado à Escola de Frankfurt. Aproximou-se de Marx mediante as leituras dos marxistas ocidentais como Luckás e Korsch. Entre os anos de 1956 e 1961 foi assistente de Adorno. Duas coisas chamaram-lhe a atenção em Adorno: o fato de falar de Marx como se fosse um contemporâneo e a ignorância em relação a Heidegger e à filosofia alemã recente. Diferentemente de Adorno, Habermas tem continuamente presente a tradição filosófica recente. Em 1981, diz em entrevista que o seu caminho autônomo o levou a temáticas comuns à da Escola de Frankfurt.

Ele estuda a influência da intelectualidade hebraica na tradição alemã de Kant aos tempos atuais. Segundo ele, quase todos os pensadores originais desta tradição filosófica são judeus. Os raros não hebreus foram, no século XX, abertamente anti-semítas e foram os únicos a continuar ensinando na Alemanha nazista. A contribuição dos intelectuais hebreus foi determinante para o desenvolvimento do pensamento em língua alemã, mesmo no exílio. Diz que *“o idealismo dos pensadores hebreus produziu o fermento de uma utopia crítica”*.

II. O combate ao “cientismo”

Uma das primeiras questões que se apresenta a Habermas é o combate ao “cientismo”. Esta corrente representa, não uma questão acadêmica, mas um problema político, enquanto reforça uma concepção da ciência que legitima os mecanismos de controle tecnocráticos e exclui uma via racional de elucidação. A alternativa ao “cientismo” é indicada pela “filosofia crítica” que enquadrando numa perspectiva prático-emancipativa o problema da ciência e da técnica nas sociedades avançadas, operaria como “teoria das ciências” e filosofia prática ao

mesmo tempo. O confronto mais importante pela notoriedade dos interventores, entre a teoria crítica de uma parte e a epistemologia analítica de outra, ocorreu em 1961 no Congresso da Sociedade de Sociologia alemã.

Habermas não limita as suas críticas teóricas ao cientismo. Ele também critica o envolvimento de Heidegger com o nazismo. O que ele critica não é o envolvimento oportunista, mas aquele teórico; este é mais perigoso! As raízes do envolvimento teórico de Heidegger com o nazismo estão no fato da transformação da teoria em ideologia. Habermas sustenta que Heidegger “até o fim da guerra, não tinha se desvinculado da sua posição inicial”. As posições fatalísticas de Heidegger, após a guerra, são fruto de uma desilusão e de um repensar que o levam a não esperar mais nada dos governantes e a pensar que “só um Deus pode nos salvar”.

Contra o cientismo de matriz neopositivista, contra as posições pós-existencialistas de Heidegger, aparecem os objetivos teóricos e políticos de Habermas. Ele considera os pensamentos de Hegel e Marx como o ponto de referência fundamental para a elaboração de sua filosofia crítica.

O ponto chave de seu discurso é a relação entre o marxismo (ocidental e os expoentes da Teoria Crítica) com Max Weber. A questão central é o problema da “racionalização” da resposta que o marxismo ocidental deu ao desafio de Weber, das razões da insuficiência de tal resposta, da pesquisa de uma resposta nova que construa uma “dialética da racionalização”, capaz de “utilizar Weber ‘corrigindo’ Marx”, mas sem jogá-lo fora.

III. Conhecimento e interesse: a revisão do marxismo

Nos anos de 1965 a 1969, Habermas conclui uma primeira fase de sua pesquisa caracterizada pela prevalência de categorias ligadas à filosofia do sujeito, das quais se libertará nos anos da “reviravolta” lingüística.

Ele propõe uma filosofia crítica que pretende ser uma “superação” seja dos limites das tendências neopositivistas seja dos limites do marxismo ocidental e da própria teoria crítica. Uma filosofia crítica que “reveja” o marxismo não para abandoná-lo, mas para adequá-lo às

condições do nosso tempo. De fato, a filosofia de Habermas quer ser semelhante à de Marx: crítica e revolucionária. A sua filosofia pretende reafirmar com força a conexão entre interesse e conhecimento.

As ciências empírico-analíticas utilizam a observação, uma vez que não têm o que fazer com os puros fatos. As ciências empírico-analíticas são o resultado de interesses cognitivos voltados à eficácia (sucesso ou insucesso) e radicadas naquilo que Habermas chama de “agir instrumental”.

As ciências histórico-hermenêuticas têm o que fazer com a “experiência objetiva” na nossa linguagem e nas nossas ações e são voltadas à contemplação do sentido, que foi reduzida, pelo historicismo contaminado pelo positivismo, a “aparência objetivista”. Tais ciências, observa Habermas, devem ser direcionadas por um interesse prático: o papel da hermenêutica deve ser aquele de indagar a realidade inspirando-se no interesse da manutenção e extensão da intersubjetividade de um possível entendimento que oriente a ação, em que a temática do agir e do entendimento comunicativos possam emergir.

As ciências orientadas criticamente vão além do interesse teórico das empírico-analíticas e do interesse prático das histórico-hermenêuticas. São inspiradas no interesse emancipativo e apontam para a auto-reflexão como método de “auto-libertação”. As ciências criticamente orientadas têm em comum com a filosofia este processo: a auto-reflexão.

A conexão entre conhecimento e interesse é necessária para colher criticamente as funções e os limites das ciências singulares nos diversos níveis cognoscitivos. Esta conexão é buscada em toda a história da humanidade que tende à auto-libertação mediante os processos de socialização, tais como o trabalho, a linguagem e o domínio. Trabalho e domínio se vinculam à relação com a natureza e linguagem à relação com a comunicação, com o conhecimento e, portanto, com a emancipação.

Neste âmbito, se coloca a filosofia. A filosofia tradicional errou ao supor que a emancipação tenha sido realizada com a estrutura da linguagem. A emancipação é um objetivo a ser realizado; e passa pela linguagem, lugar do “agir comunicativo”. Somente quando, no curso

dialético da história, a filosofia descobre as marcas da violência, que deforma o diálogo, consegue levar adiante o processo rumo à emancipação.

A tese de Habermas é que a conexão entre forças produtivas e relações de produção (fundamento da teoria da luta de classes de Marx) deveria ser substituída por uma mais abstrata entre trabalho e interação; isto é, entre agir instrumental e agir comunicativo. Ele propõe que a teoria dialética marxiana seja substituída por uma outra teoria também dialética, aquela que interpreta criticamente a história humana como dialética entre duas “racionalizações”: a do agir instrumental e a do agir comunicativo.

IV. Crítica da hermenêutica e a reviravolta lingüística

Habermas constrói uma alternativa a Marx, ou melhor, uma adequação do “marxismo” aos nossos tempos, mediante a adoção de novas categorias interpretativas. Ele critica a hermenêutica proposta por Gadamer, uma vez que ela legítima e absorve a tradição rejeitando uma visão crítica. Segundo Habermas, é uma auto-reflexão incompleta e mutilada, que não reconhece a força transcendente da reflexão.

Reduzir a linguagem à interpretação é esconder o fato que a linguagem não é independente das relações sociais. A linguagem não é um depósito neutro e transmissor da tradição; é também um instrumento de domínio e poder social. Ela serve também a legitimar a organização das relações de poder social e, portanto, é também ideológica.

A experiência hermenêutica deve transcender à crítica da ideologia; deve realizar uma reflexão que transcenda o nível hermenêutico e ir além, como faz a psicanálise em relação à linguagem cotidiana do indivíduo. A hermenêutica deve abandonar as suas pretensões de universalidade e deixar o lugar às reflexões críticas que dêem razão não só ao que ocorre no plano lingüístico, mas ao que ocorre no plano objetivo das ações sociais.

O nexu objetivo que permite compreender as ações sociais é constituído pela linguagem, pelo trabalho e pelo poder. A hermenêutica deve passar do plano da historicidade meramente lingüística (como proposta por Gadamer) ao plano da história universal que compreende os níveis indicados e dá origem à própria historicidade.

Habermas elabora uma teoria da linguagem e da comunicação que constitui a base da sua “reviravolta lingüística” e que encontra sua sistematização na obra “Teoria do Agir Comunicativo” (1981). A superação da hermenêutica é sugerida quando se recorre à crítica e à psicanálise como método para “desmascarar” o que está atrás do nível puramente lingüístico e que dá origem à comunicação distorcida.

V. A teoria do agir comunicativo

Sob o estímulo do empenho político, muito forte nos anos 70 do século passado, Habermas vê com preocupação o emergir, na Alemanha e no Ocidente, de tendências contrapostas (neo-conservadoras e neo-anárquicas) que rejeitam as sociedades democráticas. Nesse contexto surge a obra “Teoria do Agir Comunicativo em 1981.

Trata-se de uma obra de arquitetura complexa. O objetivo é a formulação de uma teoria orgânica da racionalidade crítica e comunicativa; uma teoria fundada sob a dialética entre agir instrumental e agir comunicativo ou, como ele diz, entre “sistema e mundo da vida”. O sistema está vinculado ao agir instrumental; é o Estado com seu aparato e a sua organização econômica. O mundo da vida está vinculado ao agir comunicativo; é o conjunto de valores que cada um de nós individual ou comunitariamente “vive” de maneira imediata, espontânea e natural.

Segundo Habermas, estado e sociedade se tornaram autônomos mediante meios de controle que são o valor de troca e o poder administrativo. Foram condensados em um complexo monetário-administrativo; tornaram-se autônomos em relação ao mundo da vida estruturado comunicativamente (com esfera privada e pública); tornaram-se manifestadamente “super-complexos”. Esta super-complexidade do sistema faz com que ele interfira nos mundos da vida que são ameaçados por uma colonização interna que coloca em risco a autonomia.

Esta tese de Habermas clareia os limites do marxismo. Os imperativos sistêmicos intervêm em âmbitos da ação estruturados em modo comunicativo. Trata-se de questões da produção cultural da integração social e da socialização. São questões que têm pouco a ver com aqueles clássicos do marxismo (luta de classes, opressão, coisificação).

Hoje os imperativos da economia e da administração, transmitidos mediante o dinheiro e o poder (imperativos do sistema) penetram nos ambientes (nos mundos da vida) de tal maneira que os destroem. Esses imperativos são controlados pela mídia.

O conflito principal do nosso tempo, nas sociedades capitalistas avançadas e democráticas, não é um conflito de classe, mas um conflito que deriva do processo em ato de “colonização” por parte do sistema em relação aos mundos da vida. Diante desse conflito, não são utilizáveis as teorias enraizadas no velho marxismo e as recentes teorias pós modernas e anti-modernas, que rejeitam em bloco a “herança do racionalismo ocidental” com suas feições humanísticas e iluministas.

Habermas olha com confiança os vários tipos de movimento que lutam em defesa dos mundos da vida para enriquecê-los e torná-los autônomos em relação às ameaças de colonização, apresentadas continuamente pelo sistema. Ele não propõe programas políticos precisos, mas se mantém no âmbito teórico. Ele propõe um “revisão e adequação do marxismo em relação aos problemas e conflitos do nosso tempo, que não é o de Marx e de seus sucessores.

A sua proposta teórica se contrapõe abertamente àquelas dos teóricos do “pós-moderno”, uma vez que ele defende a herança do racionalismo ocidental que deve ser corrigido, mas não descartado. Esta defesa se fundamenta na tese da “mudança de paradigma”: da filosofia do sujeito à filosofia da intersubjetividade comunicativa.

VI. Considerações finais

A crítica das teorias do pós-moderno e do anti-moderno se apresentou nos escritos de Habermas dos anos 70 e 80. Ele reconduz às raízes clássicas da filosofia moderna a complexidade da temática. As raízes são individuadas em Hegel. Nele se forma, com maturidade, o conceito de modernidade.

Três fatos constituem a modernidade: o novo mundo, o renascimento e a reforma. Esses fatos levaram ao surgimento da temática da autonomia do sujeito e da razão e ao iluminismo. Os traços da idade moderna são visto de Descartes a Kant, mas somente em Hegel alcançam a maturidade. Hegel é consciente não somente do “fato”, mas sobretudo do “problema” modernidade.

O problema é que a subjetividade moderna, livre da religião, não é suficientemente eficaz para unificar. A predominância da subjetividade e da razão levou, não a uma nova união, mas a diversificações que a razão iluminista não consegue superar, como por exemplo a separação fé x saber. Hegel supera esse problema mediante dois caminhos: o primeiro é superando a religião ortodoxa e positiva e a própria razão. A solução é dada por um cristianismo originário no qual o amor e a vida representariam o meio e a condição da união intersubjetiva. O segundo é buscando a via de superação que se refere tanto à própria razão quanto ao sistema das relações de vida, na própria razão iluminista.

Segundo Habermas, Hegel caiu em um dilema: ele quer ir além do iluminismo, mas permanece “preso” na dialética da filosofia do sujeito. Existe um outro caminho? Habermas diz que sim: é o caminho da teoria da comunicação.

Hegel poderia conservar as intuições do seu período juvenil (o amor, a vida), filtrando-as na reflexão filosófica, ao invés de idealizá-las ou abandoná-las. Tanto a filosofia de Hegel quanto a de seus sucessores faliram porque não conseguiram ir além do sujeito, além da dialética interna ao iluminismo.

Nesse ponto, aparece Nietzsche. Ele submete a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandona tudo? Ele prefere renunciar a uma revisão do conceito de razão e, com isso, à dialética do iluminismo. Nietzsche busca alternativas à razão iluminista e as indica no mito de Dionísio, na arte, na vontade de poder, no nihilismo. Isto faz dele, segundo Habermas, um pertencente à filosofia do sujeito, da qual não conseguem sair nem mesmo os seus sucessores.

Segundo Habermas, todas as tentativas de sair da filosofia do sujeito faliram. Por isso, ele propõe uma saída: a razão comunicativa contra a razão “sujeitocêntrica”. O paradigma do conhecimento de objetos deve ser substituído pelo paradigma de entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir. Por isso, a teoria do agir comunicativo constitui a alternativa aos teóricos do pós-moderno e que ajuda a enfrentar o problema do moderno sem abandonar a herança preciosa do iluminismo. Falar de razão comunicativa é falar de razão. A razão deve ser “salva” e fundada, não no sujeito, mas na intersubjetividade comunicativa e no entendimento interpessoal que dela deriva (comunicação que passa pela linguagem e pela ação).

A razão comunicativa desemboca em algo prático. Com isso, não ressurge o “purismo” da razão pura, mas a vontade de empenho prático para resolver, não individualisticamente, os problemas do nosso tempo.

Bibliografia

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudo Filosófico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa D.Quixote, 1990.

_____. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Porto: Rés, 1994.

_____. *Comentários à Ética do Discurso*: Lisboa. Instituto Piaget, 2000.

_____. *Direito e Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

O marco fundamental dos grandes utópicos sociais desde Platão até a contemporaneidade

*Prof. Dr. Adelmo José da Silva
Departamento de Filosofia da UFSJ.*

Resumo: Muito se fala sobre o papel do homem contemporâneo como criador de uma nova moral para um mundo em mudança. Isto impõe uma inversão da realidade, a fim de apreender seus temas emergentes e refletir sobre as novas tarefas de uma ética moderna, atuante e capaz de orientar as transformações de hoje e do amanhã. Um trabalho, portanto, de profundidade. Um caminho para o ser, pois do ser é que se eleva o agir.

Palavras-chave: Nova moral. Temas. Ética ativa.

Abstract: People speak a lot about the contemporary human's work, as the creators of a new moral for a changing world. It implies an inversion of the reality in the changes, in order to apprehend its emerging themes and to reflect about the new works of a modern and active ethic, able to give a direction to the changes of a direction to the future. It is, however, a deeply work. A way for the being, because from being is that we lift the acting.

Key words: New moral. Themes. Active Ethic.

I. Considerações iniciais

Mais do que nunca, faz-se necessária, hoje, esta busca de compreensão do suporte do ente, ou do sentido profundo dos fenômenos, usando a terminologia heideggeriana, e desocultar o que se esconde sob as aparências do mundo em transformação, a fim de se revelar a verdadeira face do real em que vivemos. Só assim, após este processo em busca da verdade é que se poderá criar a moral aberta para a atualidade.

Em face de tudo isto a moral aberta não surge como doutrina sistemática, e sim, como uma crítica social por excelência. Esta atitude não pode consistir em proclamar uma ordem social positiva em nossa sociedade pluralista. Porém, a experiência negativa do humano ameaça à justiça, à liberdade, à paz, à dignidade da pessoa humana; é algo que a moral deve suscitar em comum com outras correntes ideológicas que levantam a mesma problemática. Esta experiência negativa do humano oferece também a possibilidade de uma unidade, como na oposição crítica ao horror e ao terror da não-liberdade, da manipulação e da injustiça.

II. Marco fundamental da evolução do pensamento ético

O grande empreendimento a ser realizado é fazer surgir o homem com a esperança de um futuro melhor. É assim contagiar o mundo de utopia, de anseio por uma nova humanidade, libertar das cadeias que a estreitam. A moral aberta é considerada a única porta em condições de conduzir a uma nova realidade, a um tipo de situação em que a dignidade da pessoa humana, inserida na sociedade, seja verdadeiramente levada em consideração. Isto porque o homem é um ser no mundo, dotado de consciência utópica e que se descobre como não sendo aquilo que deveria ser. O eu possível é sempre maior que o eu real; sendo assim, ele estará sempre buscando. O ser acabado é sempre projeto, um vir a ser. Neste sentido, o homem é problema para si mesmo. E, pelo fato de ser problema, é barreira a ser superada. Ser mais é o desafio que se coloca à sua frente.

Ao mesmo tempo, ele é um ser no mundo, como diria Martin Heidegger, ou melhor, um ser social. Sobre a sociedade o homem também projeta sua consciência utópica, isto é, descobre sempre a sociedade como algo inacabado e por isto mesmo a ser transformada. A sociedade possível, aquela idealizada, está muito distante da sociedade real. Este fato constitui o marco fundamental dos grandes utópicos sociais desde Platão, passando por Agostinho de Hipona até chegar à contemporaneidade. Portanto, a sociedade também se coloca diante do homem como desafio. Seu relacionamento possui, portanto, uma dimensão moral.

A moral aberta surge, pois, na própria tensão dialética de um eu já realizado e um fazer; entre um eu existo e um outro quero viver.

Nesta perspectiva, a moral a ser criada é caminho para a realização do homem contemporâneo. Está em função do ser mais. É exigência de humanização e de crescimento. Ultrapassa o puramente racional e o tradicional, com o objetivo de ser mais abrangente.

Cumprir adquirir o espírito de iniciativa, sem o qual jamais o homem será capaz de criar; ou porque não terá idéias novas, ou porque não terá coragem de enfrentar as inevitáveis dificuldades. Sem iniciativas, tampouco será capaz de fazer algo ao imprevisto.

Grandes idealistas contemporâneos como Bergson apostam na possibilidade de o homem entrar numa nova esfera de vida, liberta de toda forma de alienação e desumanização. Esta nova fase incluiria a libertação das correntes que instrumentalizam sua mente, seus instintos e sua vida. A cultura liberta encaminharia o homem a um verdadeiro humanismo.

Aí está o que iluminaria a nova moral proposta pelos humanistas contemporâneos. Eles a compreendem colocando-a no seu contexto, que não é mais o das ideologias, nem o das supostas virtudes, e sim o de um fenômeno maior, cuja meta é fazer surgir uma sociedade universal. Uma civilização formada com a participação científica, tecnológica, filosófica, literária, moral e artística de todas as civilizações existentes; que será criada para o desenvolvimento de todos os continentes e todas as raças, de todas as nações e de todos os grupos.

Estes humanistas contribuem para a elucidação da justa moral com importantes implicações na contemporaneidade. A reflexão moral apresentada implica em uma precisa concepção de abertura. Significa que o homem deve descobri-la; isto faz parte da essência desta moralidade. É mister ter presente que o homem é um ser pessoal e histórico. Deve, portanto, assumir, experimentar, considerar, na sua situação atual, a humanidade, o mundo e a si mesmo, mas antes deve tomá-lo, dominá-lo, plasmá-lo, exprimi-lo, imprimir, de um modo todo especial, sua forma própria. Portanto, humanizá-lo sempre mais.

O homem e seu mundo não são apenas atualização, mas também potencialidade; situação atual e possível expressão única da realidade confiada a este. Como pessoa no mundo, o mesmo deve empreender sempre de novo e sempre mais amplamente a investigação para saber

qual é o modo de comportamento humano, qual o tipo de sociedade humana e de domínio e emprego da realidade a serviço da humanidade que seja verdadeiramente humano e que correspondente a um verdadeiro humanismo. Com relação à espécie de progresso que pode ser definido, no sentido verdadeiro e próprio, como progresso humano, a partir desta dinamicidade e abertura, o mesmo considera que o homem é um ser histórico. Isto não significa apenas que ele vive numa sucessão temporal, que pode voltar ao passado e talvez pressagiar o futuro. Significa, sobretudo que ele, na base de sua autocompreensão e experiência do passado e presente, pode e deve projetar o futuro, como futuro autenticamente humano.

A consciência moral, e a consciência da situação devem motivar o homem a lançar-se rumo à elaboração de um projeto do autenticamente humano. E, como seres históricos, não podemos viver estaticamente; temos continuamente o futuro a projetar: o próximo instante, o próximo dia, os anos futuros e o futuro da humanidade. Assim é necessário sempre considerar a expressão do próprio eu, do mundo humano e da terra a serviço do homem, como específica tarefa humana. A atuação do projeto humano, isto é, o comportamento conforme ao conhecimento adquirido, sobre aquilo que é feito de vez em quando historicamente, leva a experiência que de si podem tornar possíveis e necessárias novas reflexões, novos conhecimentos e novos empreendimentos. Como ser histórico, o homem deve se preocupar continuamente com o futuro, meditar sobre o progresso.

Tal reflexão acena para a existência de questões sempre completamente novas, principalmente hoje em que torna possível ao homem a intervir na natureza e modificá-la. Se compreendermos a moral dinamicamente como convite para viver como homens, fica claro que o seu cumprimento requer sempre uma ação de nossa parte. Há o desafio de arrancar ao mundo os seus segredos e as suas possibilidades, livrá-lo de sua fixidez e pura faticidade. Importa-lhe uma perspectiva. Afinal a tarefa do homem não consiste simplesmente em defender os dados de fato, o que está aí. A meta da sociedade humana não é a situação e a ordem já existentes, mas uma sua estruturação sempre em mudança para melhor.

III. Considerações finais

Tudo o que foi dito significa que aquilo que é dado, aquilo que se constitui e aquilo que nós formamos, é também aquilo que está sujeito ao progresso que se realiza em uma linha de oposição a uma autêntica ordem moral. Significa que seria ilegítimo e, por isso, imoral se o homem quisesse comportar-se com indiferença em relação ao progresso da realidade humana. Ao contrário, sugere-se a preocupação por parte do homem com um progresso de fato. Com isso fica dito que o progresso deve ser sempre humano e nunca se traduzir em desumanidade.

Para os humanistas contemporâneos o mundo só tem sentido, à luz desta moral. A exata compreensão do progresso e da sua avaliação moral depende em grande parte da exata compreensão de conceitos e princípios morais. Bergson considera de importância decisiva saber se de fato trata-se de uma concepção preferentemente estática ou de uma concepção autenticamente dinâmica. Só a superação de um pensamento unilateralmente estático e a conseqüente capacidade de um pensamento dinâmico no campo da moralidade abrem caminho à compreensão moral do progresso humano.

Em síntese, os humanistas contemporâneos prestam uma grande colaboração à elucidação da justa moral com ressonâncias em nossos dias ao considerar que sem esta perspectiva dinâmica não seria possível a superação de situações desumanas e de tudo aquilo que desfigura o homem e a humanidade como um todo.

Bibliografia

ARISTÓTELES . Ética a Nicômaco. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Tecnoprint, s.d.

_____. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Hemus 1981.

PLATÃO. *Le Politique*. Paris: Belles Lettres, 1950.

_____. *Le Republique*. Paris: Belles Lettres, 1947.

SILVA, Adelmo José da Silva. *A relação entre a moral e o misticismo em Henri Bergson*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2001.

Avanços na determinação do conteúdo do debate ético no Brasil

Antônio Paim
Instituto Brasileiro de Filosofia

Resumo: O artigo procura indicar que no Brasil o debate não superou o denominado contra reformismo. Bem caracterizado o modelo ético apresenta-se como um entrave aos valores modernos. A consequência foi que embora o país tenha se industrializado, não houve alteração substancial do Estado.

Palavras-chave: Ética. Contra-reformismo. Brasil

Abstract: The article seeks to point out that in Brazil the debate did not succeed counter-reformism. The ethical model presents itself as a barrier to modern values. The consequence was that although the country has been industrialized, there was not a significant change in the State.

Key words: Ethic. Counter-reformism. Brazil

I. Considerações iniciais

A meu ver, não se pode dizer que haja sido superada a fase batizada pelo saudoso Ubiratan Macedo (1937/2007) de “ausência da ética no pensamento brasileiro”.¹ Contudo, certamente avançamos na determinação dos temas que integrariam a pauta correspondente.

Em 1964, apareceu o livro *Desenvolvimento e Cultura – o problema do estetismo no Brasil*, de Mário Vieira de Melo (1912/2006). Apesar de sua densidade teórica, não despertou maior interesse. Talvez a crueza do diagnóstico haja chocado os que porventura se considerassem visados.

¹ Título do primeiro ensaio inserido no livro *A presença da moral na cultura brasileira. Ensaio de ética e história das idéias no Brasil* (Editora UEL, 2001, pg. 1-9)

Vieira de Melo defendia a tese de que a cultura brasileira desestimulava uma autêntica vivência moral. Parecia-lhe que a questão era considerada de modo superficial. Atribuía a circunstância à influência do romantismo. Embora considerasse que o diagnóstico traduzia uma situação real, o livro não se apoiava no registro do desdobramento dessa temática na meditação nacional mas na aplicação (sem dúvida brilhante) da tese, de Kirkegaard, segundo a qual a modernidade caracterizava-se pelo confronto entre o princípio ético e o princípio estético. A par disto, não havia naquela época (como não se dá no presente) nenhuma evidência de que a Contra Reforma tivesse sido superada (pelo romantismo, na hipótese do autor).

A tese de Vieira de Melo veio a ser reforçada pela adesão que lhe prestou Ubiratan Macedo, no texto antes referido. Embora se trate de uma citação algo extensa, transcrevo-a adiante, porquanto confirma a referida impressão. Depois de assinalar o contraste entre o Brasil e o México, no período recente, no que se refere à edição de textos dedicados à ética, escreve:

O outro lado da moeda no Brasil - da inexistência de textos de Ética filosófica -, num primeiro momento, é sua ausência nos currículos secundários e universitários, e num segundo momento, o desinteresse até há pouco da sociedade sobre o tema. Mais do que desinteresse, *moralismo*, nome de uma perversão cultural com que até há pouco, entre nós, se acusava os adversários. Tal partido político ou tal personalidade estaria inquinada de *moralismo*, isto é, desinteressada do progresso material, do desenvolvimento econômico.

Por outro lado, alguns contrastes em obras literárias reforçavam esta percepção. Os principais romances de Machado de Assis, autor dos mais significativos da cultura nacional, tratam do adultério. Por exemplo: *Dom Casmurro* e as *Memórias Póstumas de Braz Cubas*. Na literatura americana encontramos o romance *A Letra Escarlata* (1850) de Nathanael Hawthorne, que trata à mesma época do adultério. No livro de Hawthorne, o adultério da mulher de um marinheiro, ausente por mais de dois anos sem notícias, seria talvez escusável. Mas

tal não acontece. Todo o enredo gira em torno do horror do pecado, da culpa que sofrem os infelizes envolvidos, na violência da punição pela comunidade, e, pela vida inteira, das boas ações da protagonista (Hester Prynne) para expiar a culpa. Nos romances brasileiros, mais tarde apenas algumas dezenas de anos, o clima é totalmente diverso. Não há punição da comunidade, nem concurso de magistrados na sua punição, talvez algum mexerico. Em *Dom Casmurro* o adultério é tão tênue e misterioso, como os olhos cor de ressaca de Capitu, a protagonista. Termina-se a leitura com a dúvida: houve mesmo adultério?

Nas *Memórias* não há mais dúvida: o adultério é escachado. A adúltera (Virgília) indica o ponto do muro da casa onde o adúltero poderia penetrar no lar. Mas o mais o grave é no capítulo XCVI, ao ser denunciado o adultério ao marido, a reação da adúltera: “falta de comoção, de sustos e até de remorsos”, narra Machado de Assis; e, com astúcia, elimina as suspeitas do marido e assume uma atitude de firmeza, que admiramos, ante o perigo, contrastando com o susto do adúltero. Sai engrandecida do episódio a personagem, culpada aliás, pela lei, pela religião vigente e pela moral tradicional. Este contraste literário reforça a idéia de leviandade moral e crise ética em nossa comunidade. De que os recentes e continuados escândalos seriam a cabal demonstração.

No período desde então transcorrido, se há algo a assinalar, nessa matéria, é a confirmação da tolerância (ao que parece infinita) da maioria de nosso povo na condenação de atos confirmados de corrupção de políticos e autoridades governamentais. Deputados que comprovadamente recebiam mesadas do governo (o chamado “mensalão”), para votar projetos oficiais, foram simplesmente reeleitos. O Presidente da República que, obviamente, autorizou esse tipo de operação, limitou-se a dizer que não sabia de nada. E tudo ficou por isso mesmo. Tampouco causou maior espanto que tivesse o patrocínio do PT (tornado partido governamental), justamente a agremiação que, nos tempos da Oposição, pretendia monopolizar a bandeira da moralidade na política.

A sobrevivência de empresas estatais, a par do excessivo poder de interferência do Estado na vida das empresas privadas, equivale à institucionalização da corrupção. Apesar do sucesso das privatizações efetivadas no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso, poucos são os políticos que defendem a iniciativa. O próprio FHC tem feito circular a notícia do seu arrependimento e o faria por se manter fiel ao ideário socialista. Além do mais, manifestação de completo distanciamento do que se passa no Ocidente, onde, nem mesmo o Partido Socialista Francês, que continua aferrado ao que os trabalhistas britânicos chamam de “velha esquerda”, ainda identifica socialismo com estatização da economia. Defende a existência de empresas estatais, na França, ao que diz sua liderança, “por razões estratégicas”.

Pode-se, portanto, considerar estabelecido, que se estratificaram na cultura brasileira algumas componentes que comprovam o desinteresse por discussões teóricas destinadas a problematizar as questões relacionadas à moralidade, e, ao mesmo tempo, uma grande tolerância em face de comportamentos flagrantemente imorais.

Assim, a divergência não se situa nesse plano. O que contesto é a inferência daí deduzida, expressa por Mário Vieira de Melo nestes precisos termos: “Entre nós o espírito da Contra Reforma não resistiu ao embate do romantismo do século XIX”. E que veio a merecer o apoio de Ubiratan Macedo.

II. Persistência da moral contra-reformista

Admito a hipótese de que tanto Mário Vieira de Melo como Ubiratan Macedo hajam partido de uma consideração da Contra Reforma, dissociada do que efetivamente representou na cultura portuguesa. Teoricamente, a pretensão do Concílio de Trento seria reformar a Igreja, expurgá-la da corrupção do Papado, que determinara o surgimento da Reforma Protestante. Em Portugal não havia qualquer manifestação relacionada ao protestantismo. O inimigo visado correspondeu à modernização econômica patrocinada pelos judeus, em especial à indústria açucareira implantada no Brasil do século XVII.

Antes de mais nada é preciso ter presente que os valores da Contra Reforma foram inoculados na população através do autêntico terror implantado pela Inquisição, do que entre nós não se tem uma

idéia muito precisa, razão pela qual insisto nas conclusões inferidas do seu estudo.

No livro *Momentos decisivos da história do Brasil* (2000) passo em revista as obras dedicadas à Inquisição, discussão na qual se envolveram figuras das mais expressivas da intelectualidade lusa: Alexandre Herculano (1810/1877); José Sebastião da Silva Dias (1915/1993); João Lúcio de Azevedo (1855/1933) e, mais recentemente, Antonio José Saraiva (1817/1987) e Francisco Bethencourt (nascido em 1962), além do texto clássico sobre a Inquisição espanhola, da autoria de Henry Kanem. A perseguição aos patrocinadores dos engenhos de açúcar, no Brasil, está igualmente comprovada nos diversos livros que Anita Novinsky dedicou ao tema.

A periodização possibilitada pela consulta às obras em apreço permite afirmar que, embora criada na primeira metade do século XVI, a Inquisição Portuguesa somente se estruturou, de modo acabado, tornando-a apta a afrontar toda espécie de resistência, no reinado de D. João V (reinou de 1706 a 1750), resultado alcançado pelo Cardeal Nuno da Cunha, Inquisidor Geral no período considerado.

Os estudos de Francisco Bethencourt, por sua vez, permitem verificar que a Inquisição não atuava somente através das *Visitações* - membros da Inquisição vindos diretamente da Metrópole. Disponha de uma rede de agentes locais, os chamados “familiares”. Enfim, não é nenhum exagero supor que seria algo de semelhante às redes constituídas pelos soviéticos na Rússia e nos países satélites, sobrevivente em Cuba, graças à qual o povo veio a ser transformado numa massa amorfa, passível de ser mobilizado a fim de fazer crer que o ditador de plantão goza de ampla popularidade. No caso brasileiro, a aceitação passiva da condenação à riqueza, que estava surgindo nos países protestantes, que acabaria tornando-se o grande projeto dos tempos modernos.

Enfim, os levantamentos pioneiros efetivados pela profa. Anita Novinsky, com base nos processos de pessoas provenientes do Brasil, demonstram que os réus eram pessoas abastadas, numa proporção da ordem de 70%, isto é, senhores de engenho, mercadores, pessoas classificadas como “homens de negócio”, etc.. O certo é que disso resultou ter sido virtualmente aniquilada a indústria açucareira, justamente o que nos tornara mais ricos que os Estados Unidos no

século anterior. Naquela altura teve lugar o que denomino de “opção pela pobreza”, em contraste com os americanos do Norte, que preferiram a riqueza.

A par disto, a pregação efetivada, no Brasil da época, foi reeditada (*Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro, Editora Documentário, 1976). As teses centrais difundidas foram as seguintes: 1ª) O homem está na terra por simples castigo, sendo uma verdadeira dádiva superar o mais rapidamente possível essa situação transitória; 2ª) O homem é um vil bicho da terra e um pouco de lodo, consoante a tradição iniciada pelo Papa Inocência III (Pontífice de 1198 a 1216); 3ª) Condenação da riqueza (lançamento da consigna segundo a qual “é mais fácil um calabre passar pelo fundo de uma agulha do que o rico entrar no reino dos céus”, seguida de sentença, atribuída a Aristóteles, de que “o rico ou é injusto ou do injusto é herdeiro”); e 4ª) A pobreza consistiria numa “santa virtude”. Na pesquisa que efetivou em Portugal, dedicada a idêntico período (século XVIII) José Maurício de Carvalho corroboraria essa conclusão².

Em síntese, a moral contra-reformista corresponde à ante-sala da condenação do lucro e da riqueza que, com o correr do tempo, desembocaria na recusa frontal do capitalismo.

Dessa pesquisa, sobressaem duas outras constatações: 1ª) A crítica à Contra Reforma é fenômeno esporádico. Passou incólume no século XIX e em grande parte do século XX. Neste, dois únicos autores correlacionaram-na com as dificuldades encontradas no país para a conquista da modernidade econômica (Viana Moog e Paulo Mercadante); e, 2ª) São abundantes os indícios de persistência da moralidade contra-reformista, caracterizada sobretudo pelo ódio ao lucro e à riqueza.

O sentimento de ódio irracional diante do lucro e da riqueza é algo de mais difundido do que se pode imaginar na atual realidade brasileira. Registro depoimento expressivo de uma personalidade que, acredito, simbolizou a mentalidade que presidiu a modernização econômica promovida pelos governos militares, o general Alencastro e Silva. O conhecido militar, em seu livro *Telecomunicações — histórias*

² *Caminhos da moral moderna: a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1995.

para a história (1990), diz, entre outras coisas, que “o lucro muitas vezes cheira mal. A vida me ensinou a aceitar, embora com repugnância, este determinismo do regime capitalista”.

Onde será que o general Alencastro adquiriu essa vivência com o capitalismo que lhe provocou tamanha repugnância? Em sua biografia consta ter transitado diretamente dos quartéis para cargos na burocracia a exemplo da Telebrás. Tudo leva a crer que ele sempre soube que o capitalismo não prestava, que o lucro cheira mal.

O capitalismo inventou o telefone e difundiu-o. Realizou maravilhas no plano das comunicações. O general tem na devida conta essas conquistas da técnica. Mas nem de longe as associa ao capitalismo. Na sua visão, este veio do esterco. É interessante registrar essa idéia de que a riqueza provém de algum lugar tenebroso, que nos é tão familiar, desde pelo menos o século XVIII.

A recusa do capitalismo antes mesmo de vivenciá-lo não é fenômeno recente em nosso país, mas relativamente velho. Numa primeira aproximação vamos encontrá-la nas últimas décadas do século passado, fenômeno denunciado por Silvio Romero (1851/1914). E cuja referência paradigmática seria o grande poeta português Antero de Quental (1842/1891).

Outro exemplo expressivo nos é dado por José Maurício de Carvalho, no debate em que se envolveu com Maria Helena Falcão Vasconcelos, educadora de reconhecido valor. Acha-se registrado no *Jornal da AMEF* (Informativo da Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos. Barbacena, Minas Gerais, Ano II, nº 4, fevereiro de 1999).

A tese principal, ponto de partida das considerações da profa. Maria Helena, acha-se formulada deste modo: “O capitalismo expandiu-se pelo mundo inteiro. Tornou-se um império sem fronteiras fixas. Apossou-se das forças físicas e do futuro da ação dos trabalhadores. Pior que tudo isso, porém, mais que qualquer outra estruturação social precedente, investiu e continua investindo pesado na produção social de nossa subjetividade, tomando posse de nossas entranhas, até de nosso inconsciente.”

A argumentação está dirigida no sentido de comprovar que o capitalismo não é “onipotente e infalível”. Como diz, “assumindo propostas”, embora não tenha garantias de sua consecução mas sobretudo para manter viva a esperança, concebe o que seria uma

sociedade igualitária e justa. Entre outras características, deveria facultar vivência proporcionada pela “alegria da gratuidade, do fazer pelo prazer de se expressar e produzir o belo, o agradável, o bom. Sem missão a realizar, sem dever a cumprir. Gratuidade só”.

José Maurício de Carvalho procurou corrigir a caricatura do capitalismo resultante da descrição da profa. Maria Helena Falcão Vasconcelos. Mostrou ter proporcionado igualdade de oportunidades e distribuição de renda, “reduzindo as distâncias entre ricos e pobres, ao contrário do que preconizava Karl Marx”. De minha parte, aduziria que o paraíso terrestre que imagina tem pouca probabilidade de vingar, mas por razões contrárias às que invoca. Os homens jamais serão seres morais. Entregues a si mesmos - como ensinava Kant -, cederão às inclinações. Certamente a gratuidade de suas ações serão encaminhadas no sentido da violência

Tanto o General Alencastro como a profa Maria Helena são pessoas das mais representativas de nossa elite, com acervo de serviços prestados ao país. Entretanto, reproduzem um tipo de entendimento de vários séculos atrás, inteiramente dissociado da realidade. Além do mais, baseiam-no no desconhecimento de que os países capitalistas são parcela reduzida no conjunto das nações, do mesmo modo que aqueles onde vingou o Estado de Direito (correspondem apenas a 30% das 200 nações existentes na atualidade).

Nos países capitalistas (vale dizer, no mundo desenvolvido), o capitalismo proporciona à imensa maioria acesso aos bens e serviços disponíveis na sociedade, graças à razoável distribuição de renda e acesso à educação. Por isto mesmo, os índices brasileiros - educacionais e de concentração de renda - demonstram precisamente que não somos um país capitalista. Este o primeiro equívoco dos partidários da moral contra-reformista. Sendo o segundo a crença na possibilidade de uma sociedade racional (sem guerras, sem violências, sem arbitrariedades, sem injustiças) postulada pelo iluminismo. Porém o que resultou do progresso material desmente essa crença – quando o que se vê é a profusão da irracionalidade -, cumprindo abandoná-la ao invés de rejeitar o progresso material (na vida cotidiana, os contra-reformistas sequer imaginam renunciar ao conforto da vida moderna: os automóveis, os eletrodomésticos, o progresso da medicina, etc.), fingindo acreditar que tudo isto nada tem a ver com o capitalismo.

Mas vejamos como é alimentada a sobrevivência da moral contra-reformista. A rigor, nem poderia ser de outra forma dada a pregação da Igreja Católica, brevemente referida adiante.

III. A pregação da Igreja Católica

É de todo desnecessário recorrer-se a uma publicação do interior de Minas Gerais para detectar a sobrevivência da moral contra-reformista. Basta assistir às missas dominicais do Padre Marcelo, transmitidas pela televisão. O cerne de sua pregação consiste na condenação ao interesse pecuniário, que seria uma espécie de rota na direção do Inferno. A mensagem de Cristo seria no sentido do completo desinteresse pelas coisas materiais.

É sabido que muitos católicos consideram que a missa do Padre Marcelo corresponderia a um espetáculo do *show-business*, não sendo representativo da Igreja Católica. Mas que dizer da disputa entre a Pastoral da Terra - entidade constituída diretamente pela Igreja - e o Movimento dos Sem Terra (MST) a propósito da limitação do tamanho da propriedade rural, que advoga abertamente. Parte do MST já se dá conta de que a obtenção de um pedaço de terra, para trabalhar de modo dissociado das cadeiras produtivas do agronegócio, corresponde a uma “enganação”, para usar uma expressão da sabedoria popular. Seria adequado rever o projeto e cuidar da integração. Comprovadamente, o agronegócio não é incompatível com as denominadas economias familiares. Setores dinâmicos como a avicultura e a suinocultura baseiam-se precisamente nessa conjugação. Ao contrário disto, os que viam na reforma agrária um caminho revolucionário, embora reconhecendo que o movimento se tenha esgotado, tratam de canalizar o suposto potencial revolucionário numa outra direção. Que é mais ou menos o que pretende a Pastoral da Terra.

Se ainda assim for considerado que não representa a Igreja Católica, recorramos à Campanha da Fraternidade de 2007, patrocinada pela CNBB, que mereceu editorial do jornal *O Globo* (25/02/2007), com o expressivo título de “Afronta à lei”. Resumo o seu teor.

Ao lançar a mencionada campanha, afirma o editorial, “convocou uma mobilização nacional para “a proibição de emissão de liminares nos conflitos com o latifúndio”, não apenas extrapolando o âmbito de

sua atividade legítima como se manifestando, de forma radical, contra um princípio jurídico básico que precisa ser respeitado”. E, prossegue: “Não é de admirar que, seguindo a mesma linha, o texto base da campanha faça menção a algo que chama, sem definir, de “modelo consumista neoliberal”, nem que o secretário-geral da CNBB, Dom Odílio Scherer, defenda com todas as letras “um diferente conceito de propriedade”.

Conclui o jornal carioca que se trata “claramente de mais uma demonstração do poder de contaminação da ideologia”. Não me parece que seja apenas isto. Consiste numa fixação absurda na “vulgata marxista”, que nenhum setor representativo do socialismo ocidental leva em conta no presente. A origem do anacronismo é flagrante: é preciso destilar ódio à riqueza e ao capitalismo, na melhor tradição contra-reformista, embora corresponda à antípoda da mensagem fundamental do cristianismo, decorrente do princípio do amor ao próximo.

O mais grave é que a Igreja Católica brasileira arrega-se o direito de não levar em conta o que afirmou o Papa João Paulo II na Encíclica *Centesimus Annus*. Transcrevo a referência ao capitalismo³:

Voltando agora à pergunta inicial: pode-se por acaso dizer, após o fracasso do Comunismo, que o capitalismo é o sistema vitorioso, e que o capitalismo poderia ser a meta dos países que agora se esforçam por reconstruir suas economias e a sociedade? Este é o modelo que deveria ser proposto aos países do Terceiro Mundo, que buscam o caminho do progresso econômico e social?

A resposta é obviamente complexa. Se por “capitalismo” entendemos sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo das empresas, do mercado, da propriedade privada e a correspondente responsabilidade pelos meios de produção, do mesmo modo que a livre criatividade humana no setor econômico, então a resposta será certamente afirmativa, embora talvez fosse mais apropriado falar de “economia empresarial”, “eco-

³ Consta dos primeiros parágrafos do item 42.

nomia de mercado”, ou simplesmente “economia livre”. Porém, se por capitalismo entende-se um sistema no qual a liberdade no sistema econômico não se acha limitada por uma sólida estrutura jurídica que o coloca ao serviço da liberdade humana em sua totalidade e a emprega como um aspecto particular daquela liberdade, cujo núcleo é religioso e ético, então a resposta é certamente negativa.

A definição do Papa João Paulo II é lapidar. Pergunto: o Brasil dispõe de um ordenamento jurídico que assegure regras estáveis à economia de mercado? Dispõe de Banco Central independente, capaz de afrontar a voracidade estatal, que comprometa a estabilidade da moeda? As agências reguladoras – forma moderna de ingerência estatal na vida econômica das empresas – têm suas prerrogativas essenciais reconhecidas e respeitadas? A resposta é necessariamente negativa, bem como a conclusão daí resultante: o Brasil não é um país capitalista.

A definição de capitalismo de João Paulo II não autoriza a inferência de que o capitalismo deva transformar as pessoas em seres morais. O grande teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr (1892/1971) ensinou-nos que, olhando para a desordem do mundo é admissível que algumas pessoas duvidem da existência de Deus. Mas, se é assim, não têm porque duvidar da existência do Diabo⁴.

IV. De onde proviria o cinismo moral de setores da elite

Acredito ter demonstrado que a Contra Reforma propiciou uma componente fundamental de nossa moralidade social básica. Ao mesmo tempo, contudo, sobressai a existência de flagrante cinismo, em matéria moral, sobretudo em segmentos da elite que, na visão de dois notáveis estudiosos dessa temática, proviria do romantismo. Parece-me, contudo, que ambos têm uma visão teórica, tanto da Contra Reforma como do romantismo. Isto é, dispensaram-se de examinar o formato que assumiram em nosso meio os dois movimentos culturais.

A expressão brasileira do romantismo é o indianismo. A crítica que lhe foi dirigida (sobretudo por Varnhagen) consistia na impropriedade da atribuição aos índios de valores morais aos quais

⁴ Cf. *Moral Man and Immoral Society* (1930; reeditado pelo autor em 1960).

eram de todo alheios, sendo incontestavelmente ocidentais. Machado de Assis, por sua vez, costuma ser arrolado entre os criadores de uma nova tradição literária, oposta ao romantismo. Por isto mesmo teria revelado tamanha capacidade de criar figuras imorredouras, perfeitamente afinadas com a nossa maneira de ser (notadamente da elite). Suponho que seria mais realista associar à tradição patrimonialista a falta de ética de contingentes expressivos de nossa elite.

A caracterização acabada do patrimonialismo foi feita por Simon Schwartzman, no livro *Bases do autoritarismo brasileiro* (1982)⁵. Tendo em outras oportunidades⁶ procurado caracterizá-lo, limito-me aqui ao essencial.

A propósito da adesão de São Paulo à revolta militar de 1924, José Carlos Macedo Soares (1883/1968)⁷ publicou um livro em que procura esclarecer em que consistiria a diferença entre o que pretendia a elite política paulista e aquela que dominou durante a República Velha. O livro considerado intitulou-se *Justiça - a revolta militar em São Paulo* (1925).

Depois de citar o trecho em apreço, comenta Schwartzman:

O que é notável neste texto é a clareza com que distingue dois tipos de política que existiam no país. Um ‘o alvo e ambição de quase todos os homens públicos do país’, são os ‘cargos de nomear’, de estabelecer clientelas pela distribuição de empregos. Neste tipo de política o cargo público era algo para ter e gerir, para aumentar o prestígio e a riqueza do político – uma espécie de patrimônio pessoal. O que os paulistas queriam, no entanto, era outra coisa. Eles tinham seus próprios patrimônios e estavam interessados em controlar os mecanismos de decisão, em poder influenciar as ações governamentais no sentido de facilitar e ajudar na consecução de seus

⁵ O seu primeiro estudo aprofundado dessa questão apareceu em 1975 (*São Paulo e o Estado nacional*). Seguiram-se diversos ensaios. *Bases do autoritarismo* seria a versão definitiva. Desde então tem se dedicado à educação, onde conquistou merecida autoridade.

⁶ Em especial no livro *A querela do estatismo* (2ª edição, Tempo Brasileiro, 1994).

⁷ Destacado líder empresarial e político paulista. Depois da Revolução de 30, registra grande presença na esfera federal, inclusive exercendo o cargo de interventor federal em São Paulo, em seguida à deposição de Vargas.

objetivos econômicos próprios e privados. Para os paulistas, a política era uma forma de melhorar os seus negócios; para quase todos os outros a política era o seu negócio. É nisto que reside a diferença e, em última análise, a marginalidade política daquele estado.⁸

A maneira como se constituiu Estado Patrimonial no país foi magistralmente comprovada por Schwartzman. Na maioria dos estados, a estrutura estatal correspondia à principal riqueza. Historicamente, considero que o fenômeno tornou-se mais claro na República Velha. O que a historiografia marxista denominou de *oligarquia*, como correspondendo a grupos econômicos que colocaram o Estado a seu serviço, não tem qualquer comprovação, tratando-se de simples postulado, como de resto o seu empenho em enquadrar a nossa realidade nas categorias marxistas. Na verdade deu-se o contrário. A estrutura estatal é que correspondia ao seu *negócio*.

Coube a Vargas, sob o Estado Novo, congregar as chamadas “oligarquias” estaduais no Estado Unitário. Assim se completa a feição típica do Estado Patrimonial, que consiste numa estrutura mais forte que a sociedade.

Resumo as conclusões de Schwartzman.

Toma como referência o fenômeno da urbanização sem industrialização que, a seu ver, permite desvendar o fato, tido na verdade como um mistério, de que a linha de estruturação das instituições políticas, seguida pelo Brasil, não obedece ao padrão fixado por aqueles países da Europa feudal que se transformaram nas sociedades capitalistas ocidentais. Conclui que estaria mais próxima da outra variante de sistema político, denominada de *patrimonialismo*. Afirma com toda propriedade que “essa distinção, de inspiração weberiana, não foi suficientemente explorada a ponto de, pelo menos, colocar em questão o paradigma teórico dominante que, ainda que derivada da primeira tradição histórica, é aplicada à segunda com grande perda de compreensão e poder explicativo.”

Tomando por base o aludido fenômeno - urbanização sem industrialização -, tipifica quatro regiões: A primeira corresponde a Minas Gerais e estados nordestinos e, a segunda, ao Rio de Janeiro.

⁸ Idem, págs. 103/104.

A antiga área nordestina de cultura da cana-de-açúcar, de um lado, e, de outro, as zonas em que se desenvolveram atividades mineradoras, em Minas Gerais, têm em comum passado de riqueza e de proeminência econômica nacional. Desse passado ficou como herança concentrações urbanas, desprovidas de uma atividade econômica importante e de alta lucratividade, ao mesmo tempo que estrutura burocrática proveniente mesmo dos tempos da administração colonial. O Rio de Janeiro revestiu-se das mesmas características, enquanto capital do país.

A reconstituição do processo segundo o qual se constitui no país uma base social dependente da estrutura estatal burocrática, formada historicamente, passa pelo reconhecimento da existência daquelas regiões detentoras de concentrações urbanas e, ao mesmo tempo, desprovidas de outra fonte de sustentação, capaz de competir com o Estado. Rio de Janeiro, Minas Gerais e Nordeste assumem tal característica.

A esse conjunto acresce o Rio Grande do Sul que, afirma o autor, “historicamente tem desempenhado, no sistema nacional, um papel político bastante desproporcional à seu tamanho e importância econômica.” Prossegue Schwartzman: “O Rio Grande parece ter desempenhado um papel semelhante ao que Portugal e Espanha desempenharam na Europa cristã: como um posto militar de fronteira, desenvolveu sua própria ortodoxia, o positivismo – em uma combinação peculiar, soma tradição militar e a cultura boiadeira – e uma forte oligarquia estadual, que reunia forças tanto para a luta contra o inimigo espanhol e *porteño* quanto para a luta pela autonomia em relação ao Império brasileiro. A região era base da ala mais importante do Exército brasileiro, fornecendo, também, uma parte considerável dos seus quadros. Desempenhou um papel bastante ativo na vida política nacional, desde a criação do Partido Republicano Rio-Grandense, em 1882, na derrubada do Império, em 1889, e daí em diante.”⁹

Esclarece que, sem embargo da contribuição para a formação no país de uma agricultura moderna, de alta produtividade, “permanece o fato de que o papel político do Rio Grande, a nível nacional, tem historicamente mais a ver com a sua tradição militar, caudilhistas, revo-

⁹ *Bases do autoritarismo brasileiro*, ed. cit. pág. 34.

lucionária e oligárquica, do que com os aspectos modernos e europeizados de sua economia e sociedade.” Por fim, destoando desse conjunto, temos São Paulo. Afirma então: “Desde o início da história do país, a antiga Capitania de São Vicente se desenvolveu independentemente da administração central.”

A síntese dessa caracterização acha-se apresentada desta forma: “O Nordeste decadente, a economia mineira em decadência, o centro administrativo do país concentrado no Rio de Janeiro, o Rio Grande do Sul militarizado e em pé de guerra – são estes os núcleos principais deste país imenso que se manteria unido a duras penas no processo de independência.”¹⁰

O interesse na análise do tema do Estado Patrimonial Brasileiro, a partir dos anos setenta do século passado, advém do fato de que, nesse ciclo, completa-se a Revolução Industrial. Tal se deu, como sabemos, sob a égide do Estado. Oliveira Viana supunha que dessa intervenção resultaria no país o surgimento da base social requerida pelas instituições liberais. A Revolução Industrial deveria criar novos pólos de interesses, o que automaticamente iria requerer fosse institucionalizada a negociação entre tais interesses, em lugar do emprego da força¹¹, razão de ser do Estado de Direito.

No auge dos governos militares, o Estado detinha cerca de 60% do patrimônio das cinco mil e trezentas maiores empresas não-agrícolas¹². No setor siderúrgico, por exemplo, em 1975, o patrimônio líquido das empresas governamentais somava US\$ 7,6 bilhões contra US\$ 3,3 bilhões dos grupos privados. Depois daquela data, criaram-se mais duas grandes siderúrgicas estatais (Tubarão e Açominas). Nos setores elétrico, petróleo, petroquímica e telefonia o domínio estatal era absoluto. A égide estatal no setor bancário era igualmente incontestável.

Após a abertura, a Constituição de 88 consagrou a estatização da economia. Dada a gravidade dos problemas daí decorrentes, veio a

¹⁰ Obra citada, edição citada, pág. 68.

¹¹ No *Curso de Ciência Política*, Gianfranco Pasquino expressa essa alternativa do seguinte modo: “...como é sabido, a experiência clássica do constitucionalismo anglo-saxão está marcada pela tentativa, no essencial coroada de êxito, de substituir as balas (*bullets*) por boletins de voto (*ballots*) como instrumento de resolução de conflitos, contando cabeças ao invés de as cortar”. (tradução portuguesa, Lisboa, Principia, 2003, pág. 53)

¹² Gilberto Paim –*Estoque brasileiro de capital segundo ua origem*. Rio de Janeiro, 1975.

ser reformada em 1994, o que permitiu fossem efetivadas algumas privatizações - sem dúvida relevantes -, a exemplo dos setores siderúrgico, telefonia e mineração. Manteve-se o domínio estatal na geração de energia e a existência da Petrobrás, além do controle sobre a parcela fundamental da infra-estrutura de transportes (rodovias e portos). Deste modo, a União preservou em suas mãos cobiçados “cargos de nomear”, o que tipifica e justifica seja denominado de *patrimonial* instituição que detém patrimônio tão colossal.

Difícilmente será factível reverter tal quadro. A industrialização brasileira processou-se sob o lema da “substituição de importações”. O que não estava diretamente em mãos do Estado dependia e depende estritamente da sua proteção. O BNDES tornou-se a única agência de investimentos no país e orienta-se estritamente por aquele princípio.

Assim, a chamada indústria nacional não se transformou num contraponto à burocracia estatal. A circunstância explica, em grande medida, a baixa participação do comércio exterior na formação do PIB.

Ao que tudo indica, somente o agronegócio conseguiu criar mecanismos financeiros autônomos.

V – Considerações finais

Portanto, em que pese tenha o Brasil se transformado numa nação industrial, a natureza do Estado não se alterou substancialmente. Ao invés de estar em mãos de estamentos da classe dominante, o Estado continua sendo o grande negócio da burocracia estatal, associada, como indicara Schwartzman, a segmentos expressivos da classe política, muitos dos quais, aliás, provêm diretamente daquele grupo social.

Bibliografia

CARVALHO, José Maurício de. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

MACEDO, Ubiratan Borges. *A presença da moral na cultura brasileira*. Londrina: EDUEL, 2001.

PAIM, Antônio. *A querela do estatitismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

PAIM, Gilberto. *Estoque brasileiro de capital segundo sua origem*. Rio de Janeiro, s. e. 1995.

SCHWARTZMAN, Simon. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: DIFEL, 1975.

Os fundamentos jurídicos e filosóficos da paz: uma leitura de “*À paz perpétua: um projeto filosófico*” de Kant

Delamar José Volpato Dutra
UFSC/CNPq

J’ai vu quelque chose du projet de M. de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d’un cimetière avec ces mots: *pax perpetua*; car les morts ne batent point, mais les vivants sont d’une autre humeur, et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux.¹

Resumo: O estudo visa a mostrar que o texto de Kant sobre a paz contém teses estritamente jusfilosóficas, mescladas com teses políticas e fatos da história, bem como remetendo a teses de filosofia da história. Além disso, pode-se encontrar até considerações pragmáticas, segundo as quais o comércio contribuiria para paz. O objetivo será apresentar as bases propriamente jusfilosóficas do tratamento da paz por parte de Kant, bem como algumas considerações de filosofia da história.

Palavras-chave: Kant. Paz. Direito. Filosofia da história.

Abstract: The study seeks to show that the text of Kant about the peace contains strictly philosophical theses, mixed with political theses and with historical facts of his time. Considerations coming from

¹ LEIBNIZ, G.H. Lettre a Jean-Léonor le Gallois. Apud WISMANN, Heinz. Notes. In: KANT, I. *Oeuvres Philosophiques*. (ed. F. Alquié; Pléiade; v. III). Paris: Gallimard, 1986. p. 1396. Kant relembra, no frontispício de seu texto, que a inscrição que dá título ao seu opúsculo estava posta numa taberna holandesa, sobre a pintura de um cemitério, manifestação clara da sátira aí apresentada. Porém, foi d’Alembert em seu *Éloge de l’abbé de Saint-Pierre* que atribui essa inscrição a um comerciante holandês [cfr. WISMANN, Heinz. Notes. In: KANT, I. *Oeuvres Philosophiques*. (ed. F. Alquié; Pléiade; v. III). Paris: Gallimard, 1986. p. 1396]. Se a questão da paz interessa aos homens em geral ou aos governantes ou aos filósofos Kant deixa de lado. Podemos, contudo, acrescentar que essa questão é do maior interesse para tantos quantos ainda não jazem sob a paz de um cemitério.

philosophy of the history are also important for the Kant's main thesis about perpetual peace. Besides, we can find pragmatic considerations according to which the trade would contribute to peace. The objective will be to present the philosophical bases properly as well some considerations of philosophy of the history.

Key-Words: Kant. Peace. Right. Philosophy of the history.

I. Considerações iniciais

Uma reflexão de caráter mais amplo e mesmo filosófica no âmbito do direito internacional público pode ser considerada tão relevante quanto o esclarecimento, bem como a explicitação de questões técnicas e específicas de tratados e de normas mais específicos. Parece que o trabalho do doutrinador nesse campo do direito, mais do que em outros, é sumamente importante, posto que o Direito Internacional está, ainda - podemos dizê-lo sem risco de exagero - em fase de gestação. Justamente por isso - se tal hipótese for correta - as reflexões de caráter mais amplo são sumamente importantes, já que uma das tarefas fundamentais quando do surgimento de um novo ramo do direito é o esclarecimento dos princípios daquela área. Acreditamos que refletir sobre o escrito de Kant pode ajudar nessa tarefa, principalmente com relação a um tema tão importante quanto a paz.

A busca da paz, na ordem do Direito Internacional Público, constitui-se num dos seus principais objetivos, bem como no seu aspecto mais fundamental. Isso se deve ao fato que a própria noção de direito implica, precisamente, a regulamentação das relações humanas a partir de princípios, cuja raiz remete à eliminação da violência como forma de regular a ação humana. Assim, a obra de Kant sobre a paz pode ser lida na perspectiva de uma reflexão, suficientemente profunda, dos fundamentos filosóficos de uma tal tarefa.

Esta obra foi publicada em outubro de 1795, tendo como motivação externa um tratado de paz, o Tratado de Basiléia, assinado entre a Prússia e a França em 5 de abril de 1795. Pode-se dizer, desse tratado, que

revestiu-se de elevado valor simbólico, pois foi nele que a revolucionária república francesa foi pela primeira vez

reconhecida na sua forma jurídica e nos seus limites territoriais por uma potência monárquica. Com esse tratado a Revolução Francesa, um acontecimento relevante em termos de história universal, se viu aceita pelas potências antigas nos termos do Direito das Gentes e, implicitamente, também sancionada nos termos do Direito Constitucional. Uma monarquia esclarecida buscava o equilíbrio com a república revolucionária.²

Ora, o ponto básico é que, por meio dos acontecimentos revolucionários na França, os Direitos Humanos tinham se tornado móvel da história, vindo a se instituir como forma política e jurídica. Dessa forma, a intenção do escrito de Kant pode ser lida, precisamente, no que ele tem de propriamente filosófico, a saber, os fundamentos de uma paz duradoura, cuja perpetuidade se adequa aos vivos e não tão somente ao grande cemitério que poderia vir a ser a humanidade com uma guerra planetária.

O escrito de Kant contém teses estritamente jusfilosóficas, mescladas com teses políticas e de fatos da história, mas, também, de filosofia da história. Além disso, podemos encontrar até considerações pragmáticas, próprias de autores como Montesquieu, segundo o qual “o comércio afasta os preconceitos destruidores, e é quase uma regra geral que, onde quer que haja costumes amenos, exista comércio e, onde quer que haja comércio, existam costumes amenos”³. Nosso objetivo será apresentar as bases propriamente jusfilosóficas do tratamento da paz por parte de Kant, bem como algumas considerações de filosofia da história. O tratamento dessas questões remete a teses metafísicas que embasam o projeto de Kant. Tais fundamentos metafísicos remetem, por sua vez, a um tratamento do homem e ao modo como pensamos que ele se constitua mais propriamente.

O texto de Kant está dividido em duas **secções**. Contém, ainda, dois **suplementos** e um **apêndice**. A primeira secção contém os artigos

² GERHARDT, Volker. Uma teoria crítica da política: sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institut/ICBA, 1997. p. 41.

³ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Do espírito das leis*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. Livro 20^o, cap. 1.

preliminares para a paz perpétua e a segunda secção os definitivos. Os suplementos visam a oferecer uma garantia para a paz; o primeiro é uma tese de filosofia da história e o segundo um artigo secreto⁴. O apêndice discute a harmonia/discrepância entre moral e política no tratamento dessa questão. Quando Kant fala da moral ele, normalmente, está se referindo à parte filosófica de seu sistema, determinada por uma consideração a priori da questão e, portanto, por uma consideração dos fundamentos. Já no que concerne à política, ela remete ao tratamento empírico das questões, ao menos ao tratamento de uma questão a partir de uma consideração mais concreta da história do modo como o homem produziu-se em sua humanidade ao longo do tempo.

O que nós procuramos é destacar a parte filosófica ou jusfilosófica do tratamento da questão da paz de outras considerações que vêm a estas fundidas. Por conseqüência, buscaremos destacar a parte filosófica daquela que contém determinações empíricas. Essa consideração é importante, pois a obra de Kant em questão é perpassada por uma fissura que divide, de forma tênue, o plano estrito da filosofia do direito daquele da filosofia da história, o qual vem explicitamente tratado na segunda parte de sua obra.

II. Condições preliminares para a paz

O conjunto da obra aqui analisada, em especial em seus artigos preliminares e definitivos, desdobra o princípio kantiano do direito - o qual pode ser lido como uma formulação especializada do imperativo categórico – nos planos do direito constitucional, do direito das gentes e do direito cosmopolita. A paz liga-se a seis condições negativas e a três condições positivas. As condições preliminares versam sobre o fim do estado bélico e os definitivos sobre a manutenção duradoura da paz. As condições negativas são aquelas para que o tratado de paz possa ser feito. Apesar de não excluir a guerra, essas condições proíbem atos que estejam em contradição com a idéia de uma comunidade jurídica e com uma comunidade pacífica de povos livres. Elas criam as bases para que a paz possa começar.

⁴ O artigo secreto versa sobre a liberdade de pensamento e sobre a liberdade de expressá-los. Um estado ilustrado deve dar essa liberdade principalmente aos filósofos. Podemos dizer que isso configura o princípio da publicidade das proposições.

Eis os artigos preliminares elencados por Kant⁵ e o que eles estão proibindo:

ARTIGOS	PROIBIÇÃO
“1. ‘Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura’”.	do acordo de paz apenas condicionado
“2. ‘Nenhum estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação’”.	da destruição da soberania estatal
“3. ‘Os exércitos permanentes (<i>miles perpetuus</i>) devem, com o tempo, desaparecer totalmente’”.	da existência de exércitos permanentes
“4. ‘Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior’”.	do endividamento com relação a conflitos externos
“5. ‘Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado’”.	de intervenções violentas
“6. ‘Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades	de um modo desleal de fazer a guerra

Poderia parecer que tais artigos são derivados da experiência, ou seja, que tais artigos não surgiriam, por via analítica, de princípios de direito, mas como objeções da razão à práxis política dominante, de tal

⁵ Cfr. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 4-15.

forma que, assim, estaria em primeiro lugar a dimensão pragmática da política e não a jusfilosófica. Porém, pode-se defender que tais artigos foram, na verdade, extraídos do princípio do direito e da não lesão, remetendo, em linguagem kantiana, a uma lei racional a priori. Nesse sentido, os seis artigos preliminares estão interligados pelos conceitos de *direito, soberania, lesão e pessoa jurídica*.

A soberania é a autodeterminação de uma sociedade, segundo sua própria vontade, ou, segundo Kant, “uma sociedade de homens sobre a qual mais ninguém a não ser ele próprio tem que mandar e dispor”⁶. Isso implica reconhecer o Estado como pessoa moral, cuja dignidade reside exatamente na sua liberdade ou autodeterminação, a qual não pode servir simplesmente de meio, mas deve sempre ser tratado como fim em si mesmo. Dessa forma, um tratado de paz autêntico, pressupõe o recíproco reconhecimento dessa soberania. Assim, um tratado de paz condicional é uma autocontradição na vontade dos contratantes, usando do parceiro como meio para fins políticos, não respeitando a sua pessoa moral. Portanto, o **primeiro artigo** proíbe a *reservatio mentalis* sobre velhas pretensões a que, devido às desgraças e à fraqueza da guerra, nenhuma das partes faz referência, mas mantém a perversa intenção de no futuro aproveitar a primeira oportunidade para levar a cabo tais pretensões. Segundo Kant isso pertence à casuística jesuítica. Do conceito de soberania resulta, ademais, por via analítica, o **segundo artigo**. Pois, algo que a partir de seu próprio conceito só pode dispor de si mesmo, não pode tornar-se objeto da disposição de terceiros. Logo, não pode ser comprado, doado ou trocado.

Os exércitos permanentes devem ser abolidos⁷, “pois ameaçam incessantemente os outros estados”⁸. Ora, no conceito de ameaça está contido o de lesão. Assim, quando um estado transforma-se numa *potentia tremenda*, pode se assumir que, justamente porque pode, também quererá oprimir. Isso poderia dar direito de ataque ao conjunto dos menos fortes, sem ofensa prévia, mas em nome da prevenção. No

⁶ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 6.

⁷ Dando razão a Kant ou não, os historiadores observam que, durante o obsolutismo, os exércitos eram enormes. No caso da Prússia equivalia a um soldado por cada vinte e seis habitantes. Se assim fosse, hoje, os EUA deveriam contar com um exército de dez milhões de pessoas.

⁸ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 8.

entanto, embora plausível, uma tal máxima não passaria pelo critério da publicidade, sendo, dessa forma proibida⁹. É inegável, contudo, que isso criaria instabilidade. Pois bem, um estado torna-se uma *potentia tremenda*, seja pelo aumento de seu território, seja pela escalada armamentista. O **terceiro artigo** dirige-se contra a segunda possibilidade, ao passo que o segundo à primeira possibilidade. Além do mais, moralmente, para alguém se pôr o risco de ser morto ou matar implicaria um uso dos homens como máquinas ou instrumentos a serviço de um Estado o que feriria a dignidade de nossa própria pessoa no direito de humanidade.

O **quarto artigo** proíbe a emissão de dívida pública para fins belicosos, pois isso também transformaria o Estado numa *potentia tremenda*, que ameaça os outros Estados com a guerra, lesando-os. Do conceito de soberania podemos deduzir, também, por via analítica o **quinto artigo**, ou seja, a proibição de se imiscuir nos negócios de outros Estados.

Por fim, no **sexto artigo** parece estar mais em questão a moral do que o direito. Porém, se dois Estados forem soberanos o que deverá reger as suas condutas será a reciprocidade e não a subordinação. Isso exclui uma guerra punitiva, bem como uma guerra de extermínio. No dizer de Kant, tem que haver, em uma guerra, um mínimo de confiança no inimigo para que possa ser estatuída a paz posteriormente.

Kant observa que os artigos 1, 5 e 6 devem ser obedecidos imediatamente. Ao passo que os artigos 2, 3 e 4 devem levar em consideração as condições de sua aplicação, contendo uma autorização para adiar a sua execução, para que as tratativas não sejam feitas de um modo apressado. Porém, essa flexibilização da aplicação da norma não pode ser *ad calendas graecas*, como costumava prometer Augusto. Esse conceito de uma *lei permissiva* da razão põe problemas para a teoria de Kant, pois as leis contêm uma necessidade prática objetiva da razão, ao passo que as leis permissivas contêm uma contingência prática. Estas seriam uma contradição, pois a lei permissiva conteria uma obrigação a uma ação a que não se estaria obrigado. Para resolver esse problema Kant distingue o objeto de ambas as leis. Assim, a lei permissiva se refere unicamente ao modo de aquisição futura de um

⁹ Cfr. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 104-5.

direito; já, o levantamento da proibição [a permissão] refere-se à posse presente, a qual poderia persistir por algum tempo. A permissão não se refere a atos futuros, mas apenas ao resultado de atos já praticados. A proibição afeta apenas o modo de aquisição, que não deve valer para o futuro, mas não a posse, a qual é válida juridicamente mesmo quando foi adquirida de forma putativa¹⁰.

III. Os três artigos definitivos para a paz

Os artigos preliminares criam uma paz provisória, mas não detalham no que consiste um estado de paz internacional. Kant parte, agora, do conceito de lesão, o qual, num estado de natureza, potencialmente beligerante, é constantemente uma ameaça para o indivíduo, deixando o mesmo despido de qualquer segurança. A partir dessa consideração, Kant cita o postulado que subjaz a todos os artigos: “todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil”¹¹. Nesse particular, Kant distingue:

1. *ius civitatis*, ou direito político, que trata dos direitos dos homens em um povo;
2. *ius gentium*, ou direito das gentes, que trata da relação entre Estados;
3. *ius cosmopoliticum*, ou direito cosmopolita, que trata da relação dos homens com os Estados dos quais eles não são cidadãos.

Para cada uma dessas constituições Kant dedicará um artigo definitivo, o qual contém um princípio jurídico para cada nível de relações.

O **primeiro artigo** reza: “a constituição civil em dado Estado deve ser republicana.”¹² Aqui Kant parece abandonar a sua argumentação estritamente jusfilosófica. Ele parece se deter em uma fundamentação teleológica ou pragmática. Este tem sido na verdade o artigo mais discutido do tratado de Kant.

¹⁰ Esse é o caso da posse antes do estado natural e que a pessoa pensa ser de fato sua propriedade após o estabelecimento da sociedade civil. Porém, antes do estabelecimento da sociedade civil não havia direito algum. Porém, por ter a posse sido feita de forma putativa, ou seja, imaginado ser efetiva, esse direito tem, agora, que ser mantido, embora o modo de aquisição possa ser variável e postergável.

¹¹ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. [Nota] B 18.

¹² KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 18.

Do ponto de vista da filosofia do direito procede a idéia de que o republicanismo se baseia na idéia do direito. Enquanto idéia dos princípios de uma comunidade jurídica de seres livres, ela representa a norma de todo o direito público. O *ius civitatis* na esfera intra-estatal e o *ius gentium* na esfera interestatal são desdobramentos desse mesmo princípio. Assim, liberdade e igualdade subjazem também ao direito das gentes. Logo, uma constituição republicana por ser constituída pelo princípio do direito, respeita-o internamente e haverá de respeitá-lo também na esfera interestatal; ao passo que a constituição despótica, ao negar o princípio do direito dentro do próprio Estado negará tal princípio na política externa também. No dizer de Kant, fora da república só encontramos guerras permanentes. Em obras posteriores, como a *Doutrina do direito*, Kant se aterá a uma argumentação puramente jurídica. Assim, agora, o fundamento da constituição ideal passa a ser o respeito ao cidadão como fim em si mesmo, que por isso deve ser o legislador livre e igual no Estado.

Kant pretende distinguir a democracia da república.¹³ Para tal, ele classifica o Estado segundo a *diferença das pessoas* - ou seja, a forma da soberania [*forma imperii*] - que possuem o supremo poder do Estado ou segundo o *modo de governar* - ou seja, a forma de governo [*forma regiminis*]. No primeiro caso, encontramos a autocracia, a aristocracia e a democracia. Já, no segundo caso temos uma constituição despótica ou republicana.¹⁴ O que caracteriza a república, para Kant, é a separação do poder executivo e legislativo.

Com relação à parte empírico-pragmática, Kant empenha-se em provar que a tendência à disposição para a guerra seria, provavelmente, menor em um Estado republicano. Como não poderia ser de outro modo, nessa constituição se exige o consentimento dos cidadãos se se deve ou não fazer a guerra. Ora, segundo Kant, numa tal circunstância, os cidadãos têm que pensar muito bem antes de começar uma guerra,

¹³ Cfr. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 24s.

¹⁴ A democracia popular é para Kant um caso de forma de governo despótica; o conceito de soberania popular é, para ele, uma expressão absurda [cfr. RABOSSI, Eduardo. Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institut/ICBA, 1997. p. 187. Ela é despótica porque não distingue o poder executivo do legislativo.

pois, em um jogo tão maligno, teriam que arcar com todos os sofrimentos da mesma, bem como uma amarga paz depois da guerra, com um país destruído e dívidas para pagar. Ora, quando a constituição não transforma o súdito em cidadão e este não decide pela guerra, acaba que os que decidem por ela não arcam com os seus prejuízos, podendo decidi-la como uma sorte de jogo por causas insignificantes.

Nesse artigo Kant presta um tributo à revolução francesa, apesar da sua recusa a um direito de revolução. Porém, essa constatação feita, nesse artigo, não é normativa; em todo caso, é analítica, embora se fundamente na premissa de que o cidadão-proprietário seja contrário à guerra porque ele pode perder as suas posses. Este cidadão que se ocupa com os seus negócios econômicos privados não se interessaria pela guerra ou pela violência na política externa, como já vislumbrara Montesquieu. O importante, contudo, é que, apesar das próprias considerações de Kant, “tendo como seu centro o assentimento dos cidadãos, o conceito kantiano de república corresponde à compreensão atual da democracia de matriz liberal-democrática.”¹⁵ Se tomarmos dados estatísticos, veremos que é difícil encontrar guerras entre democracias, mas as democracias guerrearam com as não-democracias.¹⁶ Além disso, e contrariamente ao que afirma Kant, o acesso privilegiado de grupos particulares de interesse ao monopólio legítimo da violência do sistema político, que caracteriza as democracias ocidentais, não pode ser compreendido como um resíduo. Assim, muitas vezes, aqueles que têm que suportar o peso da guerra não participam da decisão e aqueles que tomam a decisão não sofrem com as suas conseqüências.¹⁷ Por isso, para que o teorema de Kant produzisse os seus efeitos far-se-ia necessário uma distribuição igual do ônus da guerra entre todos os cidadãos. Somente quem é diretamente atingido volta-se contra a guerra; ou seja, quem “for obrigado a combater pes-

¹⁵ CZEMPIEL, Ernst-Otto. O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997. p. 122.

¹⁶ Cfr. CZEMPIEL, Ernst-Otto. O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997. p. 122.

¹⁷ Cfr. CZEMPIEL, Ernst-Otto. O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997. p. 127-8.

*soalmente, custear a guerra a partir de suas próprias posses, reparar penosamente as devastações e por fim, assumir um ônus de dívida”*¹⁸.

Por essas razões, o argumento pragmático de Kant parece contestável. Além do mais, todos os pontos críticos de Kant contra o utilitarismo e eudemonismo podem ser aplicados aqui, já que o conceito de felicidade é indeterminado, ou seja, um ideal da imaginação, segundo a terminologia da *Fundamentação*. Isso implica afirmar que, algumas pessoas poderiam considerar a guerra como promotora da sua felicidade [*dulce bellum inexpertis*].

Desta forma, a doutrina kantiana perde o eu foro *a priori* e recorre, para além de uma metafísica pura dos costumes, à antropologia e à doutrina da felicidade. Poder-se-ia responder que a presente obra em análise é uma obra de política e não estritamente jusfilosófica. Isso ficaria provado pelo o estudo das leis permissivas, levando-nos à conclusão que a política estabelece a mediação entre os princípios categóricos do direito e a realidade. Na verdade, a presente consideração parece se aproximar mais das teses sobre a filosofia da história, na medida em que tem pressupostos sobre o ser do homem e seus interesses na história. Além disso, a forma republicana de governo parece evidenciar um sentido que se realiza na história, apesar de, na época, só a jovem república francesa atender a tal critério e apesar, também, da negação do direito de revolução por parte de Kant.

O **segundo artigo** afirma: “o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de estados livres”¹⁹. O ponto de partida de Kant, como já vimos, é o teorema do estado natural e o conceito de lesão. As relações entre os países são equiparadas ao estado natural civil, implicando, entre os Estados uma constante lesão recíproca ou, ao menos, a sua possibilidade. Por isso, em busca de segurança, os Estados passam a exigir uns dos outros que seja acordado uma constituição ao estilo da constituição civil. Os Estados, vitimados pela maldade que re-

¹⁸ CZEMPIEL, Ernst-Otto. O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institut/ICBA, 1997. p. 133.

¹⁹ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 29.

side no homem, manifestada no estado de guerra permanente, são levados por um cálculo do interesse ilustrado à formação de uma federação, ou seja, a um *pactum pacis*, que procuraria por fim a todas as guerras para sempre. Essa federação livre de Estados não visaria à acumulação de poder, mas à preservação da paz de um Estado para si mesmo e para os outros. Aqui encontra o seu lugar o próprio o direito das gentes.

Estamos, novamente neste artigo, sob o pano de fundo da filosofia da história em Kant. Numa tal consideração, os Estados não são mais coagidos à paz ou ao que quer que seja, por outros Estados, - já que dispõem de uma constituição civil interna - mas por inúmeras guerras que os coagem a desistirem de sua liberdade selvagem. Sob o ponto de vista do método, as teses da filosofia da história recorrem a um elemento externo ao direito e à política, ou seja, à natureza em um sentido bem específico neste caso. Na verdade, Kant pensa que os homens, se agissem de acordo com a razão, buscariam estabelecer leis coativas públicas como forma de evitar a guerra e buscar segurança. Mas, considerando que os homens podem, também, rejeitar em hipótese o que é válido em tese, então não resta outro caminho para evitar a torrente da propensão para a injustiça, senão uma federação antagonônica à guerra, ou seja, Kant aqui estatui, segundo os princípios que ele defende para o campo político, uma federação de povos com função negativa, a saber, evitar a guerra. Dessa forma, no lugar de uma república mundial que viria a interferir na ordem interna de cada país membro, ela não visaria à legislação e administração do direito nem para seus membros, sendo, portanto, um estado mundial ao estilo guarda-noturno, um estado mundial extremamente mínimo.

A nosso ver, não significa que na argumentação de Kant não haja uma consideração jurídica. De fato há. É um dever racional promover a paz. O que é destacado, no momento, é a força artilosa da natureza interferindo nos acontecimentos e coagindo os homens a fazerem o que eles racionalmente devem fazer, mas não fazem.

No **terceiro artigo** encontramos que “o *direito cosmopolita* deve se limitar às condições da *hospitalidade* universal.”²⁰ “Hospi-

²⁰ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 40.

talidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro.”²¹ Trata-se de um direito de visita em função do direito de propriedade comum da terra, a qual, sendo redonda, leva os homens a não poderem se estender ao infinito, tendo, por fim, que se suportarem uns aos outros. Ora, esse direito cosmopolita à hospitalidade é, sem dúvida, um dos complementos necessários da paz. Parece plausível pensar que a hostilidade para com os visitantes cria condições propícias a mal entendidos e, finalmente, à revolta e à guerra.

Finalmente, podemos resumir a parte sistemática da filosofia do direito de Kant da seguinte maneira:²²

FILOSOFIA DO DIREITO	FILOSOFIA POLÍTICA	FILOSOFIA DA HISTÓRIA
Artigos preliminares	Leis permissivas	—
Primeiro artigo definitivo República	Forma de soberania e forma de governo	Propensão à paz
Segundo artigo definitivo República mundial	O povo esclarecido Federação	Intenção da natureza
Terceiro artigo definitivo Hospitalidade	—	—

IV. Considerações finais

Ao lado das idéias do Abbé de Saint-Pierre ou das idéias de Rousseau, o esboço kantiano de uma federação de povos é, certamente, uma das fontes da posterior criação da Liga das Nações e da ONU.

²¹ KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. B 40.

²² CAVALLAR, Geog. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua. In: ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997. p. 94.

Trata-se de construir um argumento que leve os Estados a não buscarem na guerra um modo legítimo de resolver conflitos e tal argumento deve, necessariamente, enfatizar as obrigações morais dos Estados.

O projeto é uma peça-chave de filosofia política, jurídica e social e é uma contribuição fundamental às condições que sustentam uma ordem internacional adequada desde esse ponto de vista. Assim, por exemplo, os artigos preliminares são condições fáticas para que a paz perpétua seja possível e, hoje, são moeda corrente no direito internacional: a boa fé nas relações internacionais [art. 1], a independência, igualdade e autonomia dos Estados [art. 2 e 5], o princípio da não intervenção [art. 5] e do desarmamento [art. 3 e 4]. O art. 6 estatui mesmo condições humanitárias para que possa haver confiança em uma paz futura. Esses artigos restringem a ação dos Estados no que diz respeito às práticas que afetam a possibilidade da paz.

O projeto kantiano pode ser assim resumido:

1. a paz não é um estado natural, mas artificial, portanto, deve ser instaurado;
2. um tratado põe fim a uma guerra, porém não elimina a situação de guerra; o objetivo é eliminar essa situação e substituí-la pela de paz;
3. ao instituir a sociedade civil, os homens eliminam a guerra entre eles próprios; isto é tornado possível pelo direito;
4. a constituição civil deve ser republicana, ou seja, deve assegurar os princípios da liberdade e igualdade;
5. o Estado é uma pessoa moral e como a razão condena a guerra é um dever do Estado buscar a paz;
6. a garantia para a paz é fornecida pelos conceitos de sociabilidade insociável e natureza, tais quais estes são compreendidos pela filosofia da história kantiana. Esses conceitos, juntamente com as relações comerciais que os homens estabelecem, levam os mesmos a relações harmoniosas, inclusive contra a sua vontade;
7. a idéia de uma comunidade pacífica não é de índole filantrópica, mas jurídica;
8. ainda que a paz seja garantida por um plano secreto da natureza, assim como podemos ler em sua filosofia da história, essa garantia não permite assegurar, no futuro, completamente, a paz, a qual, como fim, constitui, portanto, um dever moral. Isso significa estatuir a

obrigação de construir a paz e não esperar que o próprio jogo da guerra, da ameaça e do conceito de lesão, realizem, por si sós, a paz tão esperada para toda a eternidade.

Bibliografia

ACCIOLY, Hildebrando, SILVA, G. E. do Nascimento e. *Manual de direito internacional público*. 13. ed., São Paulo: Saraiva, 1998.

APEL, Karl-Otto. El “Proyecto filosófico para la paz perpetua” de Kant como cuasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítico-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-transcendental. In: GUZMÁN, Vicent Martínez. *Kant: la paz perpetua doscientos años después*. Valencia: Nau Llibres, 1997. p. 7-33.

DOYLE, Michael W. Liberalism and International Relations. In: BEINER, Ronald, BOOTH, William James [eds.]. *Kant & Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. Yale: Yale University Press, 1993. p. 173-203.

HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. [Trad. Jean-Christophe Merle (revisada pelo autor): Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne]. Paris: Cerf, 1993.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Trad. A. Morão). Lisboa: E. 70, 1988.

_____. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. de Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Oeuvres Philosophiques*. (ed. F. Alquié; Pléiade; v. III). Paris: Gallimard, 1986.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Do espírito das leis*. [Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues: De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MULHOLLAND, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1989.

ROHDEN, Valério [coord.]. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997. p. 39-57.

_____. *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, 1997.

Existência, jogo e pensamento¹

Glória Maria Ferreira Ribeiro
Departamento de Filosofia da UFSJ

Resumo: Para Heidegger, a existência humana caracteriza-se pela estrutura ser-no-mundo. Mundo traduz as próprias possibilidades de ser que caracterizam o homem em sua humanidade. Quais sejam: possibilidade de ser-com-os-outros que possuem o mesmo modo de ser que ele; de ser-junto-as-coisas, que não possuem o mesmo modo de ser que o homem; e, ser-em-função-de si- mesmo – sendo que esse “si mesmo” caracteriza-se pelo fato de o homem ter sempre que realizar as suas possibilidades de ser; o que equivale a dizer que, ser-em-função-de-si mesmo é ser um projeto lançado no mundo. A partir dessa compreensão de existência, não existe uma separação entre homem e mundo. O homem só existe à medida que realiza as suas possibilidades de ser, que se traduzem no próprio mundo no qual ele se encontra lançado. Por seu lado, o mundo só poderá ganhar consistência à medida que for realizado no ato e como um ato de ser do homem. Dentro dessa perspectiva, cada época da história do homem se apresenta como um modo possível de essa existência se realizar. Cada uma dessas realizações da existência se mostra como uma partida que o homem disputa no jogo desde o qual se constitui a sua existência. Compreender a estrutura desse jogo e a partida que, hoje, nós disputamos é o que nos interessa nesse artigo.

Palavras- chave: Existência. Jogo. Pensamento.

Abstract: For Heidegger, human existence is characterized by the structure being-in-the-world. The world translates its own possibilities of being that characterizes the man in his humanity. These are: the possibility of being-with-others that have the same way of being; the

¹ O presente artigo é constituído em parte pelos meus estudos da época de doutoramento e, parte pelos estudos oriundos das minhas orientações como tutora do Grupo PET do curso de Filosofia.

possibility of being-with-the-things, that do not have the same way of being as the man; and the possibility of being-for-himself that is to be a project in the world. From this comprehension of existence, there is no separation between men and world. Men just exists as he accomplishes him possibilities of being, that are translated in the world in which he is inserted. The world can only be consistent in the act and as an act of men. In this perspective, each period of history of men is presented as a possibility for this existence to come true. Each one of these accomplishments in the existence is a game round, from which men's existence is constituted. Understanding the structure of this game and the round that we dispute today is what interests us in this article.

Key words: Existence. Game. Thought

I – Considerações iniciais ou o pensamento que calcula.

Num discurso proferido no ano de 1959, por ocasião da comemoração do aniversário de cem anos da morte do compositor Conradin Kreutzer, Heidegger põe em questão a natureza calculante do pensamento técnico-científico, que ainda hoje, no começo do século XXI, caracteriza a partida que disputamos em nossa existência. Mas, em que consiste esse tipo de pensamento?

Segundo Heidegger, esse tipo de pensamento ganha sua força de manifestação na Idade Moderna, que é inaugurada com a compreensão que Descartes tem de ciência e do lugar ocupado pelo homem. Nessa compreensão de Descartes, homem e mundo se mostram como duas substâncias distintas, respectivamente, uma *res cogitans* e uma *res extensas*. Sendo assim compreendidos, pelo pensamento cartesiano, homem e mundo possuem existências distintas. Independentes um do outro. O homem, a *res cogitans*, se mostra como um tipo de *res* que possui o poder de re-apresentar o mundo (*res extensas*) para si mesmo através das idéias que constituía o “corpo” do seu pensamento - ou melhor, para Descartes, as idéias são, em primeiro lugar *uma realidade como ato do pensamento subjetivo ou mental*, e, em segundo lugar, *uma realidade objetiva, enquanto ela*

representa um objeto (nesse sentido, as idéias para Descartes são “quadros” ou “imagens” das coisas). Desde essa compreensão de homem e de mundo, esse se torna algo que pode ser re-apresentado para o pensamento a partir das próprias “condições” desse mesmo pensamento. Sendo assim, as idéias permitem que o homem (o sujeito) se torne imediatamente ciente de seu próprio pensamento através da percepção das idéias. O mundo, ao se converter em uma representação do pensamento (ou seja, em um quadro ou imagem das coisas) vê-se reduzido às próprias condições que o sujeito tem de apreendê-lo. O mundo torna-se assim, de imediato, um modo de o sujeito ter certeza de si mesmo. O mundo torna-se um objeto para o sujeito: aquilo que, ao se contrapor ao sujeito é, por esse mesmo sujeito, apreendido como algo evidente (já que esse objeto traduz as condições do próprio pensamento que o apreende) e distinto (já que a percepção desse objeto, a um só tempo, concede a ciência imediata desse mesmo pensamento que o apreende, e, mostra o próprio objeto, como um “outro” à medida que o representa como um quadro ou imagem das coisas). O que podemos apreender dessa relação entre sujeito e objeto é que ela (essa relação) se caracteriza como um jogo de apoderamento – no qual está sempre em pauta: a certeza, a evidência e a distinção. Ora, é a partir dessa concepção de homem e de mundo, possibilitada pelo pensamento cartesiano, que a ciência da Idade Moderna irá determinar-se; ciência que, por seu lado, irá abrir as portas para o nosso atual desenvolvimento tecnológico.

Pois bem, Heidegger critica o modo como, a ciência moderna e o pensamento tecnológico, esquecem o que existe de fundamental na existência do homem. Ora, o que se tem esquecido é que esses modos, Moderno e Contemporâneo, de o homem compreender a si mesmo e ao seu mundo, nada mais são que uma possibilidade de esse mesmo homem realizar a sua existência sobre a terra. A ciência e a tecnologia tornaram “fortes” demais e, parecem outorgar-se o direito de reinar como a única possibilidade de existência do homem.

Para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas do mundo técnico são hoje imprescindíveis, para uns em maior e para outros em menor grau. Seria insensato investira às cegas contra o mundo técnico. (...) Estamos

dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos da tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos.²

A ciência e a tecnologia descrevem o modo como nós nos relacionamos com o mundo a nossa volta; o modo como vemo-nos enredados no discurso técnico-científico. As novidades sobre esse mundo nos invadem cotidianamente; fazendo com que tudo se torne público. Ouvimos e passamos adiante as notícias sobre tudo. Isso porque esse mesmo mundo técnico-científico facilita cada vez mais o acesso às informações – atualmente internet franqueia as portas do conhecimento e da comunicação de tal forma, que tudo parece ser acessível a todos (mesmo aqueles que não possuem computadores - ou acesso à internet e ao seu mundo virtual - vivem sob o seu estigma). O desenvolvimento do conhecimento do homem parece ilimitado, como ilimitado parece o seu acesso às informações veiculadas pelo universo virtual. Esse caráter público que caracteriza a nossa existência cotidiana, e, que tão bem se encontra expresso nesse nosso mundo contemporâneo faz com que, essa mesma ciência e tecnologia, se tornem extremamente fortes. Força que reside na capacidade desse discurso cotidiano (esse falatório) levar e passar adiante as novidades e descobertas desse mundo tecnológico, fazendo com que ele se mostre como o único modo de o homem habitar sobre a terra. Força que, contudo, faz irromper do seu cerne a sua maior fraqueza. Isso porque esse mesmo discurso acaba por se esvaziar, ocasionando a quebra do seu próprio sentido. Ou seja, esse mesmo discurso que nos apresenta o desenvolvimento e a eficácia da ciência e da tecnologia, igualmente, nos apresenta os seus limites. Como por exemplo, a impossibilidade de essa ciência e tecnologia preverem todas as conseqüências do seu desenvolvimento desenfreado (hoje em dia sofremos o efeito dessa impossibilidade na forma do chamado “aquecimento global”). Contudo, esse modo de o discurso cotidiano (o falatório) operar é uma característica da existência humana, e, nada possui de pejorativo. Por isso Heidegger nos fala que é preciso

² HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, pg 23.

“demorarmo-nos junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora” (...) ³ É preciso meditar sobre esse modo de ser da ciência e da tecnologia para que possamos, então, devolver-lhes a medida própria de seu ser. Não se trata, portanto, de simplesmente dizer não a esses modos de ser. Trata-se antes, de lhes dizer um sim e um não. Segundo Heidegger:

Se, no entanto, dissermos desta maneira, simultaneamente ‘sim’ e ‘não’ aos objetos técnicos, não se tornará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta? Muito pelo contrário. A nossa relação torna-se maravilhosamente simples e tranqüila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é, deixamo-lo repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem delas próprias de algo superior. Gostaria de designar essa atitude do sim e do não, simultâneos em relação ao mundo técnico, com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*. ⁴

II – O pensamento que medita.

Como podemos observar o pensamento que calcula, o pensamento técnico-científico, se mostra como uma expressão da própria existência. Por isso, no desenvolvimento da sua questão Heidegger coloca ao lado desse pensamento que calcula, outro, de natureza diversa, mas igualmente legítimo e necessário, a que chama de “pensamento que medita”. Segundo ele:

... O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça. ⁵

³ Idem, p. 14.

⁴ Idem, p. 24.

⁵ Idem, p. 14.

Mas como compreender esse tipo de pensamento? Talvez um exemplo nos auxilie. Há alguns anos atrás a televisão mostrava o efeito que as chuvas haviam causado em diferentes regiões do país. No interior do nordeste, o repórter entrevistava um lavrador para quem as chuvas havia beneficiado o plantio e a colheita do feijão. O lavrador comemorava a fatura trazida pelas chuvas. Emocionado, dizia ao repórter que tendo o feijão, ele possuía tudo. O feijão era tudo o que importava para ele. Do outro lado do país, os jornalistas entrevistavam outro lavrador para quem, as mesmas chuvas, haviam estragado a colheita. Desesperado, o homem dizia que não possuía mais motivos para viver. Havia perdido tudo com as chuvas. Os grãos estavam encharcados e apodreciam nos silos. Agora, ele não tinha mais porque levantar antes do nascer do sol, para lavar os campos e distribuir as sementes nos sulcos que rasgam a terra. Sem a colheita o lavrador não tinha como dar de comer aos filhos, não tinha como manter a sua propriedade. Sem a colheita ele estava na iminência de perder a si mesmo e o seu mundo. Ouvindo esses relatos, compreendemos o que estava realmente em jogo para esses homens. Mais do que uma simples colheita, o que estava em questão era o sentido de uma existência. Ser lavrador consiste em plantar e colher o fruto da terra. A maturação da semente significa a maturação do seu próprio ser. Ou seja, no ato de ser lavrador está implícito a obediência à terra, a concentração e a espera do tempo certo para plantar e colher o fruto e, nessa colheita, se recolher no mais íntimo do seu ser. Comemorar uma boa safra significa, assim, co-memorar o tempo certo no qual se originam, tanto o ser lavrador como o mundo do plantio.

Pois bem, o pensamento que medita é aquele que, tal como o homem que lida com a terra, se põe na atenção do instante no qual, tanto o homem como o as coisas que o circundam, vêm à tona. É o pensamento que co-memora a origem do mundo - do ser dos homens e das coisas. Tal comemoração tem aqui o sentido de um rememorar com, de uma memória que nos põe junto desse momento de origem. Compreendido como essa memória de ser, o pensamento que medita deve possuir a mesma dinâmica de constituição disso que ele rememora. Para Heidegger, tal dinâmica não é outra que a do jogo, no qual o tempo joga consigo mesmo, uma partida decisiva. Mas o que se quer aqui compreender por jogo?

III – Existência e jogo

Em síntese, o verbete do dicionário diz: “(...) o jogo é uma atividade física ou mental que se constitui e se define a partir de um conjunto de regras.”⁶ Sendo assim, para sabermos o que é o jogo basta perguntar o que são e como se formam as suas regras. Por exemplo, se perguntamos a um especialista em futebol, o que é este jogo, ele nos responderia - desde a sua especialidade - que é um jogo disputado por dois times, sendo que cada um deles é constituído por um número “X” de participantes; a partida deve durar um tempo “Y” e se desenvolver num espaço previamente demarcado; aqueles que estão envolvidos na partida deverão ter tais e tais procedimentos, etc... etc... A não observância deste conjunto de regras implica em falta ou no próprio cancelamento da partida. As regras constituem a base, o fundamento do jogo. Mas o que são propriamente estas regras?

Se de fato compreendermos as regras do jogo apenas como um conjunto de normas pelas quais iremos regular a nossa ação dentro de uma partida, então isto que compreendemos por jogo perde todo o seu vigor e torna-se pura monotonia. Afinal, se pensarmos bem, quando estamos numa partida de futebol é precisamente aquilo que não se pode regular, prever que confere a virtude, a força da disputa. O que anima, o que dá vida à partida são os dribles, os passes que nascem da tensão entre o saber prévio das regras deste jogo, e o não saber acerca da situação que ainda está por vir. Poderíamos mesmo dizer que, o jogo compreendido em sua dinâmica própria (e não como este ou aquele jogo), se caracteriza por uma “espera pelo inesperado”⁷. Espera que implica num saber prévio (numa previsão) que é, fundamentalmente, um estar disposto, estar aberto a isto que ainda está por vir a acontecer, e que, paradoxalmente, é sempre imprevisível, inesperado. Portanto, é na tensão entre o esperar e o inesperado, que nasce toda a regra de ação, que nascem as decisões. Assim, a partida de um jogo não pode

⁶ AURÉLIO. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.990.

⁷ Alusão ao fragmento 18 de Heráclito que diz *Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso*, in HERÁCLITO. *Fragmentos*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 57.

ser, em si mesma, transferida para outra partida. Cada partida é intransferível, irrepetível. Pois o jogo é sempre o mesmo, sendo sempre outro. Outro à medida que o homem, que se encontra envolvido no jogo, está sendo sempre lançado na descoberta de novas regras de ação. O mesmo, porque muito embora, esse homem esteja sempre se compreendendo na gênese de novas ações, essas como vimos, nascem da tensão com as regras já estabelecidas e conhecidas.

Desta forma, no jogo estão acontecendo e se relacionando o que foi (na forma das regras já estabelecidas), o que é (na disputa atual da partida) e o que será (nos lances que se desconhece e que ainda estão por vir). Poderíamos dizer que o jogo é regido pelo acontecimento do tempo se fazendo tempo. Contudo o tempo do jogo não se confunde com o que habitualmente concebemos por esse fenômeno. Isso porque a relação que aí se verifica entre as dimensões temporais do passado, presente e futuro escapam à concepção tradicional que rege a nossa compreensão cotidiana do tempo, onde esse se apresenta numa estrutura de sucessão linear. Na gênese das regras de ação, das decisões dos jogadores o que se impõe é uma concepção arcaica do tempo que rege, igualmente, a concepção que Heidegger possui desse fenômeno. Desse tempo nos fala o fragmento 52 de Heráclito: “O tempo é uma criança criando, jogando o jogo de pedras, vigência da criança”⁸. Vigência que dá a cada um e a cada coisa a duração que lhe é própria. O tempo nomeado por Heráclito é o *aión*: a força na qual a vida se mantém, é a duração da vida e, compreendido desde essa duração, expressa o sentido da eternidade.

O *aión* designa o tempo dos deuses. Estes são, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, sempre vivos. Contudo, a eternidade atribuída aos deuses gregos, não se confunde com a eternidade como algo que se encontraria “para fora do tempo”, em contraposição às coisas que se encontram sob o jugo deste mesmo tempo. Segundo o Professor Jaa Torrano:

A frase de Hesíodo fala do perpétuo recomeço de uma forma finita que se repetindo infinitamente permanece a mesma. O eterno é pensado nesse movimento em que se

⁸ *Op. Cit.*,. Frag.52.p.83.

unem identidade e alteridade: nessa unidade vive o ser dos deuses: eles são os que vivem para sempre e de uma só vez essa infinidade inexaurível de vezes.⁹

O *aión* é justamente o jogo onde o ser se retoma desde o não ser, o sim desde o não, o mesmo desde o outro. Jogo que dá governo e medida, que vigora e mantém cada nova existência do deus, sendo sempre a mesma. Por conseguinte, esse tempo expressa o movimento do vir-a-ser divino, onde os deuses estão sempre vindo a ser o que eles são. O *aión* é esse movimento de retorno, de recomeço que confere eternidade à existência do deus. Assim, o tempo nomeado por Heráclito é representado não como uma sucessão linear, mas como um jogo em que acontecem, a um só tempo, o que era, o que é e o que será. Nesse jogo do tempo, tudo se põe num mesmo instante: os homens e os deuses, a vida e a morte, o sim e o não. Nesse jogo, o mundo se organiza. A organização do mundo, que se dá sempre ao acaso porque não há causa que a explique, não há quem responda pelo seu começo. Essa gratuitidade do começo de tudo o que é, se expressa pela imagem da criança, metáfora do jogo da criação do mundo.

Pois bem, o tempo do começo é aquele que organiza e mantém o jogo como jogo. Esse tempo regula e dá a cada um a parte (o destino) que lhe cabe na partida a ser disputada. Contudo, para que esse tempo se dê e o jogo aconteça, é preciso transcender a nossa compreensão cotidiana do que seja a existência. Para tanto, o jogo e o tempo que o regula instauram no seio da nossa experiência ordinária do mundo um espaço extraordinário. Contudo, o que no jogo se compreende por espaço, não transita na esfera daquilo que cotidianamente se compreende por este termo. O espaço do jogo não pode ser compreendido como algo autônomo da partida disputada. O espaço do jogo só “existe” se houver jogo. Isso porque, esse espaço se refere à situação da partida que dimensiona o comportamento daquele que está envolvido na disputa - seja o seu comportamento em relação às coisas que, na partida, lhe vem ao encontro, seja o seu comportamento em relação aos outros, que se encontram igualmente lançados no jogo. Assim, mais do que a um espaço físico, o “espaço” do jogo se refere

⁹ TORRANO, Jaa. *O Sentido de Zeus*. São Paulo: Iluminuras, 1996, p.18.

ao modo de ser da partida. No futebol, o campo e as suas marcações, simbolizam as possibilidades e impossibilidades inerentes à ação dos que estão lançados no jogo. Por conseguinte, não se pode, por exemplo, medir o espaço do jogo de futebol. Com isso não queremos afirmar que não se possa medir a extensão física do campo. O gramado pode ser quantificado em metros ou em jardas. O que escapa a este cálculo são as relações e os comportamentos que se expressam no desenvolvimento da partida. É a partida do jogo que dimensiona o espaço do seu acontecimento. Por conseguinte, desde a estrutura do jogo não nos é permitido compreender o homem e a sua circunstância, no caso aquele que se vê lançado na partida e o espaço da partida por ele disputada, como coisas distintas, independentes entre si. Um não pode acontecer sem o outro, um não é sem o outro. Poderíamos mesmo dizer, que o espaço do jogo é o lugar de acontecimento, quer dos homens (no caso, os participantes do jogo), quer das coisas em jogo na partida (no nosso exemplo, as balizas da trave, as marcações do campo, etc.). Segundo Johan Huizinga, na sua obra *Homo Ludens*, o espaço do jogo não pode ser formalmente distinguido do lugar sagrado.¹⁰ Lugar que, por excelência, transcende o arbítrio humano. Ou seja, não é o homem que impõe, constrói ou escolhe o espaço do jogo, mas é o jogo que gera a ordem a partir da qual será dado a cada um o limite da sua ação, ao mesmo tempo em que o espaço desta ação é dimensionado. Assim, o campo de futebol, a mesa de jogo, o tabuleiro de xadrez, o traçado de giz da amarelinha - coisas construídas pelos homens -, nada representam fora do espaço do jogo. Ou seja, estas delimitações de lugares, só possuem sentido como a expressão simbólica de uma ordem que nasce desde si mesma e desde si mesma se impõe.

A ordem (o mundo, o *cosmo*) gerada pelo jogo e o tempo que o regula, retira o homem da esfera do seu cotidiano, e o faz aparecer para si como outro, de si mesmo. No jogo de futebol, por exemplo, o homem aparecerá quer como goleiro, ou meio de campo, ou como zagueiro. O papel que é imposto pela nova ordem gerada pelo jogo, deverá ser assumido por aquele que dessa nova ordem participa. Mas,

¹⁰ HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 13.

não se trata simplesmente de “decorar” as regras que dizem, por exemplo, como se deve comportar um zagueiro. Trata-se antes de se dispor, de se abrir para este papel a partir da própria experiência da partida. Um bom zagueiro é, precisamente, o que ele não pode decorar.¹¹ O que determina o modo de ser do homem que se vê lançado no jogo, o que determina a sua ação e decisão, como vimos, é a tensão entre as dimensões temporais do passado, presente e futuro; tensão que gera uma nova ordem na qual se estabelece a partida a ser disputada no jogo. Sendo assim, o nosso zagueiro muito embora saiba previamente que papel deverá desempenhar na partida à medida que as regras que definem esse papel como tal, já se encontram definidas, ele se confronta com o perigo e a insegurança de ter de assumir (durante a partida) esse papel como sendo seu. Não se trata simplesmente de decorá-lo, mas de experienciá-lo. Durante a partida o zagueiro deverá realizar as possibilidades que se mantêm latentes (e ainda desconhecidas) nessas regras já instituídas e conhecidas. Na realização dessas possibilidades, o que se põe em jogo é a própria constituição da sua identidade. Identidade que assume a forma de uma “representação”, contudo, esse termo não possui, dentro da esfera do jogo, a conotação que o pensamento moderno lhe atribui. A representação, em pauta no jogo, nos remete para o caráter efêmero que determina a identidade que se constitui durante a partida gerada pela nova ordem estabelecida pelo jogo. Assim, no jogo, o homem deve assumir radicalmente essa identidade, esse papel, mas deve assumi-lo somente durante o tempo de acontecimento da partida. Por isso, se pensarmos a constituição do jogo de forma rigorosa, podemos dizer que no jogo não existem “propriamente” jogadores. O homem que disputa uma partida, não pode ser compreendido como um sujeito que age a partir da sua vontade, ação essa que determinaria o modo de ser do jogador. O homem, no

¹¹Referência ao poema de João Cabral de Melo Neto *Uma Bailadora Sevilhana*, que diz: “Como e por que sou bailadora? / Quando era menina e moça / Tinha comprida cabeleira / que me vinha até as cadeiras. / Me diziam:com essas tranças não pode não votar-se à dança. / Então, me ensinam a dançar. / **Sou? O que não pude decorar.** / Vendo famosa Bailadora: / ei-la apagada, quase mocha. / Não te agrada F... de Tal, / Que todo dia sai no jornal? / Não gosto: dança repetido; / dança sem se expor, sem perigo; / dançar flamenco é cada vez; / é fazer; é um faz, nunca um fez”. NETO, João Cabral de Melo, *Agrastes*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985, p.60.

seu modo de ser mais próprio é o que está em jogo no jogo. No jogo o homem sabe, saboreia, o caráter efêmero do seu ser. Por sua vez, esse saber (de si), não se confunde com nenhum tipo de atividade reflexiva, mas se constitui numa co-memoração conjunta do tempo do começo, no qual o fenômeno da possibilidade, estruturador da existência é rememorado. O jogo possui, assim, o caráter de festa, justamente por esse seu caráter de co-memoração. Devido esse seu “ar festivo” comumente se atribui ao jogo um sentido de não seriedade. Contudo à festa, à co-memoração do jogo não falta seriedade. O que é abolido é o peso da gravidade trazido pela estrutura da necessidade. O jogo, ao co-memorar o tempo do começo, não se regula pela estrutura da necessidade mas, se põe através do fenômeno da possibilidade de ser (e não ser mais) onde continuamente estão sendo postos em questão o destino do homem e do mundo.

Pois bem, o jogo aponta para a experiência de constituição do mundo, experiência na qual tudo aquilo que é, vem a ser. Desde essa compreensão do jogo não existe palavra convencional capaz de definir o que nele se põe. Ou melhor, a palavra que nasce desde o espaço do jogo não se confunde com nenhum símbolo convencional. Mas é antes a palavra que fala desde o silêncio no qual se reúne num sentido comum, tudo aquilo que se mostra desde a partida disputada. É o dizer projectante de mundo. Segundo Heidegger, “O dizer projectante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível do mundo”¹².

O jogo se mostra, em si mesmo, como um salto, um projeto à medida que a dinâmica temporal (de que é a expressão) é regulada pelo porvir. Por sua vez, o dizer desse projeto, ou seja, “o dizer projectante é poesia”¹³ Assim compreendida a poesia se abre como o espaço do jogo no qual o homem e a sua circunstância se constituem. A poesia não possui, portanto, o sentido de “gênero literário”. A poesia é compreendida essencialmente como uma produção que traz à tona aquilo que se mantinha oculto. Ora, isso que se mostra como uma ausência (isso que se mantém se mantém oculto) e que se abre no es-

¹² HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria Conceição Costa., Lisboa: Edições 70, 1990, p.59.

¹³ *Idem, ibidem*.

paço da poesia, é o sentido de ser que libera os diferentes significados nos quais, ao longo da história do Ocidente, se descobre e se articula o ser do homem e da sua circunstância. Assim, a poesia se mostra indissociavelmente ligada ao acontecimento no qual se põe em questão a história de um povo. No jogo de constituição do mundo, a poesia se faz o espaço no qual deve ser pensado o tempo dessa história. Tempo que deve liberar a linguagem do alarido no qual ela sempre de novo se dispersa do silêncio que, nela (linguagem) se mantém como seu elemento essencial. No jogo do tempo a linguagem emerge como o poema no qual se articula a língua de um povo. Consoante Heidegger, “cada língua é o acontecimento do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo.”¹⁴

IV. Considerações finais

A Poesia ao nos revelar a dimensão autêntica da linguagem, dimensão que resguarda o caráter lúdico desde o qual a existência se constitui nos permite compreender a afirmação de Heidegger “*Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão que medita*”¹⁵. Esses modos, cada qual a sua maneira, nos revelam o poder desse dizer pojetante de mundo. Dizer que faz com que o falatório (no qual a existência cotidiana se dispersa e se esvai do seu ser mais autêntico) sempre de novo se “quebre”, estilhaçando o significado do ser (do homem e do mundo) que nele encontra-se cristalizado numa fala vazia. Por isso, o modo de estarmos mais próximo à essa dimensão poética da linguagem é permanecermos junto ao falatório que nos constitui em nosso cotidiano. É na distância, veiculada por esse desenraizamento da linguagem expressa no falatório, que se põe a proximidade com a origem e o seu dizer poético. Assim, é necessário dizermos sempre um sim e um não ao modo como a existência se nos revela. A *serenidade para com as coisas* é necessária para que o jogo da nossa existência não se esgote numa única partida.

¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁵ *Idem, pág. 13.*

Bibliografia

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Gallimard: Paris, 1978.

HEIDEGGER, M, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *La question de la technique*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Science et Méditation*. Paris : Gallimard, 1980.

_____. *Sérénite*. Paris: Gallimard, 1976

_____. *Pour servir de commentaire à sérénité*. Paris: Gallimard, 1976

_____. *Le Principe de Raison*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *l'être, le fund et le jeu*. Paris: Ed.Gallimard, 1983.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva,1980.

Ética e Sociedade

José Mauricio de Carvalho
Departamento de Filosofia da UFSJ

Resumo: Este trabalho examina os movimentos mais recentes da sociedade ocidental comparando-os com o núcleo axiológico que sustenta o ocidente há séculos. Na caracterização do homem de hoje utilizamos o conceito orteguiano de homem massa, adaptando-o às circunstâncias atuais. Concluímos que nosso tempo não rompeu com os valores centrais do ocidente, ainda que os viva de modo novo.

Palavras-Chave: Ética. Sociedade. Culturalismo.

Abstract: This paper examines the most recent movements in Western society by comparing them with the axiologic nucleus that has sustained the West for centuries. As we characterize today's man we use the Ortega concept of 'mass man', adapting it to contemporary circumstances. We conclude that this new world has not established a break with the central values of the west but rather experiences those values in new ways.

Key Words: Ethics. Society. Culturalism.

I. Considerações iniciais

Falamos de Ética e Sociedade porque entendemos haver um vínculo insuperável entre elas. O homem nasce e vive em uma sociedade que como ele próprio é histórica. A sociedade se organiza em torno a valores. Sempre vivemos em grupo, mas “a novidade de nosso tempo é que o homem concebido como existente não é tomado à parte do mundo” (Carvalho, 1998, p. 12). Não temos mais a compreensão cartesiana que separa o homem do mundo. Dizer que a vida humana realiza-se na sociedade não significa que o homem não tenha intimidade. Ele está parte do tempo consigo, mas sua subjetividade não é tomada à parte do que o cerca.

A vida se desenvolve numa cultura que é uma espécie de segunda pele e que surge pela objetivação de valores. Portanto, quando falamos da vida em sociedade reconhecemos que ela possui sustentáculo moral porque os grupos humanos movem-se em espaços de relacionamento, modificam a natureza, criam ciência e desenvolvem normas de convivência a partir dos valores que alimentam e objetivam.

Os princípios morais não são objetivados nem assumidos de forma automática, o que faz da liberdade aspecto fundamental da existência. A vida humana é uma jornada de liberdade possível. A liberdade se realiza na circunstância como fala o filósofo José Ortega y Gasset, ela nasce do reconhecimento de que há exigências absolutas que não podem ser desconsideradas em nossas vidas. Por conseguinte, quando uma sociedade tem uma experiência histórico-cultural em sintonia com as normas que criou vive momentos de conforto, caso contrário mergulha em crise. Ciclos de maior e menor conforto se sucedem na história.

As crises da cultura não são necessariamente momentos ruins elas proporcionam a avaliação dos valores. Os tempos de crise buscam novas respostas para os problemas humanos. Nosso tempo vive uma destas crises que começou no último século, mas ela não rompeu com os valores centrais do ocidente, nem com a rota estabelecida na modernidade.

II. A pós-modernidade

As mudanças bruscas na vida social foram sentidas desde o último século e foram percebidas como crise. Filósofos como Heidegger, Jaspers, Delfim Santos e Ortega y Gasset a identificaram e apontaram causas para ela. Será que a crise representa um rompimento com os valores centrais de nossa cultura? Podemos falar de transformação substancial desses valores? A resposta parece negativa para ambas as indagações. A razão para as negativas é que permanecem válidos os valores centrais do ocidente: a dignidade da pessoa humana, o amor como expressão de vida, a vida como que fazer em liberdade, a liberal democracia e o estado de Direito.

O que foi propriamente a crise vivida no último século? O que a alimentou? Eis o principal na primeira parte do século: revolução soviética de 1917, a crise da bolsa de Nova York de 1929, a ameaça

dos totalitarismos, as duas guerras mundiais, a 1914-1919 e a de 1939-1945 com suas conseqüências: a guerra fria, a nova família, novos focos de tensão entre pais e filhos, ingresso da mulher no mercado de trabalho, consumo de massa, o despertar das nações asiáticas e africanas e as guerras étnicas, culminando numa espécie de auto-esquecimento da condição humana.

As dificuldades acima mencionadas foram temas de várias escolas filosóficas: existencialista, raciovitalista, personalista, fenomenológica, marxista, filosofia católica, mas foram igualmente observadas por: psicanalistas, antropólogos, historiadores, sociólogos e outros estudiosos da cultura. Foi um tempo dedicado a fazer um balanço do historicismo otimista sustentado por uma razão esclarecedora e uma ciência benfeitora que fizera acreditar num futuro grandioso para o gênero humano sem a necessidade do esforço pessoal. Assistimos nascer um homem que se esqueceu de si e de seus compromissos, consumista, hedonista, pouco empenhado em viver sua vocação. Ortega y Gasset o denomina homem massa. Como já dissemos (Carvalho, 2002, p. 417): “As massas não são classes sociais ou uma agremiação política, o homem massa é mais que um fato psicológico (...) é um produto cultural, é desvio de rota da sociedade ocidental”. Ele é uma espécie de criança que acha que o mundo está pronto e que não demandou empenho para ser o que é.

As últimas décadas do século XX assistiram outras mudanças e o período passou a ser nomeada de pós-moderna para significar que a crise se encaminhava para o estabelecimento de uma nova era ainda não de todo delineada, mas uma nova era. No entanto, o distanciamento que hoje temos daqueles dias nos permitem avaliá-los de outro modo. O que se chamou de pós-modernidade foi o aprofundamento da revisão iniciada na primeira metade do século com a introdução de novos elementos, a percepção: de que as relações pessoais só se justificam quando valem a pena resultando num número alto de separações e novos casamentos, de que o trabalho expressa vocação íntima e não é só o ganha pão diário, que todos têm direitos iguais de ocupar os cargos e espaços públicos, que os dogmas religiosos não são mais aceitos como antes, que cada um é responsável por sua vida, que a política é mais espaço de resultados do que de ideologias, que o meio ambiente precisa ser conservado para as futuras gerações.

O resultado da revisão da vida e dos valores pareceu para alguns pensadores um afastamento dos valores nucleares do ocidente numa nova etapa histórica que sucedia os tempos modernos. O impacto inicialmente percebido na Estética com a superação do classicismo e da autoridade por um individualismo radical alimentou uma nova versão do homem massa, menos preocupado ainda com sua intimidade, mais hedonista, e consumista do que observara Ortega. As massas são apaixonadas pelas novidades, aderem ao fútil, adotam exigências crescentes de bem estar, rejeitam compromissos de longo prazo e desejam aprofundar o prazer sensível. Estamos diante de um novo Narciso, cenrado no gozo imediato.

A nova versão do homem massa traz dificuldade para enfrentar os novos problemas, mas não representou o real rompimento com a modernidade ou com os valores do ocidente nomeados anteriormente.

III. Versão atual do homem massa.

A retomada dos projetos modernos ganhou fôlego no final do último século com o término da Guerra Fria, o desenvolvimento das tecnologias de informação e a aceleração do comércio mundial. Este quadro foi marcado por um liberalismo conservador que maximizou a competição e reduziu a atenção dos Estados com questões sociais. O que se assistiu foi a precarização dos empregos, o aumento da diferença entre os mais ricos e pobres, dentro e fora dos países, aumento das exigências para aposentadoria. A maior oferta de bens e divertimentos somados à incerteza quanto ao futuro estimulou a busca do prazer imediato e a busca de novas bases para a social democracia.

Nesta circunstância surgiu a nova versão do homem massa do qual estamos falando. Ele não apenas foge do esforço, do empenho para mudar as coisas, do esforço para a auto-realização, não é apenas o medíocre pretensioso como o caracterizava Ortega y Gasset. Ele se tornou o consumista compulsivo da vida sorvendo tudo o que dá prazer imediato, mantém relacionamentos humanos superficiais e se ocupa pouco de aprofundar seu entendimento das coisas e de suas possibilidades. Assume e radicaliza o egoísmo hedonista presente no liberalismo desde John Locke, “mas esquece os limites ao consumo, luxo e esbanjamento impostos pela ética protestante e que no fundo,

também estava inserido na proposta de Locke” (Carvalho, 2006, p. 32). O consumo de bens materiais alcança níveis inimagináveis e sua fruição é buscada por puro prazer. O homem-massa quer consumir o mais possível, de modo semelhante em todo o mundo e de forma a obter prazer crescente, o que foi denominado por Sébastien Charles no artigo *Da pós-modernidade a hipermodernidade* de comunitarização do consumo.

Acentuam-se, assim, as ambigüidades descritas por Ortega y Gasset. A sociedade gera bens, tecnologia e conhecimentos como nunca e o homem sente-se afastado dele mesmo. Proclama-se à saúde, há abundância de alimentos, mas ele ingere inadequadamente alimentos em qualidade e quantidade. Ele não dá grande importância à fé religiosa, as religiões tradicionais perderam força, mas adere ao discurso mítico e leva a sério os manuais de auto-ajuda. O amor é proclamado, mas resume-se ao ficar, a liberdade é apresentada como fundamental, mas o homem tem maior dificuldade para realizar seu projeto vital, a sustentar suas escolhas.

A questão, portanto, é ética e o enfrentamento dela não significa um retorno ao modo como se vivia nas últimas décadas. No entanto, há algo que fica em meio a tantas mudanças. Ocorre a exacerbação do individualismo e do hedonismo, mas ainda não a ponto de romper com os valores nucleares do Ocidente. Nas palavras de Charles (2004, p. 108): “o relativismo dos valores não contribuiu para o niilismo moral porque perdura um núcleo duro de valores democráticos essenciais, núcleo em torno do qual se firmou um forte consenso”. O núcleo dos valores invariáveis é, a nosso juízo, mais extenso que os democráticos e sua melhor formaatação deve-se a Miguel Reale e Antônio Paim.

IV. Desafios de hoje

Quais valores constituem o núcleo da moral ocidental? A pessoa, sua liberdade, o amor de que é capaz e a experiência democrática. Nosso tempo não rompe com valores nucleares da cultura ocidental. Deles o principal é a pessoa humana, do qual os outros dependem. Como se apresenta o valor, o que o fundamenta ou permite o reconhecimento universal? Esse valor nuclear é o homem que é simultaneamente o criador e cultivador dos valores. Olhar o homem

como pessoa foi uma fórmula cristã, mas acabou reconhecida como o eixo central da moralidade ocidental. Esse fundamento permanece, mas convive com atitudes pouco coerentes e muito diferentes das que eram aceitas pelas gerações que nos antecederam. No entanto, este fato não destrói o eixo axiológico da sociedade nem o esforço para alcançar concepções equilibradas, como observa Antônio Paim (2003):

As acepções de pessoa humana estruturadas em determinadas épocas não são sucessivas e superáveis, (...), mas coexistentes e arraigadas. Contudo, sempre se levantam vozes contra essa tendência à unilateralidade e em prol de visões mais integradas e equilibradas” (p. 80).

O que significa uma visão mais equilibrada hoje em dia? É uma que reconhece a dignidade da pessoa, mesmo sabendo que é difícil admiti-la para terroristas e fanáticos. A dificuldade é real não importa se essa percepção se aplica a uma comunidade com outras crenças como a muçulmana, ou se trata de desconsiderar a dignidade de parcelas enormes da sociedade por preconceito econômico, racial ou qualquer outro. Mesmo defendendo a dignidade humana, a incoerência é grande em nossos dias. A razão é que o homem conserva uma parte animal que não é erradicada pela sociedade civilizada, embora o processo cultural confira valor mesmo aos atos naturais simples como comer e procriar. Conforme observa Parsons (1982, p. 162): “Apenas o ser humano faz surgir o dever como possibilidade e já o dever impõe limites ao que o ser humano poderia vir a ser”.

Qual o impacto que os valores culturais têm na vida hoje? Pode-se considerar que os grandes valores do ocidente permanecem e a revolução cibernética nem mesmo rompe com os projetos da modernidade. As rápidas mudanças da vida social provocam transformações no modo como os valores são experimentados e esse fato faz as coisas parecerem confusas, como diz Parsons:

A moral, em suas raízes latinas, se caracteriza como algo de pesado, inamovível e campesino: os mores são os usos e costumes de um povo, embebidos de hábitos que estão na base dos seus caracteres e que os une num

sólido limite. Destruam os mores destruirão os homens e a sociedade. A moral tradicional, porém, não satisfaz muita gente hoje em dia, a sociedade e os mores estão em uma confusão como nunca se viu (*idem*, p. 160).

Como entender a confusão sentida em nossos dias? Primeiro e antes de tudo reconhecendo uma nova condição do homem descrita por Garaudy (1982, p. 13): “o homem não é nada além daquilo que sua atividade livre cria, cada homem é aquilo que faz segundo a fórmula do fichtiano Lequier retomada por Sartre: fazer e fazendo-se fazer e não ser outra coisa além do que se faz”. Essa formulação existencialista ainda é válida para falar da vida, a vida do homem resulta de suas escolhas e do seu esforço para sustentá-las. A vida é o que fazemos, superando os riscos, o auto-esquecimento e o medo que paralisa. Esse entendimento não é contrário à modernidade, reúne liberdade e maioridade como foi pensado no iluminismo.

Os blocos supranacionais ganham força em nossos dias complementando a força dos Estados Nacionais que foi criação moderna. Novos problemas aparecem como o de entender até que ponto a fidelidade a um Estado pode justificar ações que comprometam toda a humanidade? Apesar dos blocos o Estado nacional permanece. Outros problemas são: até que ponto o desenvolvimento de um grupo pode ameaçar a segurança ambiental de toda a humanidade? Até onde vale a autodeterminação dos povos se o caminho escolhido for o de destruir o planeta ou romper os direitos fundamentais do homem? O deslocamento da atenção mundial para os países do oriente ou mesmo para os Estados Unidos é outra novidade para um mundo eurocêntrico até recentemente. Nenhuma destas questões; contudo, põem em dúvida os valores centrais do ocidente.

A família, por exemplo, mudou bastante, os momentos de convivência em torno da mesa, o convívio dos finais de semana reduziu-se substancialmente, o pai e até a mãe tentam conciliar a convivência familiar com a realização profissional, a mulher entrega-se à preocupação exagerada com a beleza física e o homem busca ganhar mais dinheiro para atender às novas exigências do consumo. Tudo isso traz mudanças que precisamos compreender e avaliar. Há

consequências que não desejaríamos como a ausência dos pais da casa e da falta de afeto nas famílias. No entanto, quando o horizonte desta geração é o medo das privações de uma velhice cada vez mais longa e da discriminação dos mais velhos, entende-se a dedicação exagerada ao trabalho. Se se considera a competição das mulheres com outras mais jovens enxerga-se a desesperada e infeliz tentativa de se parecer mais jovem do que se é. É claro que há exageros no comportamento de vovôs cinquentões com ares de adolescentes irresponsáveis competindo com os netos nos sites de relacionamentos. Em contrapartida também se nota o exagero das cinquentonas vovós, freqüentadoras assíduas das clínicas de estética e academias de ginástica, competindo com suas filhas e netas com pernas e barrigas à mostra. Tudo isso aponta para um mundo de relacionamentos familiares horizontais, com autoridade reduzida. No entanto, exageros à parte o homem é ainda o valor central da sociedade. O desafio é superar problemas da atual geração, de nada valendo resmungar pelo retorno de um tempo que passou onde a juventude lutava por projetos ideológicos, onde a mulher ficava em casa ao lado dos filhos e à espera do marido.

Preservar valores nucleares da cultura não significa imutabilidade, de comportamento, o problema é quando as mudanças descambam em exageros e eliminam da vida: família, trabalho, leitura, amigos, distração, cuidado com a saúde, religião, etc. O problema do hoje é que o tempo das academias, clínicas de estética e salões de embelezamento estão consumindo vida demais, a preocupação com a beleza física desobrigando a busca do equilíbrio íntimo, a realização profissional levando o restante do tempo. É uma época em que a condição humana parece se restringir ao trabalho, cuidados com o corpo, o prazer rápido e consumo crescente, mas a vida é mais do que isso. Fingimos desconhecer que nossa melhor alternativa é envelhecer com dignidade, que o amor é o companheiro para todos os dias, que construir um sentido para o viver exige meditação e ensimesmamento e que o trabalho, a saúde, a distração e o prazer estão a serviço de um projeto de vida que não se restringe a poucas coisas. Esses elementos ainda estão aí e são apresentados entre o desencanto com uma nova plástica ou aplicação de botox, ou mesmo pelo confronto com as situações limites que nos cercam, o sofrimento, a morte, as limitações. Estamos percebendo que

o ímpeto consumista e imediatista estão levando o mundo natural à exaustão com o efeito estufa, buraco de ozônio na atmosfera, ameaça de extinção de vários seres vivos, redução dos mananciais de água potável, desertificação de áreas cultiváveis, etc. Temos que continuar produzindo, mas o limite é a preservação das condições de vida. Superamos o discurso preservacionista ideológico, anticapitalista, mas temos limites reais ligados ao futuro da humanidade.

De alguma forma as circunstâncias de uma época afetam os valores ou a percepção que deles formamos. Estamos descobrindo que todos esses acontecimentos têm que ser pensados no âmbito da circunstância em que são elaborados. Entendendo a moral como atividade concreta na qual o homem cria e pensa valores, estamos dando um passo importante para rediscutir tais valores.

Todos nós temos uma dívida com a sociedade onde nascemos, pois nossa vida é favorecida pelas coisas que encontramos e que foram feitas pelas gerações que nos antecederam. E se somos devedores das gerações passadas quando entramos na vida, encontramos na sociedade regras de funcionamento que precisamos obedecer e aperfeiçoar. Essa dívida com os homens de ontem é ampla e imponderável porque a tradição que nos favorece foi fruto do esforço dos grandes gênios da humanidade, como diz Reale (1989, p. 179): “O que a humanidade deve a personalidades como Buda, Moisés, e Jesus, está acima de todas as conquistas da mente inquisidora e construtiva”. Mesmo que reconheçamos que esses homens notáveis construíram o principal dos valores que tecem a vida social, os gênios das ciências e das técnicas também nos deixaram legado maravilhoso. E não só temos dívida para com os notáveis, pois também o empenho do homem comum realizando sua vocação contribuiu para o enriquecimento material e espiritual da nossa sociedade.

Ao nos reconhecermos devedores das gerações passadas não significa que possamos virar as costas aos desafios de nosso próprio tempo. A melhor forma de pagarmos a herança que recebemos é deixando para as gerações futuras uma sociedade melhor que a recebida, com leis mais justas, com uma democracia mais atuante, com maior amplitude dos valores de humanização, no respeito à dignidade das futuras gerações como se já estivessem ao nosso lado. É o sonho moderno reciclado pelas dificuldades de hoje.

A dívida com o passado nos obriga também a reorganizarmos a sociedade atual segundo a capacidade e as possibilidades que temos, pois somos diferentes e vivemos mundos diversos cuja possibilidade de criação não é igual. Cada homem tem seu limite, é desafiado a construir uma sociedade com melhores oportunidades, mais justa nas suas relações, sem impedir a criatividade e a liberdade de iniciativa das pessoas. Todos ficam, contudo, obrigados a obedecer aos limites que a sociedade estabelece para a convivência e aperfeiçoamento sociais.

Para retribuir tudo quanto recebemos da sociedade devemos trabalhar. Pelo objetivo está claro que a questão não é gerar riquezas a qualquer custo e essa compreensão ética do trabalho estabelece limites aos ganhos e aos procedimentos. É a falta desse significado moral da atividade laboral que alimenta a corrupção ativa e o egoísmo humano. Se não conseguimos nos livrar de nossos impulsos egoístas e hedonistas como notou Kant é necessário colocar-lhes limites para não destruir a natureza nem permitir que a corrupção, a sonegação, o contrabando, façam crescer a injustiça e os males dela decorrente. Nesses últimos anos notamos que os casos de corrupção cresceram em todo o mundo. Perder o sentido ético do trabalho ou a dimensão do serviço leva a beneficiar-se ilegalmente do que é dos outros.

O que amarra as ações sociais aos direitos e deveres dos cidadãos é o Direito, mas as leis como criação social não deixam de contemplar a experiência moral do grupo, pelo menos aquela que é possível num certo momento e etapa do desenvolvimento social.

A relação entre a ética e a vida social comporta diversas percepções e uma das mais importantes é que a vida social é relação entre sujeitos, espaço de intersubjetividade ou lugar de relacionamento coletivo. Isso nos faz olhar a subjetividade na relação com os outros como nos ensinou a fenomenologia, ou conforme diz Miguel Reale (1989, p. 178), é “mister concebê-la como um ser transcendentalmente comunitário uma vez que as realizações humanas na história não são expressão da consciência intencional de fulano ou beltrano”. Reconhecer que a subjetividade só se realiza na intersubjetividade é outro modo de dizer que reconhecemos à subjetividade moral como pressuposto da experiência histórico-cultural.

V. Considerações finais

Podemos concluir pela existência de um vínculo insuperável entre ética e sociedade, pois a construção da segunda depende da primeira. Se pensarmos a vida como uma jornada que se passa entre os homens, ninguém pode permanecer alheio aos problemas de sua comunidade ou ao destino dela. Deixar de fazer pela sociedade o que podemos: não melhorar o patrimônio que recebemos, violar regras existentes e pactuadas, não ajudar na superação de desigualdades opressivas, desocupar-se do destino dos nossos filhos hoje e amanhã, deixar de investir no amor, concentrar todo esforço na busca de mais riqueza e de manter a juventude que se foi é conduta que nossa razão condena. A razão aponta exigências que não se separam de uma vida autenticamente humana. Esse entendimento não é resquício contra-reformista porque não condenamos nem a riqueza nem o prazer, apenas indicamos outros valores a elas associados. Estes valores são limiate a partir dos quais propomos conduzir nossa existência.

O vínculo entre a ética e a sociedade revela o eixo fundamental no qual temos que pensar nossa existência enquanto indivíduos singulares, mas também membros de uma coletividade. Na nossa relação com os outros e com a natureza produzimos a cultura que é uma espécie de segunda pele na qual nos movemos. A cultura é uma extensão de nós mesmos, conforme explica Ortega y Gasset. No mesmo sentido afirma Reale (1989, p. 180): “A cultura, tudo somado, nasce do homem e ao homem se destina, o que explica que deve ser concebida como um ente moral, não obstante sua radical historicidade”.

O vínculo entre o projeto de sociedade concebida como valor e nossa subjetividade como caminho de liberdade é a forma como deve a vida humana ser concebida e realizada. Esse é um eixo fundamental que liga a escola culturalista brasileira através de Miguel Reale aos herdeiros de Ortega y Gasset membros da denominada Escola de Madri. Esse eixo contempla a tensão existente entre a solidão radical do ensimesmamento e a vida em sociedade, como traduz a filósofa e herdeira de Ortega y Gasset, Maria Zambrano (2004, p. 157): “O lugar do indivíduo é a sociedade, porém o lugar da pessoa é o espaço íntimo”.

Ao aproximar existência singular e sociedade, ética e cultura não o fizemos, portanto, na expectativa de estabelecer uma síntese de

lementos desconexos, mas reconhecendo ser a subjetividade inserida no meio cultural a forma mais adequada de entender o homem atual. O vínculo entre a Ética como fundamento de vida em grupo e a Sociedade nos leva a rejeitar a idéia de um momento histórico que deixou para trás os valores e projetos ocidentais. Os valores nucleares do ocidente permanecem válidos. Os problemas de hoje e eles existem não rompem com o eixo axiológico que identifica a sociedade ocidental. Se não podemos voltar atrás e viver como antes, a melhor alternativa é aprofundar o sentido do mencionado núcleo ético. É o que evitará que os desafios de hoje não nos levem à unilateralidade de uma vida centrada no prazer efêmero e no consumismo, entendido, esclarecemos, não como o consumo crescente de bens advindos do enriquecimento da sociedade, mas como o uso dos bens para distrair e afastar o homem de sua vida mais íntima, uma forma de compensar o auto-esquecimento. Portanto, o consumismo não é um fenômeno de hoje, mas é observado desde o início do século XX quando a abundância de bens associou-se ao esquecimento da condição humana na raiz de uma crise que foi identificada por pensadores como Ortega y Gasset e Karl Jaspers. O que temos é um novo perfil das dificuldades iniciadas no último século, mas que nos afetam o eixo central da cultura.

Bibliografia

CARVALHO, José Mauricio de. *O Homem e a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002.

_____. O liberalismo de John Locke e Silvestre Pinheiro Ferreira *Atas do VII Colóquio Internacional Antero de Quental*. São João del-Rei, UFSJ, 2006.

CHARLES, Sébastien. Da pós-modernidade a hipermodernidade. *Philosophica, revista de Filosofia da História e Modernidade*. 5 (1): 91-114. São Cristóvão: UFSe, 2004.

GARAUDY, Roger. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. *Moral e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

PAIM, Antônio. *Tratado de ética*. Londrina: Humanidades, 2003.

PARSONS, Howard. As raízes humanas da moral. *Moral e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

REALE, Miguel. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1989.

ZAMBRANO, Maria. *Persona e democracia: la historia sacrificial*. 2. ed. Madrid: Siruela, 2004.

O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Lévinas

João Bosco Batista

Departamento de Filosofia da UFSJ

Resumo: O pensamento ético de Lévinas inicia por uma crítica à subjetividade transcendental própria aos pensamentos de Husserl e Heidegger. Sua ética baseia-se na primazia da experiência do Outro que permanece inacessível ao próprio pensamento em seu anseio de tudo possuir. A alteridade radical do outro escapa e está além da vontade de poder da totalidade da ontologia que perfaz todo o pensamento ocidental. É fundamental nesta abordagem da alteridade, a experiência do rosto como a expressão da exterioridade do Outro que interpela o homem a estar com ele por meio da responsabilidade e da bondade “des-inter-essada”. No bojo da experiência do rosto, que se manifesta sempre nu e desarmado em sua indignação, é que se encontra o pivô da ética como filosofia primeira, anterior a qualquer tipo de reflexão epistemológica e à própria ontologia. Há uma reviravolta do conceito de liberdade em seu pensamento. A liberdade é considerada a partir dos conceitos de responsabilidade e de heteronomia, que indicam a anterioridade da alteridade em relação à consciência transcendental ou autônoma.

Palavras-chave: Lévinas. Ética. Alteridade.

Abstract: The ethical thought of Lévinas begins for a critic to the own transcendental subjectivity to the thoughts of Husserl and Heidegger. His ethic is based on the emphasis on the experience of Other, which is not accessible to the thought in its wish to possess everything. The radical austerity escapes and is beyond the will of power of ontology which is part of the Occidental thought. It is fundamental in this approach of the austerity, the experience of the face as the expression of the exterior Dade of the Other that it questions the man to be with him through the responsibility and of the kindness “dis-inter-ested”. In the experience of the face we can find the fundamentals of ethic as “primary

philosophy”, which precedes any kind of epistemological reflection and ontology itself. There is an about-turn of the concept of freedom in his/her thought. The freedom is considered starting from the concepts of responsibility and of heteronomy, that indicate the anteriority of the austerity in relation to the conscience transcendental or autonomous.

Key Words: Lévinas. Ethic. Austerity.

I. Considerações iniciais

O tema do rosto constitui o fulcro da ética levinasiana. Rosto (*Visage*) é o termo que significa a absoluta exterioridade do outro. O rosto nesta perspectiva, não se mostra como fenômeno para uma consciência cognoscente e observadora, ele “não aparece” como um objeto intencional para um Ego; não é objeto de descrição fenomenológica no sentido husserliano (Capalbo, 1998, p.103).

O tema do rosto expressa o sentido inusitado de sua ética da alteridade. Segundo o filósofo judeu-francês há na alteridade algo que me solicita e me interpela, me “obriga”, e me impõe uma responsabilidade. O rosto do outro é o que nele não se fenomenaliza, não se configura e nem se entifica. Ele expõe a vulnerabilidade e a mortalidade do outro. O rosto do outro me pede abrigo, cuidado e sacrifício. Emerge aí uma obediência (ética) que antecede qualquer entendimento ou intencionalidade. Isto levou Lévinas a considerar a Ética como “Filosofia primeira”, pois ela antecede a toda reflexão filosófica posterior. O apelo do outro se dá antes de qualquer intenção; ele acontece na nudez do rosto, que revela o outro em sua fragilidade; não é por meio da arrogância que o outro me interpela, mas por meio da “nudez” de seu rosto, esta exige de mim um ato de fidelidade e de responsabilidade.

Em seu livro *Humanismo do Outro homem*, Lévinas (1993, p.58-59) afirma que a aparição do outro, é também rosto, ou ainda: a epifania do rosto é visitação; isto quer dizer que o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.

A visitação do rosto não é o desvelamento do mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu. Ele é despido de sua própria imagem.

É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo. A nudez do rosto é despojamento, sem nenhum ornamento cultural; um despreendimento de sua forma no seio da produção da forma. O rosto entra em nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha. É a partir da experiência de absoluto que o rosto se manifesta em sua estranheza radical. A significação do rosto, sua abstração, é, em sentido literal, extraordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo (Lévinas, p. 58-59).

O rosto em sua nudez ou abstração, não se deixa concretizar como algo visado pelo sujeito (pelo eu totalizador), é o grande enigma (tão próximo e tão distante) que se subtrai no momento mesmo em que ele se oferece ao olhar do sujeito cognoscente e observador. Se, por exemplo, estou diante do outro, de uma pessoa, e a examino quanto à cor de seu cabelo, o tom de sua voz, a sua maneira de gesticular, etc., o que estou fazendo, diz Lévinas, é examinar “os traços do outro”. O outro, ao contrário, é a ausência ou a não presença nestes traços que nos são dados. Ele é presença enigmática de uma proximidade que é transcendente. Diante da presença do outro, só é possível uma atitude de responsabilidade que concretiza a bondade. Tal presença enigmática e próxima, mas transcendente, desempenha um papel decisivo na vida ética, social, política e religiosa do homem. Assim se expressa Lévinas em *Ética e Infinito*:

Não sei se podemos falar de “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto e o que não se reduz a ele (Lévinas, 1982, p. 77).

É preciso entender o sentido da socialidade em que a ética levinasiana se configura por meio do tema do rosto. É por meio deste

que se estabelece a possibilidade da relação social, essencial para a ética. Tal relação por sua vez, não acontece sem a presença, ou melhor, sem a visitação ou a epifania do rosto em sua nudez como fundamento da ética como prática social. Diz Lévinas:

Em primeiro lugar há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarces, O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (...). A relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás (Lévinas, 1982, p.77-78).

A apresentação do rosto é um dizer, é expressão genuína. Ela não desvela um mundo interior, previamente fechado. A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido que se esgota na relação “eu-tu”. A linguagem suscitada pelo rosto do outro é a linguagem da justiça. Isto quer dizer que a epifania do rosto como rosto cria uma dimensão ética para a humanidade. Em sua nudez, o rosto apresenta a penúria do pobre e do “estrangeiro”. A relação estabelecida pela visitação do rosto consiste em referir-se ao “terceiro”, como o pobre, o estrangeiro, o marginalizado, a mulher, o órfão, etc. A relação com o rosto do outro não se satisfaz com a relação entre eu e tu; ela inclui o tema do “terceiro”. O terceiro incluído se junta à relação interpessoal, mas como “Mestre” a nos ordenar. Assim, a presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade). Compreende-se, desse modo, o tema axial da responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho, em sua radicalidade, isto porque ele não pode ser totalizado pela minha subjetividade. Ele permanece radicalmente em sua exterioridade, caso contrário deixaria de ser “outro”.

Para Lévinas, o “tu não matarás” (extraído de um preceito judaico) é o dizer do rosto. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de alguém. Assim, o “tu não matarás” é a primeira palavra do rosto; aliás, é uma ordem. Ao mesmo tempo, o rosto de outrem por estar nu em sua essencialidade, revela um paradoxo por ser o “pobre” por quem posso tudo e a quem tudo devo. Eu, enquanto sou eu, em “primeira pessoa”, sou aquele que deve encontrar meios para responder ao apelo. Desta forma Lévinas se apropria do tema do Desejo que vincula o tema do outro ao tema da idéia do infinito. No acesso ao rosto, há também o acesso à idéia de Deus. Para Lévinas, a relação com o Infinito suplanta a visão teórica de Descartes, ela é mais um Desejo que não pode nunca ser satisfeito.

Lévinas resgata a metafísica que se opõe à ontologia. A metafísica é o âmbito que torna viável a relação com a alteridade a partir das dimensões do infinito e da transcendência. Sendo assim, a Ética é metafísica, pois ela acontece no tempo anacrônico e assimétrico (viabilizados pela dimensão metafísica). Vemos, assim, que em Lévinas a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. A relação com o metafísico, da qual o autor fala, é um comportamento ético e não teológico, definitivamente não se trata de uma tematização racional. Deus é abordado pelo prisma da Ética da alteridade. Ele é o Deus invisível, porém não se restringe à noção de um Deus inimaginável; antes de tudo, trata-se de um Deus acessível na prática da justiça. Afirma Lévinas que “a ética é ótica espiritual”. A relação sujeito-objeto não a reflete e muito menos a esgota; o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora da presença humana. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Assim, a metafísica tem lugar nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais (Lévinas, 1980, p. 63-65).

Rosto, transcendência e infinito formam uma trilogia que unifica a ética levinasiana. O rosto, como presença de um outro, que não entra na esfera do “Mesmo”, pois a extravasa, fixa seu “estatuto” de infinito: a idéia do Infinito, o “infinitamente mais, contido no menos”, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. Apenas

a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo (Lévinas, 1980, p. 175).

II. Giro ético no conceito de liberdade

Para compreender a guinada na compreensão de liberdade, intrínseca à ética da alteridade, deve-se partir do binômio: consciência transcendental-transcendência ética. A ética da alteridade submete a um novo crivo os conceitos de identidade do eu, de subjetividade e de sentido. A subjetividade não se reduz à consciência. Há uma diferença entre o *ego cogito* e a subjetividade que ultrapassa o campo da intencionalidade da consciência. Contra o paradigma da filosofia transcendental, Lévinas defende a tese de que o eu transcendental (a consciência monológica), não é o fundamento último do pensamento e da ação. Lévinas subverte a conceitualidade da filosofia herdada da Grécia e das correntes clássicas da filosofia ocidental. O judaísmo, o qual estudou com paixão renovada após a Segunda Guerra, orienta-o de maneira decisiva a trilhar o caminho inusitado apresentado pela temática da alteridade na filosofia. Há um passado que sustenta a própria consciência. Ela repousa sobre uma base para além do ser e que a constitui. Trata-se da anterioridade ética. Para Lévinas, a exigência ética não se impõe a uma consciência já constituída, ao contrário, precede-a, sendo ela o próprio princípio de individuação do sujeito. Isto implica uma nova revolução copernicana, um novo giro ético: “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais e melhor do que pensar” (Lévinas, 1980, p. 49).

A consciência não abarca toda a estrutura da subjetividade. Esta se revela mais como passividade do que como atividade. Aqui se apresenta o tema do “eleito”. Longe de ser condenável e nefasta, esta passividade constitui o fio condutor através do qual o humano desperta para suas mais altas exigências. Segundo Lévinas, a passividade não constitui uma sonolência, uma inércia e uma incapacidade de agir, mas uma afecção do homem pelo bem, uma afecção que o torna vulnerável ao sofrimento do mundo e responsável por ele. Em outros termos, isto significa que a consciência é constitutivamente habitada pelo outro. A

alteridade encontra-se inscrita na própria estrutura da subjetividade, ou seja, como transcendência que se converte para o outro.

A liberdade foi pensada na tradição ocidental, em suas manifestações filosófica, moral e política, por meio da afirmação e do pressuposto da autonomia da vontade humana. Nesta perspectiva, livre é o indivíduo que, escutando a voz da razão em si, atribui a si mesmo a sua própria lei moral e se submete a ela; livre é o povo que, estabelecendo um contrato consigo mesmo, obedece às leis políticas saídas da vontade geral (quer dizer, uma vontade na qual cada cidadão reconhece como sua). No pensamento ocidental, a idéia de liberdade está indissolivelmente associada ao conceito de autonomia. A esta autonomia funda-se o princípio universal da moralidade que idealmente serve de fundamento a todas as ações dos seres racionais. Esta visão foi tematizada e teoricamente fundamentada por Kant. Segundo ele, o homem é livre quando ratifica através da sua conduta os imperativos morais que a sua vontade racional lhe dita. Desta forma, o homem deve agir com a certeza de que esta vontade é fonte de leis válidas para todos os seres racionais.

Esta certeza de que a liberdade constitui o mais alto valor, a fonte das leis morais e políticas, parece evidente para muitos filósofos. No pensamento europeu, com efeito, predomina a tradição para a qual “a espontaneidade da liberdade não se põe em questão”. Deste modo, liberdade e moralidade não se dissociam. Não será esta tradição européia de pensamento passível de discussão?

Lévinas não partilha desta confiança exagerada na liberdade humana; ele a submete a uma avaliação. A liberdade seria radicalmente justificada se cada ser humano pudesse ter escolhido sua própria existência. Afirma o autor que é a consciência do malogro da violência possível a cada instante, quando liberdades não conhecem nenhum freio, que leva os homens a limitarem as ambições da sua liberdade e a instaurarem as leis indispensáveis à vida social. A esta consciência do malogro que quase sempre constitui o único tribunal aceito pela liberdade, Lévinas opõe a consciência de uma culpabilidade. O valor da liberdade não está em questão devido ao seu malogro, mas porque lhe falta fundamentalmente justiça e não garante, de modo algum, a moralidade. Desta forma, para Lévinas a moral não tem origem na liberdade, mas

na consciência de sua indignidade: “a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta” (Lévinas, 1980, p.71). Tal consciência moral acontece diante da presença e do apelo do Outro: acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão (Lévinas, 1980, p. 72). A consciência da indignidade, que instaura a moralidade, se dá fundamentalmente perante outrem que envergonha o indivíduo pelo exercício de sua “liberdade assassina”. Para Lévinas, “a consciência primeira da minha imoralidade não é uma subordinação ao fato, mas a Outrem, ao infinito (...) A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade”(Lévinas, 1980, p. 70). Quem é o outro na relação moral? “Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha” (Lévinas, 1980, p.71).

Ora, admitir esta idéia equivale a introduzir um princípio de heteronomia nas fontes vivas da moralidade: a presença de outrem. Reabilitando a noção de heteronomia, Lévinas afirma “separar-se de toda uma tradição filosófica que procurava em si mesma o seu próprio fundamento, fora das opiniões heterônomas” (Lévinas, 1980, p. 75). O filósofo judeu-lituano ensina a remontar a quem da liberdade, em direção a uma alteridade que pode lhe dar uma dignidade, o que ela não poderia atribuir a si própria: o surgimento da moralidade. Esta não se fundamenta na vontade racional e livre, na autonomia soberana do eu, mas na possibilidade de acolher outrem, de tal modo, que ele tenha preeminência em mim. Tal idéia não provém da “tradição filosófica do Ocidente”, que não deixa de defender a preeminência do eu e da sua liberdade e associa, conseqüentemente, a heteronomia a uma escravatura.

Por outro lado, o pensamento de uma subordinação da liberdade a uma exterioridade – a de Deus e de outrem – anima a tradição hebraica. A relação ética surge no judaísmo como relação excepcional: nela, o contato com um ser exterior, em vez de comprometer a soberania humana, a institui e a investe. Para Lévinas, o homem livre é aquele que se encontra votado ao próximo. Uma questão se apresenta: como conciliar a liberdade – como princípio dos meus atos e dos meus pensamentos – com a vocação, segundo a qual sou chamado por outro a uma missão à qual não posso me furtar? Como posso preservar minha liberdade se estou “votado ao próximo”? Estaremos diante de uma

aporia insuperável se partir do pressuposto filosófico que identifica liberdade com autonomia, servidão com heteronomia, mas não para uma filosofia que contesta o fundamento de tais equivalências, como é o caso em Lévinas.

Lévinas ensina as vias de uma “difícil liberdade”, ou de uma liberdade isenta de arbitrariedade, porque orientada para uma heteronomia infinitamente exigente. A obediência à lei de um Outro, segundo ele, não significa servidão, porque tal lei não visa a submeter à tirania de um amo, mas destruir o caráter definitivo do eu, revelar-lhe o caminho das obrigações que introduzem o humano no ser. Todavia, empenhar-se na via dessa “difícil liberdade” supõe, em primeiro lugar, consentir na sua condição de “criatura”, quer dizer, não ambicionar situar-se no princípio dos seus pensamentos, das suas palavras e dos seus atos, mas antes responder a uma Palavra que precede e apela. Como afirma o filósofo: “a maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em ser moral” (Lévinas, 1980, p. 75).

A heteronomia é fundamentada no amor. A Lei é o próprio incômodo do amor. A *mitswah* – o mandamento que mantém o judeu na expectativa – não é um formalismo moral, mas a presença viva do amor. E é justamente porque a heteronomia é assentada no amor, guardada por ele, que não contraria a liberdade, mas chama-a antes para a mais alta via em que ela pode empenhar-se: a de uma humanidade convocada à bondade.

O Outro para Lévinas é aquele que se apresenta por meio de seu Rosto, o que justifica a heteronomia da moral. O rosto significa a epifania da transcendência e da infinitude do Outro. O rosto sempre se apresenta em sua nudez, ou seja, é penúria. Diz Lévinas: “reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como o ‘senhor’ numa dimensão de altura”, isto é, de transcendência; o Outro é essencialmente metafísico. A compreensão do Outro como ser metafísico para Lévinas quer dizer a própria presença do Infinito: “o ‘absolutamente outro’ não se reflete na consciência (...) O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa”. Aqui

trata-se do questionamento da consciência e não de uma consciência do questionamento. O Eu (*Moi*) perde sua soberana coincidência consigo, sua identificação em que a consciência retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si. Diante da exigência do Outro, o Eu (*Moi*) se expulsa deste repouso, não é a consciência, já gloriosa, deste exílio (Lévinas, 1993, p. 61).

Continua o filósofo:

mas o questionamento desta selvagem e ingênua liberdade para si, segura de seu refúgio em si, não se reduz a um movimento negativo. O questionamento em si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. (...) Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (*Moi*) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual teria que decidir. Em sua posição mesma ele é integralmente responsabilidade ou diaconia, como no capítulo 53 de Isaías (Lévinas, 1993, p. 61).

O ser Eu significa, a partir daí, não poder furtar à responsabilidade. Esta responsabilidade esvazia o Eu de seu imperialismo e de seu egoísmo e confirma a unicidade do Eu. Tal unicidade quer dizer que “ninguém pode responder em meu lugar”. Diz Lévinas que

descobrir para o Eu (*Moi*) uma orientação assim é identificar Eu e moralidade. O Eu diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro é que provoca este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isto o Desejo. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu a Outro de idéia do Infinito (Lévinas, 1993, p. 62).

O desejo surge na presença do outro, é por ele despertado. Disso decorre a possibilidade da “trans-ascendência”, isto é, um movimento

ascendente em direção ao outro, destituindo o eu transcendental da sua posição soberana capaz de determinar, a partir de si, o sentido da ação humana. O desejo, enquanto movimento de transcendência, não possui um caráter objetivante, racional, que se impõe como uma linguagem ética a partir da autonomia da vontade. A relação ao outro é uma relação metafísica em direção ao transcendente. O desejo metafísico tende ao absolutamente outro. O desejo refere-se a uma situação de bondade e justiça, enquanto relação concreta com o outro. A bondade não é algo natural ao homem, não é ontológica. Ela se manifesta como esvaziamento de si, do egoísmo e não como um complemento de uma limitação do eu que precisa do outro como mediação para se constituir. O desejo está acima da vida, da felicidade. Ele abre um mundo que se faz bondade, fora de qualquer mediação conceitual. O desejo é desejo do Bem, transcendência, abertura, infinito. A bondade aqui se traduz em resposta e responsabilidade enquanto estrutura fundamental da subjetividade.

Neste sentido é que devemos entender a liberdade. A idéia de uma liberdade votada ao próximo. Para Lévinas esta difícil e paradoxal liberdade, a liberdade precedida pelo apelo dirigido à singularidade de cada eu, expressa o caráter de responsabilidade que deve presidir a ética – chamada de eleição. Filosoficamente, é conveniente, para evitar toda falsificação ideológica da idéia de eleição, pensá-la como a certeza de uma precedência da responsabilidade sobre a liberdade. Desde logo a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação de uma Palavra que precede cada um e lhe ordena o bem. Deixando-se este definir melhor por uma vocação para servir do que por um propósito de dominar.

A responsabilidade deve ser compreendida como uma responsabilidade infinita, uma responsabilidade pelo mundo que nunca se deixa encerrar nos côvados das livres decisões de uma vontade, porque as precede: a responsabilidade do eleito. Em Lévinas, nós podemos compreender o sentido da precedência da responsabilidade em relação à liberdade: uma responsabilidade por tudo e por todos – que investe o eleito, sem esperar o seu consentimento, sem que ele tenha tempo de discutir os prós e contras (cf. Jer. 1,5: “antes mesmo de te formar no ventre materno, eu te conheci; antes que saíesses do

seio, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações”). A responsabilidade torna cada um em “refém” do próximo.

Diante deste desconfortável estatuto do sujeito humano e as exigências tremendas que ele chama a si, pode-se perguntar: como pensar que eu seja responsável por sofrimentos que não causei, pelas infelicidades recorrentes que abismam os séculos e pelas inúmeras mortes inocentes?

Para entendermos a proposta de Lévinas de uma responsabilidade infinita e que antecede a liberdade, devemos notar, em primeiro lugar, que a tradição de Israel fortalece a sua certeza de uma responsabilidade fundamental do homem: os traços verdadeiramente humanos do “eu” não se dissociam da responsabilidade. O eu advém à humanidade cada vez que deixa a responsabilidade ultrapassar os limites da liberdade, cada vez que consente que a necessidade e a urgência de estender a mão a outrem remetem para mais tarde a satisfação do seu próprio interesse. O humano emerge quando o eu, ao invés de procurar satisfazer seus interesses, estende a mão a outrem. É este o sentido da expressão: “a consciência está sempre em atraso para o encontro com o próximo”.

Aqui se dá o fenômeno da “substituição”: esta exige como condição de possibilidade a destituição da egoidade, sua de-posição, seu esvaziamento, o desprendimento de si: é preciso colocar-se às avessas. A partir desta inversão da identidade em substituição para o outro surge um novo paradigma: o sentido não é mais determinado pela luz da consciência monológica; pelo contrário, a consciência é orientada a partir do sentido que se instaura na substituição – a subjetividade como refém. Esta noção inverte a posição na qual a presença do eu em si mesmo aparece como começo ou conclusão da filosofia.

A nova “revolução copernicana” implica a substituição do princípio de autonomia pelo princípio de heteronomia. É assim que a unicidade do eu adquire sentido. O sentido que inspira a ação humana não se encontra no ser, mas no movimento do eu que vai a direção ao outro para instaurar a justiça e a paz, sem retornar a si. A ética não é um sistema filosófico, o ponto de chegada, mas o ponto de partida.

III. Considerações finais

Para Lévinas, dar primado ao quadro teórico, que estabelece a relação sujeito-objeto, consciência-coisa como paradigma de

compreensão da realidade objetiva, isto é, externa, é conceder a primazia da mesmidade (assimilativa e auto-referida) sobre a alteridade. Estamos verificando que a crítica do autor é dirigida diretamente às filosofias do sujeito e da consciência representacional. Elas não abordam a realidade externa (intrinsecamente externa) do objeto, ou melhor, do outro em sua condição de exterioridade.

Depreende-se que Lévinas inicia seu pensamento apontando para os limites da intencionalidade, da consciência intencional ou da subjetividade transcendental. A sua investigação dirige-se para o que se encontra para além ou aquém da relação intencional, comandada pela consciência. Neste sentido, podemos dizer que Lévinas, embora tenha se fascinado inicialmente com o mestre criador da Fenomenologia, não segue as suas pegadas. O tema do outro ou da alteridade, é colocado como o pivô que determina a crítica e o afastamento de Lévinas da teoria da intencionalidade da consciência, construída por Husserl.

A crítica de Lévinas a Heidegger deve-se, sobretudo, ao ontologismo que determina o pensamento do filósofo alemão. O seu argumento é o de que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação e reduz à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supratemporal.

Para Lévinas, a relação fundamental do ser, em Heidegger, não é a relação com outrem, mas com a morte. Ser, interpreta o filósofo, é isolar-se pelo existir, visto que tudo se pode trocar entre os seres, exceto o existir. Estou completamente só. O ser em mim é algo intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Para sair desta situação imposta pelo ser, pelo há, é preciso depor a soberania do ser por meio do “eu” que se abre à relação social com outrem; é a relação des-inter-essada, que possibilita a saída da clausura do ser que encapsula o ser do homem; que se torna prisioneiro de suas próprias correntes. Esta relação busca superar o “inter-esse”, que é o âmbito de domínio do ser, aquilo que se dá no campo (inter) do ser (esse). Para o pensador judeu-francês, a verdadeira saída do “há”, está na obrigação como ser “para o outro”, que introduz um sentido no não-sentido do “há”.

Lévinas anuncia a possibilidade de suspender o tema da consciência de... (alguma coisa). Para ele o âmbito da consciência intencional não é o único no qual o ente-humano pode mover-se. O

existente humano singular e concreto, segundo Lévinas, já se move num âmbito anterior ao mundo como horizonte de compreensão. A compreensibilidade, embora seja uma dimensão importante da vida humana, não é a primeira, nem a decisiva. O homem não é consciência ou intencionalidade subjetiva sempre. A consciência pode retirar-se de si mesma no sono e livrar-se de seus de... O pressuposto do qual que parte Lévinas é o de que a consciência se torna tematizadora de um objeto determinado por meio de uma estância do inconsciente (no sentido pré-temático). A atematização é um estado que precede e condiciona o momento posterior da consciência que tematiza. Há, portanto, um nível atemático ou pré-temático anterior ao ser ou à consciência e à obra do ser. Este nível é o momento da Ética que, segundo o autor, precede a ontologia. Tal nível não é ontológico, não pertence à ordem do ser nem à aventura do compreender e do saber (Lévinas, 1980 p. 25).

O tema do outro ou da alteridade se apresenta como a libertação do “eu” de sua solidão ontológica. O “eu” “é” na forma do “sou”, e por isso encontra-se aprisionado ao “ser-si-mesmo” e se move na imediata relação existencial consigo mesmo, no entanto, ele possui a capacidade de se rebelar, ao sentir-se acossado pela solidão. O “eu” existe fincado em seu tempo, onde não “alcança o outro” em sua alteridade. O outro sempre é visto pelo “eu” que não abandona sua posição. Deste modo, a alteridade é a porta de saída do “eu” de sua saturada solidão existencial. A ética para Lévinas dá-se originariamente nesse desafio do alcance do “outro”, radicalmente diferente do “eu”.

A relação originária com o outro, deve acontecer, segundo Lévinas, fora do tempo sincrônico da ontologia (do eu), deve romper radicalmente as categorias da subjetividade (centrada no eu). Isto só será possível num tempo anacrônico, de descontinuidade, além da conexão causal e do encadeamento temporal do antes e depois. Apenas assim, o tempo pode irromper como o novo, o inesperado, diacronizado com o tempo anterior. Cada novo instante é visto como um novo despertar, que acontece no intervalo da “in-consciência”, isto é, da descontinuidade.

Nesse tempo diacrônico de irrupção da novidade, o outro é o que eu não sou: ele é o débil, enquanto eu sou o forte; é o pobre, é a viúva e o órfão; ou então é o estrangeiro, o inimigo e o poderoso

(metáforas extraídas do Antigo Testamento); enfim, o outro aparece no espaço assimétrico da subjetividade. Lévinas usa como paradigma da relação com a alteridade a relação face-a-face, anterior a toda anterioridade e desprovida de toda mediação (Lévinas, 1980, p. 92-3).

O tempo anacrônico e o espaço assimétrico são a possibilidade de abertura de uma dimensão “para além de” e um de “modo diferente que”. Estes modos são a porta de saída por onde o “eu” fechado em seu si-mesmo e preso num eterno presente, pode sair-de-si e tornar-se referido a outro diferente de si, despertando para o amanhecer de um novo tempo, diferente do anterior, em que a existência poderá ser diferente: um eu-diferente face-a-face com o outro-diferente (Lévinas, 1980, p. 93).

O discurso da alteridade não se fundamenta na simetria do discurso lógico, mas pauta-se na diacronia e na assimetria como possibilidades do surgimento do novo, entendido com inesperado (não calculado); neste sentido, o outro é sempre uma novidade que remove pré-conceitos. Diz Lévinas: “A relação com Outro me questiona, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas” (1993, p. 53).

Ao abordar diretamente o tema da alteridade, o pensador critica contundentemente a ontologia como uma forma violenta de prevalência do ser. Nesta época, Lévinas sofria os horrores da Segunda Guerra Mundial nos campos de concentração. Neste contexto, ele pôde afirmar que a violência ontológica é a guerra da qual nada, nem ninguém ficam fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a violenta face ontológica da ontologia do ser; é esta face que é decantada como “totalidade” na filosofia ocidental (Costa, 2000, p.97).

Lévinas elabora uma Ética do Outro a partir da noção de “rosto” e do Desejo. Para ele a experiência única e irreduzível encontra-se na relação intersubjetiva fundada na relação face-a-face. Esta experiência possibilita a relação ética, como relação fundamentalmente criadora de justiça social.

Para Lévinas, o Outro é o existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, não sendo fruto de uma consciência (transcendental) constituinte de sentido. A experiência do Outro supõe

o infinito como uma categoria fundamental que preserva sua essencial distância e intocabilidade. Este é o sentido do Outro como enigma que me fascina e me con-voca a ser responsável com ele.

A responsabilidade, assim como a liberdade, tem conotações especificamente sociais, isto é, ela só se efetiva nas relações de justiça social, onde o outro não é esmagado pela visão monolítica do “eu” ou da subjetividade coletivizada de um povo, que julga suas ações por critérios malfadados, oriundos da perspectiva da consciência transcendental que tudo vê e analisa por meio da intencionalidade subjetivista e egocêntrica. A ética da alteridade é originariamente a ética que se inicia com o apelo do rosto do outro, conforme afirmou o autor, a ética é a ótica espiritual – aí se encontra o outro.

Bibliografia

CAPALBO, Creusa. O “Mesmo” e o outro na Ética de Emmanuel Lévinas, *Revista de Reflexão*, Campinas, n. 70, p.100-105, janeiro/abril, 1998.

CHALIER, Catherine. *Lévinas – a utopia do humano*, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*, Petrópolis: Vozes, 2000.

FABRI, Marcelo. Sentido e compreensão: em torno da questão levinasiana “A ontologia fundamental?”, *Cadernos de subjetividade*, v. 5, n.1, p. 53-69. dez, 1997.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. O Interesse de Lévinas para a Psicanálise: desinteresse do rosto, *Revista de Subjetividade*, v. 5, n. 1, p. 39-51, dez. 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Ética e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Humanismo do Outro Homem*, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*, Lisboa; Edições 70, 1984.

PIVATTO, Pergentino. A Ética de Lévinas e o sentido do humano – crítica à Ética ocidental e seus pressupostos, *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 325-364, set., 1992.

SILVA, Márcio Bolda. *Rosto e Alteridade*: pressupostos da ética comunitária, São Paulo: Paulus, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm. As relações face a face como significação em Emmanuel Lévinas, *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 387-397, set., 1992.

SUSIN, Luiz Carlos. Lévinas e a reconstrução da subjetividade, *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 365-378, set. 1992.

A Situação de Portugal na Europa no final do século XIX e início do século XX: a Geração de 70.

*Celeste Natário
Universidade do Porto*

Resumo: O artigo apresenta a reflexão filosófica realizada pelos integrantes da denominada Geração de 70. Eram eles filósofos de escolas distintas que procuram entender o significado da crise então vivida em Portugal. Esses homens tinham por pano de fundo o que se passava na Europa e pretendiam instaurar naquele país uma revolução moral e política que desejavam ver depois espalhada pela Europa.

Palavras-chave: Moral. Política. Sociedade.

Abstract: The article presents the philosophical thought by the members of The 70s Generation. They were philosophers from different movements that tried to understand the meaning of the crisis in Portugal at that time. These men had the situation in Europe as their background and intended to establish in that country a moral and political revolution they wished to see spread over Europe.

Key words: Moral. Politics. Society.

I. Considerações iniciais

No século XIX, os princípios da ciência e do progresso industrial foram, para além de uma constante, uma indubitável marca de identificação e mudança. Paralelamente, a racionalidade que fundava a ordem industrial e burocrática com um peso excessivo e redutor começará a ser posta em causa. Doutrinas e filosofias de índole espiritual começam também a ressurgir, tentando assim a filosofia conquistar um novo lugar.

As numerosas descobertas a que se assiste fazem deste século uma época criadora, conseguindo-se através de fenómenos e processos naturais o domínio científico. Século da ciência e da técnica, afirma-se a fé na ciência como última consequência de fé na razão que se havia

iniciado com o Renascimento. Mas a hegemonia do cientismo trazia também uma concepção desagregadora de valores.

A ausência de uma unidade explica-se em parte por um processo de diversas formas de pensar que desembocava num certo caos de opiniões, sistemas e directrizes. O excesso de racionalismo que na Alemanha culminava com o idealismo; a filosofia pessimista de Shopenhauer (1788-1860), própria do idealismo alemão, subjectivista, é expressão desse momento histórico.

A concepção do universo de tipo religioso e metafísico era rejeitada pelas novas gerações que se direccionam por especulações realistas e positivistas. Os velhos moldes que orientavam a sociedade humana são assim colocados em causa pelo desenvolvimento científico e técnico alcançado ao longo do século XIX. Surge um novo enfoque onde a vida humana não se explica através do pensamento metafísico mas parte da experiência dos fenómenos naturais. O conhecimento vincula-se à investigação. Dentro de uma certa lógica do progressivismo científico e político, o século XIX, com filósofos como John Stuart Mill, Henri Spencer e William James, apresenta um novo empirismo, nomeadamente na Inglaterra, e, fora da Europa, nos Estados Unidos.

II. O sentimento de crise

Um forte abalo provocado por uma crise de certezas, tanto de ordem espiritual como social, leva a que se tente encontrar algo de novo que seja mais firme no sentido de levar a outras respostas para as grandes interrogações com as quais a sociedade ocidental se confronta face a uma profunda alteração.

A cultura e o pensamento nos finais do século XIX e começos do século XX, tendo em conta o amontoado de mudanças decisivas aos diversos níveis, vai, ao nível sociocultural, difundir os princípios políticos institucionais e jurídicos do chamado sistema democrático e liberal que se vai expandir um pouco por quase todo o mundo.

Num breve olhar, diríamos também que na arte, pintura e música se assiste a uma reacção contra o realismo. Na pintura, o destaque vai para o impressionismo; 1874 é a data da primeira exposição dos impressionistas franceses. No final do século, tanto na arte como na literatura, vai imperar o modernismo. Na música, o romanticismo também dá lugar ao impressionismo.

Cézanne, Van Gogh, Manet, Monet e Sorolla, surgem na pintura; Zola, Balzac, Proust, Dickens, Ibsen, Tolstoi e Dostoiévsky são alguns dos nomes da literatura; na música foram as criações de Wagner, Brahms, Mahler, Berlioz, Debussy e Tchaikovski.

Uma renovação do pensamento da cultura europeia, tentando superar as crises de certezas que se colocavam, surge na Europa Central com um movimento de afirmação e primazia da vida. É uma nova atitude cultural, uma filosofia que põe o acento na vida e seus valores, defendendo uma subordinação do racional ao vital, expressa pelo que se designou «razão vital». A este novo movimento, designado por vitalismo, associam-se nomes como Nietzsche, Dilthey e Henri Bergson.

Aparecem também o positivismo de August Comte, o materialismo de Marx, tendências estético-aristocráticas, com destaque para Nietzsche, a orientação pragmatista de William James (1842-1910) e a psicanálise de Sigmund Freud (1859-1939)¹.

O visível império da razão de algumas doutrinas que o século XIX faz surgir com repercussões ainda no século XX, fazendo esquecer ou colocando entre parêntesis o lado espiritual do homem e da vida humana na sua totalidade, levou assim a um cansaço racionalista. A realidade radical do ser humano e a afirmação da vida excede o poder discursivo da razão, ela não é a faculdade única do homem para ver a realidade. A intuição, o instinto, a inspiração poética, o inconsciente, seriam também formas necessárias para atender e considerar.

Assim, um excessivo racionalismo que o idealismo de Hegel e o positivismo científico de August Comte (tal como foi interpretado), levaram ao aparecimento de *filosofias da vida*, no sentido da compreensão da vida humana na sua totalidade.

Atribuir ao homem mais do que o que ele poderia suportar, conduziu-o à amargura e angústia. O desenvolvimento da ciência e da técnica e a ideia de progresso como base que o século XIX iniciou foi uma espécie de doce amargo, pois deu a ilusão de que seria possível recuperar na terra o *paraíso perdido*.

¹ Não menos importância teve também nesta época o evolucionismo com Charles Darwin (1809-1882), que descobre, como princípios de toda a evolução, a variação, a herança e o aumento de reprodução. Isto levou à selecção natural mediante a luta pela existência e a sobrevivência dos mais fortes, considerando também que a vida não estava submetida a nenhuma fatalidade teológica.

O percurso intelectual do espiritualismo, em França, do evolucionismo, em Inglaterra, do neo-Kantismo na Alemanha, podem ter surgido com alguma tranquilidade. Acima de tudo, se para uns era a ciência e a técnica que deveriam dominar, para outros o importante era a busca da interioridade do homem, embora os meios pudessem divergir, desde a intuição ao sonho.

Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, com pensamentos diferentes, buscam uma compreensão da vida *íntima* e de um mundo que a história da filosofia aproxima das posições vitalistas. Num plano de historicismo e *raciovitalismo* surgem nomes como Ortega y Gasset e William Dilthey, também a fenomenologia de Husserl e a metafísica de Whitehead, Jaspers, Merleau-Ponty se encontram do lado da busca interior.

As questões de ordem religiosa e metafísica que uma parte dos pensadores dos séculos XIX e XX quis pôr de parte não foi uma questão fácil e pacífica, como podemos constatar ao longo da história da filosofia e no íntimo de cada filósofo e pensador. Aliás, foram de um modo geral as crises de valores, nomeadamente de ordem religiosa e metafísica, que, ao longo da história do pensamento, estiveram na origem de alguns grandes sistemas filosóficos.

III. A situação em Portugal

Embora todas as movimentações sociais, políticas e culturais que na Europa se desencadeavam tivessem importância para o que então em Portugal se ia verificando, é verdade também que a específica idiosincrasia portuguesa, de certa forma hesitante entre um certo tradicionalismo e o avançar para rasgar novos horizontes, constitui uma peculiar característica de identidade da forma de ser e estar dos portugueses. A procura de uma harmonia, de uma conciliação (reconciliação) entre o enraizamento e a errância, a *traditio* e a *revolutio*, coordenadas temporais e espaciais, principalmente consideradas entre os séculos XIX e XX, causaram no nosso processo de assunção do que se poderia designar de *modernidade* e *pós-modernidade* alguns problemas específicos. No *processus* civilizacional, às voltas com origens e matrizes, aceitando embora o novo e o diferente, elogiando às vezes mas nem sempre com convicção,

principalmente no que se relaciona com a ideia de progresso científico, tudo parece caminhar muito lentamente, com as inevitáveis repercussões noutros níveis da vida em sociedade e na vida de cada um.

Portugal, no final do século XIX, não era ainda um país com os problemas ou os vícios da Revolução Industrial. Então, a técnica, a ciência, o progresso? As interrogações que se sucedem de forma mais ou menos acentuada com o dobrar do século e do tempo, no sentido das esperanças renovadas para mudanças e aperfeiçoamentos, tiveram em Portugal pouca razão de ser. Foi a Geração de 70 que inicialmente numa espécie de reconhecimento do «trauma» de tal atraso em relação à Europa pretendeu fazer acordar o País que, meio estremunhado e atónito, deixa os políticos, mais do que os intelectuais, em sobressalto, tentando aqueles acalmar os ânimos destes. Contudo, o caminho para as transformações não se pode projectar sem pensamento, sem imaginação e criatividade, características sobretudo de intelectuais. Aliás, na prática, as mudanças que ocorrem a partir das revoluções são geralmente feitas por políticos e militares com uma colaboração bem mais reduzida de alguns intelectuais e muitas vezes adulterando-lhes o pensamento. Acontece então que estas revoluções nem sempre significam o que deveriam, isto é, um movimento novo com vista a uma marcha para um mundo também novo. Políticos e militares revoltosos são mais dotados de capacidades estratégicas e muitas vezes manobradoras em que um desfasamento da realidade dos homens e seu espaço não raro acontece. Mas, para que as transformações se possam efectivar, para que possam dar resultados, será necessário fazer todas as tentativas, primeiro a um nível interior, isto é, ao nível de uma mudança de mentalidades – trabalho longo e penoso –, para depois poder passar para o exterior, ou seja, para uma renovação exterior efectiva e positiva. Uma renovação interior, onde obviamente desempenhará lugar fundamental a educação no sentido mais abrangente do termo, exigirá uma cultura cívica, política, moral, e esta, pensamos, tal como Proença, terá que estar enraizada na ética, perspectivada numa dimensão verdadeiramente antropológica, não instrumentalizada, mas assente no respeito da dignidade humana.

Em Portugal tardavam as mudanças desejadas. Alguns intelectuais frustrados, desconfiados, renitentes e com grande vontade

de mudar os rumos do panorama cultural, político e social tentam pelo seu magistério e sobretudo através da educação, no mais amplo sentido, iniciar um caminho com o claro objectivo de alterar, renovando, a realidade portuguesa.

É de alguns movimentos de intelectuais do final do século XIX e início do século XX que falaremos a seguir.

Na sequência de uma certa petrificação ou «cousificação» da realidade, impeditiva da inerente evolução e transformação do ser humano e das realidades que a todos os níveis o envolvem, surgem então movimentos que protestavam contra o que na política, filosofia e religião era inerente, isto é, não permitindo a criação e a evolução. Os sistemas e doutrinas petrificadores da vida e do que eles supuseram eram assim postos em causa.

Os movimentos culturais de um tempo e de um povo constituem a seu tempo e a seu modo uma boa contribuição para melhor se entender a sua história, as suas necessidades, os seus anseios e inquietações. Cada movimento desta natureza, assim como os seus autores, devem ser vistos enraizados nos contextos que levaram à sua aparição e manutenção.

Os condicionalismos diversos de oitocentos e novecentos em Portugal são aqui o palco para a sua explicação. De igual modo iremos fazer referência aos movimentos de gerações de intelectuais que consideramos mais importantes para o enquadramento do autor deste trabalho.

O Portugal de 1870, como já atrás notámos, não era ainda e só mais tardiamente foi um país com os problemas e as consequências da Revolução Industrial.

Os movimentos intelectuais dos países da revolução industrial foram, na sua quase totalidade, cidadãos e urbanistas. O movimento que em Portugal mais se aproximou deles, nesta fase, foi o da Geração de 70, porventura o mais importante do final do século XIX com repercussões no século XX. Foi também no contexto de novas ideias de renovadas esperanças para o País que já no século XX surgem também a Renascença Portuguesa e a revista *A Águia*, assim como o movimento e revista *Seara Nova*.

IV. A geração de 70

O movimento da Geração de 70, embora de forma geral fosse movido por razões literárias, de imediato o que verdadeiramente o fez despoletar foi o reconhecimento de um certo atraso em termos globais que se vivia em Portugal, comparado com os outros países da Europa, principalmente com a França, o país de referência.

O seu início teve lugar por volta de 1865-1866, com a chamada «Questão Coimbrã», que envolveu Antero de Quental (1842-1891), Teófilo Braga (1843-1924), Vieira de Castro (1838-1872) e um grupo de ultra-românticos, liderados por António Feliciano de Castilho (1800-1875), e ainda que a motivação literária tenha sido a sua base, depressa esta é ultrapassada por outras áreas, tendo como pressuposto uma concepção filosófica da história.

O regime monárquico-constitucional e os valores sobre os quais assentava foram alvo de ataque por parte desta geração que acompanhava à distância o desenvolvimento da Europa transpirenaica.

Ao ambiente do burgo cultural de Coimbra chegam os livros de Michelet, Proudhon, Renan, Heine, Feuerbach, Büchner, Hegel, entre outros. Os jovens intelectuais que então estudavam na cidade do Mondego tomam conhecimento de um mundo novo, onde a «religião da ciência e a fé no progresso indefinido do espírito humano»² invade as diversas áreas do saber. De lugar de destaque e quase rei da criação, o homem passa para simples parte de um todo em que o mundo e a história passam a ser encarados como uma universal necessidade. Deus deixa de ser encarado pela transcendência para tornar-se em categoria de ideal e em que a crença maior é a do progresso. A evolução do cosmos e da história em que tanto se acreditava visava a consumação de um ideal de justiça.

O evolucionismo que as filosofias da história vinham propagando ir-se-ia aplicar também à natureza, através do aprofundado estudo e interpretação das teorias de Lamarck e depois com a ajuda das ideias de Darwin e da sua *Origem das Espécies* (1859), Herbert Spencer e Haeckel. Através das obras críticas de Feurbach, David Strauss, Renan, foi feita uma crítica à ideia de transcendência religiosa, fazendo-se uma interpretação humana da figura de Jesus Cristo.

² Joaquim Carvalho, *Obra Completa*, Fundação C. Gulbenkian, 1995, p.52

As filosofias da história de Vico e Michelet, os ideais humanistas de Victor Hugo, o contributo de Quinet, as concepções de Proudhon, todos eles fazendo a apologia do processo evolutivo e perfectível da humanidade, complementado com um melhor conhecimento de Hegel, através de traduções e ou resumos, trazem um enraizamento metafísico dessa mesma humanidade. Assiste-se pois a um optimismo historicista crescente, e, paralelamente, a uma desmesurada confiança no triunfo da ciência que as filosofias positivistas de Comte, Littré e Spencer iam propagando. As novas interpretações filosóficas da história com que os jovens intelectuais de Coimbra entusiasticamente travam conhecimento e acreditam são encaradas como forma de chegar a uma sociedade humana e justa. Eram as sementes de verdade para o desenvolvimento da Humanidade, que acreditavam ser possível com um homem novo e um tempo novo, acreditando também ser o que as filosofias emergentes neste século procuravam alcançar.

Embora os «iconoclastas de Coimbra», como lhes chamara Basílio Teles³, estivessem em sintonia com estas ideias, eles pretendiam acima de tudo uma espécie de «jubileu nacional»⁴. Tal desiderato teve como base o mundo do pensamento moderno que, escreve Antero: «à guisa de um cenário de mágica, ia desdobrando perante os olhares embevecidos as suas decorações e perspectivas. Primeiro, vinha um desfile de nomes bárbaros, desconhecidos, ferindo asperamente o nosso ouvido – Strauss, Feuerbach, Fichte, Hegel, Müller, Bopp, Diez, Creuzer, ao lado de outros mais gratos e meridionais de nervos delicados – Quinet, Michelet, Baudelaire, Leconte de Lisle, Taine, Balzac, Burnouf, Renan...».⁵

Assim, se as intenções desta nova geração foram originariamente culturais, a componente de natureza política esteve, desde o início, a essas intenções ligada, nomeadamente com as conferências iniciadas em Lisboa em 1871 – Conferências Democráticas do Casino.

As influências de uma conjuntura internacional revolucionária,⁶ acrescidas a nível interno por uma crise político-partidária entre monár-

³ In *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro. Esboço de História Positiva*, Livraria Chardron, de Lello e Irmão, Porto, 1905, p.20.

⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵ In *Programa das Conferências Democráticas do Casino*, II, 1926, p.91.

⁶ Refira-se como exemplo a *Comuna de Paris*.

quicos e republicanos, foram aspectos determinantes para o emergir desta geração. «Agitar na opinião pública as grandes questões da filosofia e da ciência moderna» e estudar «as condições de transformação política, económica e religiosa na sociedade portuguesa»⁷ foram algumas das principais pretensões defendidas por Antero de Quental nessas Conferências, a que deu desenvolvido destaque em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871). Depois de uma série de conferências em que intervieram Augusto Soromenho, sobre a literatura portuguesa, e Eça de Queirós que na exposição que fizera foi interpretado como uma espécie de manifesto realístico-estético, Adolfo Coelho pronunciava-se acerca do problema do ensino em Portugal, defendendo a urgente necessidade de separar a Igreja e o Estado e chamando a atenção para o problema da liberdade de consciência. Por último, seria a vez de Salomão Saraga com o tema «Historiadores críticos de Jesus», que não se chegou a realizar, na sequência de uma arbitrária atitude governamental que suprimiu violentamente as Conferências, impedindo que prosseguissem, apesar dos protestos, quer dos intervenientes do grupo, quer de pessoas exteriores ao movimento, entre as quais se destacou a figura de Alexandre Herculano. A «raça decaída por ter rejeitado o espírito moderno»⁸ não parecia ainda estar preparada para grandes transformações. Os sonhos humanistas e regeneradores que a geração coimbrã pensava ter descoberto e pretendia instaurar em Portugal pressupunha uma revolução moral, social e política para além das próprias fronteiras, uma vez que também tinha como base a ideia proudhoniana da futura federalização dos povos, entendendo ser essa a etapa necessária para chegar à «república federativa e universal», sonhos frustrados por políticos com diferentes perspectivas em relação a esse espírito moderno que soprava da Europa e que, de imediato, a ideologia política e social portuguesa ou pelo menos o poder instituído não parecia querer aceitar.

De qualquer modo e ainda que muitos dos objectivos da Geração de 70 tivessem saído frustrados, a verdade é que no plano cultural como noutros a hegemonia dos seus ideais teve inevitáveis repercussões.

⁷ In *Programa das Conferências Democráticas do Casino*, II, 1926, p.91

⁸ Antero de Quental, *Ibidem*, p.139.

Bibliografia

CARVALHO, Joaquim. *Obra Completa*. Fundação C. Gulbenkian, 1995.

Do Ultimatum ao 31 de Janeiro. Esboço de História Positiva, Livraria Chardron : Porto, 1905.

Programa das Conferências Democráticas do Casino, II, 1926.

Ética: fragmentos de reflexão

Tiago Adão Lara
CES/JF e UFJF

RESUMO:

Ética - fragmentos de reflexão aborda pontos fundamentais da problemática ética: 1) a experiência ética no processo cultural brasileiro; 2) a experiência ética e a sua consciência, para além da mediação intelectual, importante, mas não única; 3) a educação como sensibilização para a convivência madura, capaz de alimentar a autonomia, no compromisso com a totalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Ética – cultura – educação - estética

ABSTRACT:

Ethics fragments of reflection addresses fundamental issues of the ethics problematic: 1) the ethical experience in the Brazilian cultural process; 2) the ethical experience and its consciousness, beyond intellectual mediation, important but not singular; 3) education as sensitization for a mature coexistence, capable of feeding autonomy as a commitment to totality.

KEYWORDS: Ethics – culture - education - aesthetics

I. Considerações iniciais

Apresentamos, a seguir, quatro fragmentos sobre assuntos variados, mas que se integram no processo comum da reflexão ética.

II. Primeiro fragmento: Ética e processo cultural brasileiro

A vida na eticidade define a especificidade do humano. Enraíza-se na sua condição de animal, capaz de tomar decisões, as quais transcendem os determinismos da natureza; na sua capacidade, portanto,

de criar relações de convivência, com os iguais e com todos os demais seres, num concerto que é construção consciente e querida, cultivada. Implica, pois, assumir a convivência com responsabilidade, em atitude de adulto, ciente da sua contingência (imperfeição, finitude) e da sua condição de ser-em-relação, portanto, relativo e não absoluto.

No processo cultural brasileiro, quiçá do Ocidente, o cuidado pela constituição de seres humanos adultos e responsáveis é prejudicado:

1) pelo infantilismo, marcado de “vitimismo” e de “autoritarismo”, frutos de uma sociedade patriarcal, paternal ou de apadrinhamento, na qual é difusa a convicção de que, acima de nós, existe sempre um maior, capaz de nos proteger, resolver os problemas difíceis, sobre o qual jogamos a responsabilidade dos nossos atos bons ou maus. Sentimo-nos vítimas, quando nos parece que fomos excluídos do olhar benévolo e providente de quem está em cima ou quando não nos sentimos plenamente com direito de gozar dos nossos sucessos, pois nos julgamos incapazes. Nesse sentido, patriarcal, paternal, de apadrinhamento pode corresponder plenamente a matriarcal, maternal, de amadrinhamento. Ora, não é possível vida ética, sem consciência e atitude de autonomia adultas entendidas como capacidade de se assumir, na relatividade e na contingência, antídotos de todo autoritarismo egótico.

2) pelo irrealismo diante da vida e pelo individualismo. Paradoxalmente, a subjetividade ideal entre nós ainda continua sendo cultivada mentalmente como auto-referência e autotransparência poderosa, bloqueando os seres humanos para a experiência de sua radical inserção, na trama do jogo das várias formas de ser e de viver. Não se é educado para a percepção de que a vida de cada um e de cada grupo humano é uma fascinante tarefa de construção continuada. Não há seguranças definitivas, não há verdades absolutas. Ser ético é, em princípio, abrir-se para o concerto com a totalidade, o que exige sempre cuidadoso conserto. Somos históricos e a história é processo.

Utopias de mundos perfeitos no passado (chorados), ou no futuro (infantilmente esperados), desativam-nos ou desfibram-nos, para a tarefa ética.

Formar para a realidade, na sacralidade da sua ambigüidade ou, melhor, da sua sempre insuspeitada novidade, eis um item importante do programa de renovação ética.

III. Segundo fragmento: Pensando os fundamentos da ética

O ser humano é um ser ético. Implica isso afirmar que ele, à diferença dos outros seres da natureza, é senhor de dar rumo à própria maneira de existir, de situar-se no universo; torna-se, justamente por isso, imputável, ou seja, pode ser questionado a respeito da própria maneira de ser e agir; torna-se responsável, capaz de dar uma resposta; urgido a dá-la.

A imputabilidade e a responsabilidade, que todos admitimos, tranqüilamente, no corriqueiro da vida, apontam para a aceitação, da parte de todos, de que a liberdade de escolha está dentro de um horizonte de justificativas. Não é admitido o capricho. Agiste, assim, baseado em quê, por quê?

Está colocada a questão ética e seus fundamentos, ou, dizendo de outra maneira, quais são os critérios éticos, nos quais se apóia determinado comportamento humano? A questão não se coloca para os outros seres vivos. Não se pergunta a uma árvore que fere os olhos de alguém, com os seus ramos, porque agiu assim. Não se pergunta ao cão, porque mordeu ao passageiro inocente. Mordeu e pronto. Se houver perguntas a fazer, respostas a cobrar, responsabilidade a aferir, dizem respeito ao dono da árvore ou do cão.

A ética dimensiona-se com a racionalidade. Temos de dar razões, justificativas da nossa maneira de ser e de agir.

Por muito tempo, na história da humanidade, as perspectivas éticas apoiavam-se na experiência religiosa. Religião e moral andavam juntas. Princípios éticos eram princípios que brotavam da experiência religiosa e que fundamentavam códigos morais, que permitiram o surgir de convivências humanas plausíveis, possibilitaram o cultivo dos costumes, o avançar da convivência civilizada, com todas as ambigüidades inerentes às construções ou produções humanas.

Com o surgir da filosofia e da ciência e com o processo de secularização em ato, inicialmente no Ocidente, e, a partir dele, no mundo, a fundamentação ética em perspectiva religiosa vai perdendo a aceitação. Aliás, a fundamentação do comportamento ético em base religiosa torna-se hoje problemática, pois a experiência religiosa é

historicamente variada e, para muitos, já não constitui apelo relevante. Coloca-se, então, a questão: é possível uma ética de valor universal?

Não é viável desenhar, aqui, um panorama abrangente do que acontece, em plano de reflexão sobre a ética, no mundo de hoje. Em vista disso, aprez-me apresentar, em linhas gerais, o pensamento de Jürgen Habermas, como exemplo do que se pode pretender.

Habermas não abre mão de uma justificativa racional como fundamento de uma ética de valor universal. Não lhe parece que a morte da metafísica, decretada por grande parte do pensamento contemporâneo, feche caminho para tal empreendimento. Esforça-se por encontrar na imanência da linguagem humana, nas condições a priori que a tornam possível, a base para tal justificativa.

Afirma ele que os atos de fala avançam presunções de caráter necessitante e universal, sem a aceitação das quais, a ação comunicativa humana torna-se impensável, impossível. Antes de tudo, os falantes têm de presumir que o ato de fala satisfaça à exigência de inteligibilidade. Como pensar a comunicação pela fala, se a priori não se aceita o compromisso dos falantes com a inteligibilidade a gerar? Nos atos de fala referentes à natureza externa aos falantes, a presunção que se avança, inevitavelmente, é aquela da verdade. Se afirmo que o céu está azul, o lastro que possibilita a comunicação é a presunção de que minha afirmação corresponda à realidade constatável pelos participantes do ato de fala. Nos atos de fala referentes aos relacionamentos entre os próprios falantes, a presunção é a de que os atos a respeito obedeçam a uma normatividade como critérios de avaliação ética. E nos atos de fala que tentam expressar a natureza interna dos falantes, seus pensamentos, seus sentimentos, suas vontades, a presunção que se avança é aquela da veracidade.

Não há para o ser humano, como viver humanamente, sem conviver. E não há convivência sem presunção de um medium linguístico, constitutivamente entretecido por relações que avançam compromisso de aceitação de normas a priori de convivência, que é conversação.

IV. Terceiro fragmento: Ética e educação

Educar ou educar-se é humanizar ou humanizar-se, é tornar-se o animal humano, o vivente humano, aquele vivente ao qual incumbe o

cuidar da própria forma de ser, de viver, de existir. O que implicam essas afirmações?

Implicam no fato de que a maneira de ser própria dos viventes humanos, ainda que profundamente arraigada no jogo das condições naturais, oferece um espaço de criatividade para cada indivíduo da espécie. Cada ser humano tece a própria existência, numa singularidade admirável. Mas essa singularidade de existência significa, pela própria etimologia da palavra existência, uma singularidade de relacionamentos. Sto ou sisto, em latim, significam estou de pé, firme. Podemos dizer: sou, tenho um eixo, um colorido, um significado próprio, uma originalidade. Mas esse próprio, essa originalidade ou singularidade é fruto do como das minhas relações-com. Exprime isso o prefixo constituído pela preposição ex. Ex-sisto = existo, ou seja, singularizo-me, origino-me na irrepetibilidade da maneira como me situo frente aos outros, aos demais, à totalidade, ao que se coloca fora de mim, mas definindo-me também.

Se humanizar-se é criar a própria maneira de ser homem, é tornar-se capaz de inventar-se, de não submeter-se à mesmice das repetições e, se existir é relacionar-se para consistir, para definir-se na própria singularidade desse relacionar-se, a ética só pode ser entendida como dimensão constitutiva do processo de educação. Não tem como educar ou educar-se sem se orientar por um critério de escolha. O critério de escolha é critério ético, pois escolha implica juízo avaliativo. Com a escolha nos tornamos imputáveis e responsáveis. Poderão dizer-nos: você escolheu; responda por quê.

Educar ou educar-se é, pois, tornar-nos cada vez mais responsáveis por nós mesmos e também pelos outros, pois a maneira de sermos homens, já que isso implica existir, relacionar-se, afeta aos demais. O homem ou a mulher que somos, ao acontecer, compromete a humanidade inteira. Não tem como esquivar-nos dessa realidade.

Por tudo o que afirmamos até aqui fica claro que a questão da educação é uma questão social, política, ecológica, por mais que esteja destinada a fazer emergir as singularidades humanas. Aliás, o que queremos justamente enfatizar é que a sociedade sadia, a pólis democrática, o mundo ecológico só são possíveis, onde as singularidades emergirem a partir do compromisso, o cuidado com as relações que deixam a vida fluir em toda sua riqueza.

V. Quarto fragmento: Ética, estética e educação

Fala-se, hoje, com certa insistência, sobre a necessidade de superar um viés por demais intelectualista na educação, para conseqüente imersão na riqueza maior de uma experiência estética. Adolfo Sánchez Vázquez em *Convite à estética*, escreve:

Os homens mantiveram e mantêm diversas relações com o mundo. Diversas são também nelas sua atitude para com a realidade, as necessidades que tenta satisfazer e o modo de satisfazê-las. Entre essas relações figuram: 1) a relação teórico-cognoscitiva com que se acercam da realidade para compreendê-la; 2) a relação prático-produtiva, com a qual intervêm materialmente na natureza e a transformam, produzindo, com seu trabalho, objetos que satisfaçam determinadas necessidades vitais: alimentação, vestuário, abrigo, proteção, comunicação, transporte etc; 3) a relação prático-utilitária, na qual utilizam ou consomem esses objetos. Em certas fases de seu desenvolvimento social, os homens constroem também outras relações, não menos vitais, como as mágicas, míticas ou religiosas. Nelas, a natureza é, respectivamente, dominada imaginariamente, entendida fantasticamente, transcendida como símbolo de outro mundo, sobrenatural. Essas relações com a natureza são intermediadas pelas que os homens constroem entre si. Entre elas se encontram as relações econômicas, políticas, jurídicas e morais que, nas formas específicas que adotar cada uma delas, e com as características que lhes impõe historicamente determinada estrutura sócio-econômica, se fazem necessárias para a própria existência dos indivíduos e da sociedade. Dentro desse sistema de relações é preciso situar também a relação estética. Embora se ache vinculada de modo diferente, ao longo de sua história, com todas as demais, essa relação oferece aspectos peculiares que não permitem reduzi-la a qualquer uma delas

Gostaria de chamar atenção sobre a categoria relação, com a qual o autor procura elucidar a riqueza da vida humana. Viver é

relacionar-se. Quanto mais ricos e saudáveis forem os relacionamentos de uma forma de vida, mais rica e saudável ela mesma é. Poderíamos, então, concluir que a educação, entendida, aqui, como decisão e ação programadas, pode definir-se como atividade voltada, toda ela, ao cultivo das relações humanas.

Ser educador profissional, nesse caso, é votar-se ao cuidado com os educandos, a fim de que sejam capazes de relacionar-se. Acontece que, apesar de discursos renovadores e, até, de iniciativas várias de renovação, a Escola ainda é, na prática, pensada e realizada como encarregada da primeira espécie de relações, citadas por Vázquez, a teórico - cognoscitiva. Pergunte-se a um jovem: “O que você faz na escola?” A resposta será: “Estudo”. Estudo matemática, física, história etc. Para a maior parte dos professores a tarefa fundamental é ensinar uma ou algumas disciplinas. Somos herdeiros de uma tradição, a iluminista, que acreditou, fortemente, no poder do esclarecimento das inteligências, como instrumento de mudança radical da situação humana, na terra.

É claro que a relação teórico-cognoscitiva é de fundamental importância para a vida humana, portanto, para a educação. Podemos até continuar a pensar que o específico da Escola continua a ser o cuidado com o saber. Mas é importante apercebermo-nos de que educar é muito mais do que cuidar da relação teórico-cognoscitiva.

A Escola, sobretudo a básica, visa à integralidade das dimensões da existência humana. Além disso, cumpre lembrarmo-nos sempre de que se educa, muito mais, criando espaços e tempos propícios, para que a criança e a juventude descubram, ou, melhor, criem, elas mesmas, relacionamentos que geram vida, alegria, saber, valores, disciplina, do que teorizando abstratamente sobre tudo isso. É a partir de experiências partilhadas que teorias são aprendidas e vitalmente assimiladas. E o saber se aprende, mesmo quando é resposta a questionamentos vitais. E, na vida, as relações são intrincadas, complexas, estabelecem-se apaixonadamente, confusamente, interdisciplinarmente, ou, melhor, indisciplinadamente.

A Estética é apresentada por Vázquez como saber de uma dimensão da existência humana, tematizada e valorizada em si mesma, nestes últimos dois séculos, mas que afunda suas raízes na dinâmica da

vida humana de sempre, capaz de criar, continuamente, novas dimensões para si mesma.

Quando o ser humano põe-se ao trabalho de transformar a natureza, para responder aos desafios da sobrevivência, cria para si e em si mesmo possibilidades novas, riquezas impensadas, humaniza-se, aprimora-se. A dimensão estética da existência manifesta-se, então, como fruto de um relacionar-se com o mundo em termos não de utilidade, mas em termos de fruição de contemplação gozosa. O objeto, enquanto objeto estético, não é meio ou instrumento para alcançar algo, posteriormente. O interesse por ele é gratuito, é ele mesmo. É a sua contemplação ou fruição que estão em jogo.

VI. Considerações finais

Vê-se, por toda essa reflexão, que atentar à dimensão estética da vida, nas atividades pedagógicas, é atentar a uma modalidade de subjetividade, que fuja ao que o sistema dominante propõe, todo ele voltado para o interesse econômico.

Visamos um tipo de ser humano que tenha como dimensão fundamental do existir aquilo que Merleau-Ponty chama a “poesia das relações humanas, isto é, o apelo de cada liberdade a todas as outras”. Maneira esteticamente bela de conectar estética e ética. A grande arte a que somos chamados, aponta-a o filósofo, é a arte da vida e essa é, no ser humano, apelo à beleza da liberdade.

Como anda o cuidado com a dimensão estética da vida, nas nossas instituições pedagógicas? Videant consules.

Bibliografia

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Cosac & Naify, 2002.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Convite à estética*. Trad. Gilson Baptista Soares. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999

REALE, Miguel. **Experiência e cultura.** Campinas: Bookseller, 2000.

Miguel Reale nasceu em São Bento do Sapucaí, Estado de São Paulo, em 6 de novembro de 1910, filho do Dr. Braz Reale e de Felicidade Chiaradia Reale. Fez o curso primário em Itajubá, Minas Gerais, mudando-se, em seguida, para a cidade de São Paulo, onde estudou o secundário no Instituto Médio Dante Alighieri e, em seguida, frequentou a tradicional Faculdade de Direito da USP, que concluiu em 1934. Ocupou vários cargos da administração pública em São Paulo, inclusive o de Secretário da Justiça (em 1947 e pela segunda vez em 1964) e o de Reitor da USP (em 1949 e pela segunda vez em 1969). Desenvolveu intensa atividade política fundando em 1936 a revista mensal *Panorama* e o diário *Ação*. Fundou o *Instituto Brasileiro de Filosofia* e criou a *Revista Brasileira de Filosofia*, presidindo o primeiro desde 1949 e dirigindo a segunda desde 1951. Foi membro da Academia Brasileira de Letras, presidente honorário da *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*, havendo obtido o título de Doutor *honoris causa* de doze universidades, dentre as quais as de Gênova, Lisboa e Coimbra.

O debate suscitado pela especificidade da Ética e da História no meio acadêmico ocorreu no início do século XX na Alemanha como parte da revisão do kantismo e deu origem à conhecida Escola de Baden. Hermann Cohen o grande representante daquele movimento não aprofundou o problema, questão que foi estudada por Emil Lask. Lamentavelmente Lask morreu na Iª Guerra Mundial, com cerca de 40 anos, deixando a questão a merecer maior aprofundamento. Nicolai Hartmann, substituto de Cohen em Marburgo não percebeu a extensão da contribuição de Lask e as deixou de lado. As idéias de Lask ficaram restritas ao âmbito do Direito, pois Gustav Radbruch escreveu um ensaio com base nas suas teses. Este texto foi estudado pelo jurista português Cabral de Moncada que transmitiu a problemática a Miguel Reale. Para resolver o assunto nosso filósofo construiu uma teoria para englobar uma terceira categoria de objetos (além dos materiais e ideais) denominados de objetos referidos a valores, tratando-os em separado.

Reale concluiu que os valores pensados historicamente formam a base da cultura. Este é o eixo do livro resenhado a seguir.

Em *Experiência e Cultura* Miguel Reale espera demonstrar que cultura é uma realização histórica que surge do processo contínuo de objetivações cognitivas e empíricas. Este processo constitui os limites dos ciclos culturais e faz com que cada época corresponda a uma ordenação hierárquica de valores, dessa forma, a cultura torna-se dimensão essencial do homem, influenciando no seu modo de conhecer. O transcendentalismo kantiano continha brechas que o culturalismo alemão não solucionou, conforme indicamos acima e que comprometiam o seu propósito de fundamentação geral das ciências. Para resolver o problema Miguel Reale formulou o criticismo ontognosiológico nos seguintes termos: “Torna-se necessário indicar ainda dois pontos que mais me parecem negativos: o primeiro refere-se à fratura ou abismo (para empregarmos aqui o substantivo usado por Kant no *Prefácio à Crítica do Juízo*) posto entre natureza e espírito, lei natural e liberdade, ser e dever ser, implicando uma separação radical e inadmissível entre a experiência natural e a experiência ética e, por via de consequência, entre ciências naturais e ciências humanas; o segundo diz respeito não só ao caráter puramente lógico-formal das condições transcendentais do conhecimento, como também ao artificialismo resultante da já apontada pretensão de prefigurar-se *a priori* uma tábua completa e exaustiva das formas e categorias” (p. 35).

Para Reale, o homem relaciona-se com objetos cuja compreensão não se resolve no seu interior. Ao admitir a condicionalidade histórica do sujeito cognoscente e a impossibilidade de premoldar as suas formas cognitivas, ele resignifica o real como objeto.

Dessa maneira, Reale entende que a forma de pensar de nosso tempo mostra-se na mudança do criticismo transcendental que pré-ordena a realidade pelos esquemas perenes de um eu a-histórico em outro criticismo dinâmico, aberto e plurivalente. Se algo se perdeu com a noção de subjetividade isolada, muito se ganhou em relação à compreensão do real, pois a Filosofia fornece um entendimento da natureza que não se limita a cálculos algébricos ou estruturas lingüísticas.

Todo ato cognitivo pressupõe o sujeito cognoscente e algo que vem da cultura ou da natureza. “Considero algo, diz Reale, tudo que seja logicamente suscetível de tornar-se objeto de conhecimento ou de

condicionar objetivamente o ato de conhecer. Algo não é pensável como objeto ou multiplicidade de objetos, mas é apenas suposto como objetividade em geral, ou seja, como algo para o qual logicamente converge o espírito como intencionalidade” (p. 47). Os objetos naturais e culturais exigem a adequação entre o pensamento e o que é pensado, ou seja, o ato de pensar pede algo diverso do pensamento em cujo sentido o pensamento se dirige intencionalmente.

O conhecimento humano é, portanto, ontognosiológico, porque o sujeito revela as determinações lógicas de algo. Nesse caso, a consciência intencional pode se valer de cada estrato da realidade cognoscível. Ele afirma: “O conhecimento depende, pois, de duas condições complementares: - um sujeito que necessária e intencionalmente se projeta no sentido de algo, visando a captá-lo e torná-lo seu; algo que já deve possuir necessariamente certa determinação ou consistência embrionária, certa estrutura objetiva virtual, sem a qual seria logicamente impossível tal captação” (p. 49).

O termo condicionalidade transcendental refere-se ao ato do espírito de captar as coisas como objeto. Para haver objetividade é necessário haver na consciência algo que assegure tal caráter. Vale ressaltar que transcendental refere-se ao plano da consciência. “Há na consciência mesma *condições de adaptação a algo* (condições objetivas) que não são menos essenciais ao conhecimento que as *condições subjetivas*, isto é, aquelas que são inerentes à consciência e insuscetíveis de sofrer quaisquer mutações em virtude da presença ou inserção de algo como objeto” (p. 49).

O sujeito não recebe a impressão das coisas passivamente, nem cria arbitrariamente o mundo. O conhecimento tem algo do espírito e algo do mundo numa relação fenomenológica que Reale denomina ontognosiológica. Ela é apresentada como “um estudo que se desenvolve partindo do princípio de que não é possível conhecer sem referências objetivas (algo que o espírito se põe como distinto dele, trazendo-o a si), mas isto não implica em ficar resolvido, *desde logo*, ou *a priori*, se o objeto, pressuposto pelo ato de conhecer, existe efetivamente em si (atitude realista clássica) ou, ao contrário, representa apenas um momento do próprio pensamento (atitude idealista)” (p. 51). A Ontognosiologia propõe que o pensamento somente pode colocar estruturas lógicas em função de outras que são ônticas. A consciência

intencional dá sentido aos elementos isolados inseridos na consciência.

Estabelecido como se dá o conhecimento é possível tratar dos valores. Para Reale, não se pode falar de Axiologia sem tratar também da Ontologia, pois ser e valor se relacionam graças à natureza nomotética da consciência já examinada por Kant. O princípio nomotético é essencial para se chegar ao problema do conhecimento, pois o conhecimento não é um ato apenas receptivo e reproduzidor do espírito, ele indica o que há de comum em cada homem como consciência geral. Contudo esclarece o nosso filósofo: “a faculdade constitutiva do espírito enquanto nomotética, ou seja, enquanto doadora de sentido ao real, não implica, como no criticismo kantista, a admissão de um eu transcendental como estrutura puramente formal, mas, isto não obstante, capaz de impor seus esquemas à realidade” (p. 32).

O dado empírico é resultado de uma abstração criadora do sujeito, que se revela na filosofia positivista. Sujeito e dados são legítimos como momentos do processo global da objetivação cognoscitiva. “Ora, se positivar é historizar, e a história, no seu todo, é o homem e o que da natureza foi tornado humano, compreende-se que o processo empírico que deflui dos pressupostos ontognosiológicos é o processo histórico-cultural mesmo, insuscetível de ser reduzido a mero sistema lingüístico” (p. 98). Toda reflexão subjetiva tem uma dimensão histórica, pois quanto mais nos damos conta do eu, mais descobrimos o outro e quanto mais nos correlacionamos com os outros, mais reconhecemos os horizontes históricos presentes nesta relação.

Quanto ao princípio de complementaridade que aparece na relação entre o sujeito e o objeto ele não significa conciliação de contraditórios, como ocorre na dialética de Fichte e Hegel. É assim que Reale interpreta a idéia de complementaridade introduzida por Niels Bohr, no texto que se segue: “A dupla natureza corpuscular e ondulatória que tivemos de atribuir aos elementos da matéria levou-nos a pensar que uma mesma realidade se nos pode apresentar sob dois aspectos, que, a princípio, pareciam irreconciliáveis, mas que, na realidade, nunca se encontram em conflito direto” (p. 147). Isto significa que os contrários se opõem totalmente e os contraditórios só se opõem parcialmente.

No plano lógico a oposição resulta de termos contrários, mas na vida prática não, observa Reale, pois na natureza podem aparecer

elementos contrários, mas não contraditórios. Esses elementos contrários se relacionam dialeticamente pela complementaridade. “A dialeticidade do ato de conhecer é uma das razões da dialeticidade intrínseca do mundo da cultura” (p. 165). No conceito de complementaridade já está implícito o conceito de relação, anunciando a coimplicação dos elementos relacionados. Além da dinamicidade que provém das interações, há outra característica inerente à dialética da complementaridade: ela é sempre um ato de integração, de referência à totalidade de sentido.

Quanto aos valores eles aparecem independente do tipo de experiência. O valor está presente em cada ato cognitivo. A consciência valorativa não surge através de experiências isoladas e desarticuladas, ela está contida em um horizonte de referências. Em todos os domínios da experiência, tanto do *ser* como do *dever ser*, o ato valorativo está presente, operando na captação seletiva do real. “Desse modo, os valores desempenham o papel de dinamizadores do processo cultural, em geral, sendo *normativos* enquanto fontes de fins, ou motivos de agir, eis que o fim é o valor posto e reconhecido *racionalmente* como razão da conduta” (p. 176).

Por este motivo, Reale considera que a cultura não está entre a natureza e os valores, como acreditaram alguns culturalistas. Quando se diz que as ciências naturais são cegas para os valores, isso significa que o foco do matemático ou do físico não são os valores, indicando que eles miram um objeto distinto das ciências culturais, mas no ato cognitivo o valor está sempre presente.

O entendimento da questão fica mais claro quando se separam os valores dos objetos ideais e os relacionam com o *dever ser*. Afirma Reale: “Dessa nova colocação do problema resultou a compreensão da *objetividade* dos valores em termos de *concreção histórica* e, por via de consequência, o entendimento de que *os objetos culturais são enquanto devem ser*” (p. 186).

Segundo, Reale, a compreensão do ato ético incorpora um conteúdo axiológico, pois as verdades se afirmam na consciência cultural de nosso tempo. O que nos faz reconhecer a inviabilidade de uma Ética puramente formal como propôs Kant. Ele explica: “Está-se vendo que não ponho o problema ético *in abstracto*, mas na concreção do processo histórico, como *experiência ética*, partindo do reconhecimento

de que a *consciência transcendental*, enquanto *consciência axiológica*, é a categoria constituinte do mundo histórico, cuja autonomia Vico foi o primeiro a ver com lucidez genial, pondo-a ao lado da outra experiência, a da natureza, cujas leis Bacon e Galileu procuravam plasmar servindo-se de instrumento lógico-matemático adequado à sua *explicação*” (p. 191).

As relações causais são objeto da ciência, as criações humanas que objetivam valores são objeto da cultura. A identidade ontológica de todos os homens aparece nesta afirmação: o homem é enquanto deve ser. Só damos conta dessa realidade através da história, mas ela é anterior a esta. “A pessoa é, pois, a raiz da história, porque é subjetividade e reconhecimento de subjetividade, o que quer dizer intersubjetividade” (p. 196).

Pode-se concluir, então, que pessoa é o homem mesmo, situado na história e considerado como um ser com valores vital e espiritual. Com isso, o eu toma consciência de si mesmo e dos outros e, pela liberdade, usufrui o benefício que o patrimônio científico e técnico oferece atendendo as exigências da vida e do espírito. “Existe entre *valor e liberdade* e *valor e vida* (tomado este termo na sua binada acepção material e espiritual) uma *complementaridade essencial* que se reflete e concretiza no valor da pessoa como mediador de sentidos entre o indivíduo e a sociedade, compondo a complexa e sempre renovada faina da história” (p. 196).

Para a vida ética é indispensável considerar o valor e a liberdade. Diz Reale: “Ainda, porém, que tal ideal jamais possa ser alcançado, é ele fonte inspiradora de nossa conduta sendo o espírito, a um só tempo, valor e liberdade, como é, a um só tempo, pensamento e ação” (p. 197). Martin Heidegger mostrou que toda compreensão significa, de certa forma, uma pré-compreensão, mesmo no conhecimento originário isso acontece, porque os dados imediatos já carregam consigo a simbolização da linguagem que adere às coisas e são inseparáveis dela. Ora para Reale, como sabemos a correlação entre linguagem e cultura não pressupõe a redução desta a um sistema de sinais da comunicação social. Logo a experiência cultural só pode ter surgido juntamente com a experiência da linguagem, o que é revelado nos *mitos*, cuja raiz verbal designa a forte ligação entre falar, discorrer, fazer e pensar. Assim, as formas culturais têm como solo comum a linguagem, não havendo uma

que seja modelo para as demais. O valor não se reduz a uma palavra, a um termo ou a estruturas com as quais expressamos os fatos culturais, mas, no momento em que correlacionamos linguagem e pensamento, mantemos a linguagem ligada ao valor.

Como avaliar estas contribuições de Reale para os problemas abertos pelo neokantismo? As noções de ontognosiologia e cultura que são nele apresentadas esclarecem a relação entre conhecimento e cultura. Para Reale, o culturalismo possui uma teoria do conhecimento que aproxima as condições transcendentais subjetivas, proclamadas por Kant, das objetivas, elaboradas por Husserl. Para Reale, “o conhecimento é em si subjetivo-objetivo, ou seja, ontognosiológico, envolvendo tanto o poder nomotético e constitutivo da consciência intencional quanto os dados hiléticos por ela captados” (p. 3). Entende, pois, que não há conhecimento ontológico puro, pois tal conhecimento seria do ser em si, quando a nossa possibilidade é abordar o ser enquanto pensado, como já dizia Kant. Trata-se de assunto inicialmente posto em *Filosofia do Direito* (1953) e que ele retoma em *Experiência e Cultura* para aprofundamento. Ele entende que esta posição está de acordo com a proposta fenomenológica para quem o conhecimento do homem e do mundo não se separam. Desde Husserl aprendemos a não pensar o que existe separado da nossa capacidade de fazê-lo, mas só isso não resume toda a contribuição de Reale. A sucessão dos atos ontognosiológicos no tempo forma uma história e se integra na cultura. Por isso, mostra-nos Reale, a cultura possui a mesma concreção e dialeticidade inerentes ao conhecimento, isto é, presentes no processo ontognosiológico.

Acadêmica Marina Aparecida Madeira
Prof. José Mauricio de Carvalho
Bolsista do PIBIC/ CNPq
Departamento de Filosofia da UFSJ

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA ESTUDOS FILOSÓFICOS

1 – Modalidade das publicações

A revista *Estudos Filosóficos* é um periódico destinado à publicação de artigos inéditos, de áreas temáticas diversificadas, nas formas de artigos científicos, artigos de revisão e ensaios.

Serão aceitos trabalhos inéditos relativos a linha editorial da Revista, escritos de forma acessível, limitando-se ao essencial os aspectos mais técnicos, nos idiomas português, inglês e espanhol.

II – Normas para Publicação

Avaliação dos trabalhos: todos os trabalhos encaminhados à Revista *Estudos Filosóficos* serão submetidos à aprovação de até três pareceristas “ad hoc”, que poderão sugerir aos autores eventuais modificações no texto.

Direitos autorais: os trabalhos aceitos e publicados tornam-se propriedades da *Estudos Filosóficos*, implicando automaticamente na cessão dos direitos autorais. Os autores receberão dois exemplares da revista em que tiver seu trabalho publicado.

Encaminhamento dos artigos: os originais deverão ser enviados à Revista *Estudos Filosóficos* em duas vias impressas, acompanhadas de disquete ou e-mail com o texto digitado no programa *Word for Windows* 6.0 ou superior, corpo 12 e fonte *Times New Roman*, espaçamento 1,5 não ultrapassando a 15 páginas, no formato A4.

Estruturas: os artigos devem obedecer à estrutura convencional do artigo científico, de acordo com a NBR – 6022, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), observando as seguintes normas:

- **Título do artigo:** centralizado no topo da página – deve indicar, resumidamente, o conteúdo do trabalho;

- **Nome do autor:** seguido da titulação, departamento e/ou programa e instituição a que estiver vinculado com endereço eletrônico;
- **Resumo (NBR – 10520):** apresentação concisa dos pontos relevantes do trabalho, localizado antes do texto, na língua original, e em inglês, ao final do texto (*Abstract*), limitando-se a 250 palavras (mais ou menos dez linhas), com apenas um parágrafo inicial;
- **Palavras-chave:** seleção de palavras e expressões que indiquem o conteúdo do trabalho (também em português e inglês – *Key words* – recomendando-se o mínimo de três e o máximo de cinco palavras);
- **Introdução:** deve estabelecer com clareza o objetivo do trabalho, preferencialmente, relacionando-o com outros do mesmo campo e apresentando, de forma sucinta, a situação em que se encontra o problema investigado;
- **Numeração progressiva (NBR – 6024):** os títulos das divisões e subdivisões dos artigos devem ser precedidos de numeração progressiva: 1, 1.1,2,2.1 e assim por diante;
- **Citações (NBR – 10520):** as citações formais (transcrição) curtas devem vir inseridas no texto, entre aspas. Citações longas, com mais de três linhas, devem constituir um parágrafo independente, recuado, em espaço 1. A indicação da referência bibliográfica (fonte) de onde foi retirada a citação deve constar de sobrenome do autor, data e página(s). Exemplo (Souza, 2006, p. 41-5). A indicação bibliográfica completa deverá constar das referências bibliográficas;
- **Siglas e Abreviações:** deverão estar seguidas de suas significações, por extenso, na primeira menção no texto;
- **Notas:** as notas explicativas, quando necessárias, devem vir numeradas de acordo com o seu aparecimento e colocadas ao final do artigo;
- **Referências bibliográficas (NBR – 6023):** devem estar imediatamente após o texto, em ordem alfabética, contendo as referências completas das obras citadas no artigo. Exemplos:

a) Artigo consultado de periódico

BARROS, A. T. Cenário internacional e o discurso da Folha de São Paulo sobre a privatização no Brasil. *Tuiuti: ciência e cultura*, Curitiba: s.n, v. 5, n. 1, p. 24-32, mar. 1996.

b) Livro

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

c) Artigo retirado de jornais

COUTINHO, Wilson. O Paço da Cidade retorna ao seu brilho barroco. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 6 mar., 1985. Caderno B, p.6.