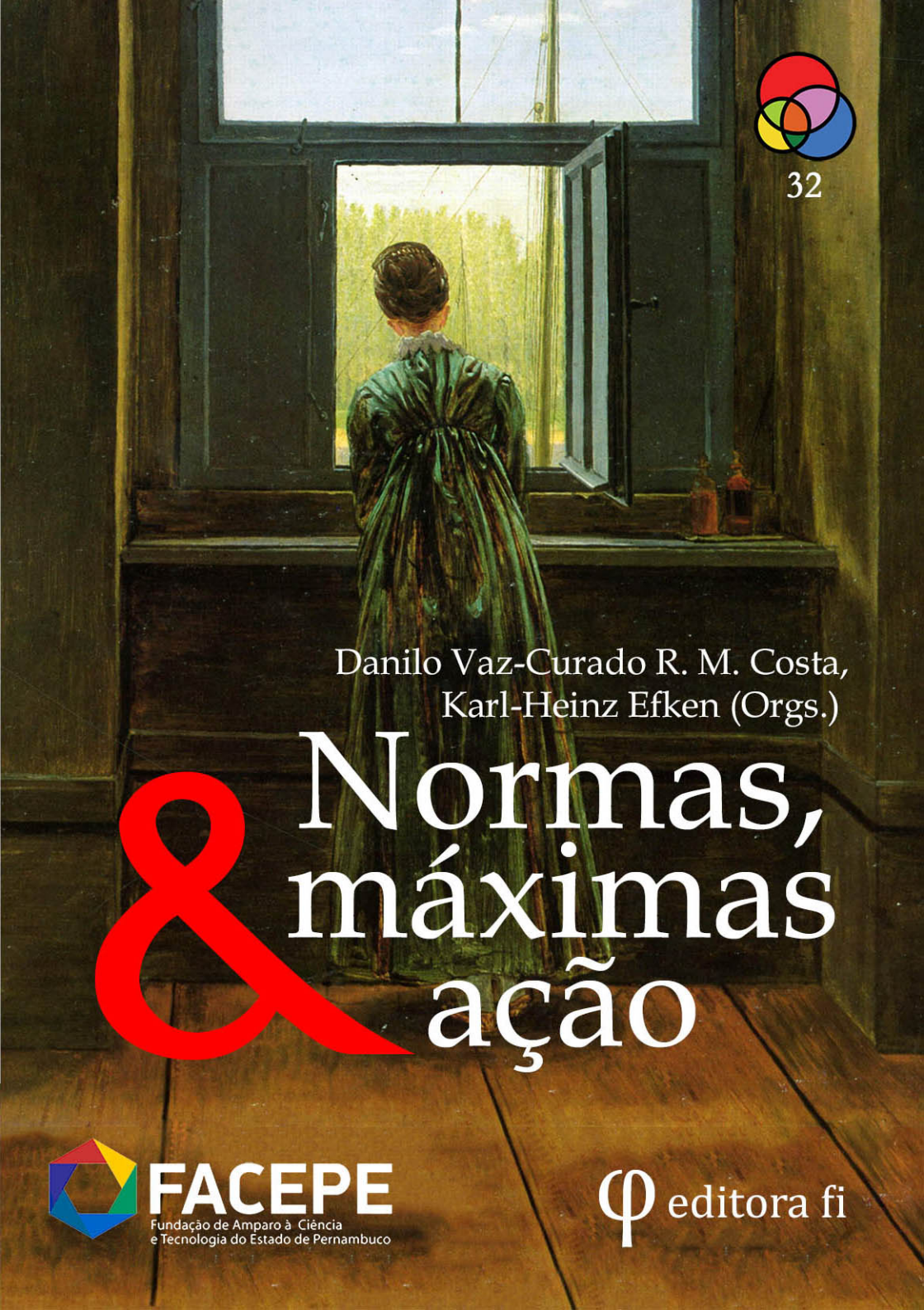


32

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa,
Karl-Heinz Efken (Orgs.)

Normas, & máximas ação

FACEPE
Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco

editora fi



A presente obra coletiva compõe-se de um conjunto de textos, em sua maioria, resultantes dos projetos de pesquisa desenvolvidos junto ao Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, no marco do Projeto de Pesquisa Normas, Máximas e Ação. As contribuições aqui presentes resultaram efetivas graças ao apoio institucional e financeiro de diversos parceiros como a Universidade Católica de Pernambuco, através de sua Coordenação Geral de Pesquisa e da Direção do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da FACEPE que concedeu subsídio ao projeto através de APQ – 0132.-7.01/14 e do conjunto de professores do Curso de Filosofia da UNICAP e das instituições parceiras como a PUC/RS, a UFPB, a UBA/Instituto Gino Germani, a Univ. de Turim, entre outras, que de alguma forma participaram de constituição deste trabalho. As leituras e discussões que compõe o todo da obra assumem os temas da Ética, da Antropologia e da Epistemologia como eixos de problemas centrais da filosofia, e acerca deles se debruçam o conjunto dos textos que tornamos público através da presente obra.

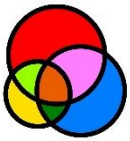
9 788566 923704

editora fi
www.editorafi.org

Normas, & Máximas Ação

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

32

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
E Karl-Heinz Efken (Orgs.)

Normas, & Máximas Ação

Porto Alegre
2015

FACEPE
Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco

editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Imagem de capa: Mulher em uma janela - Caspar David Friedrich
Revisão dos autores

Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 32

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; EFKEN, Karl-Heinz (Orgs.).

Normas, máximas & ação [recurso eletrônico] / Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Karl-Heinz Efken (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
355 p.

ISBN - 978-85-66923-70-4

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Antropologia 4. Epistemologia. 5. Linguagem. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Prefácio

A presente obra coletiva compõe-se de um conjunto de textos, em sua maioria, resultantes dos projetos de pesquisa desenvolvidos junto ao Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, no marco do Projeto de Pesquisa *Normas, Máximas e Ação*.

As contribuições aqui presentes resultaram efetivas graças ao apoio institucional e financeiro de diversos parceiros como a Universidade Católica de Pernambuco, através de sua Coordenação Geral de Pesquisa e da Direção do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da FACEPE que concedeu subsídio ao projeto através de APQ – 0132.-7.01/14 e do conjunto de professores do Curso de Filosofia da UNICAP e das instituições parceiras como a PUC/RS, a UFPB, a UBA/Instituto Gino Germani, a Univ. de Turim, entre outras, que de alguma forma participaram de constituição deste trabalho.

As leituras e discussões que compõe o todo da obra assumem os temas da Ética, da Antropologia e da Epistemologia como eixos de problemas centrais da filosofia, e acerca deles se debruçam o conjunto dos textos que tornamos público através da presente obra.

Por fim, desejamos externar nosso sincero agradecimento a equipe da Editora Fi, através das pessoas do Prof. Agemir Bavaresco, editor da série *Filosofia e Interdisciplinaridade* e Lucas Margoni, editor responsável pela Editora Fi, sem os quais, a obra não viria a lume.

Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa
Recife, setembro de 2015

Sumário

Prefácio 5

Sumário 7

Ação e desestruturação normativa: o terror como categoria política na *Fenomenologia do Espírito*
Danilo Vaz-Curado R.M. Costa *9*

A relevância da crítica à religião na filosofia de David Hume
André Luiz Holanda de Oliveira *38*

Uma reflexão ética acerca da malandragem brasileira. *Um exame da malandragem a partir de uma perspectiva nietzschiana.*
João Evangelista Tude de Melo Neto *64*

Alternativa levinasiana à intecionalidade de Husserl
José Tadeu Batista de Souza *86*

USO e SIGNIFICAÇÃO: A *compreensão* de uma palavra na pragmática wittgensteiniana da linguagem
Gerson F. de Arruda Júnior *115*

Gaston Bachelard e o Primado Teórico do Erro
Stéfano Gonçalves Régis Toscano *133*
Danilo José Viana da Silva

Sobre os fins e sua posição no ser: notas sobre "O principio responsabilidade", de Hans Jonas
Bartolomeu Leite da Silva *151*

Apontamentos críticos à filosofia heideggeriana: o antropocentrismo dos conceitos de *mundo* e *animalidade*
Juliana Missaggia *167*

Reconstrução discursiva da validade do direito: o conflito entre a facticidade da imposição do estado e o processo de normatização do direito
Karl-Heinz Efken *199*

Democracia e marxismo: um encontro possível e necessário
Antonio Carlos de Oliveira Santos *225*

Bioética e o avanço da ciência nas descobertas das células-tronco: células-tronco estaminais e embrionárias
Ermano Nascimento e Marcos Antônio *246*

What is necessary to rethink
Angela Michelis *272*

Argumentação e construção da consciência moral
Ricardo Pinho Souto *288*

Kant: aproximações a uma Filosofia do Direito
Miguel Ángel Rossi *309*
Elena Mancinelli

Os preceitos do método, interferência subjetivante (ou o papel de uma autobiografia) e o postulado por uma metafísica na filosofia de Descartes
Luciano Marques de Jesus *331*

Autores/Colaboradores 354

Ação e desestruturação normativa: o terror como categoria política na *Fenomenologia do Espírito*

Danilo Vaz-Curado R.M. Costa[*]

- Introdução

O trabalho que aqui se apresenta objetiva trazer a tona uma leitura da *Fenomenologia do Espírito*[1] buscando assinalar elementos políticos, ou, em termos hegelianos, *formas* do Espírito Objetivo. Para tanto, marcaremos mais objetivamente nosso quadro de análise da *Fenomenologia do Espírito*, entre a seção "O Iluminismo" [*Die Aufklärung*] até o momento do "Espírito certo de Si mesmo. A Moralidade" [*Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*].

Espera-se, estabelecer um tipo de framework que permitirá avaliar a ação, desde sua perspectiva moral e como os déficits em sua estruturação instituem um modo inverso daquele originalmente pretendido. O tipo de argumentação aqui desenvolvido objetiva demonstrar a partir da exegese de uma obra clássica temas contemporâneos podem ser, em alguma medida, iluminados em sua gênese.

Para fins de delimitação, no presente texto, será priorizado o estudo e a análise da seção acerca da *Moralidade*

[*] Professor da Universidade Católica de Pernambuco, Doutor em Filosofia pela UFRGS, email: danilo@unicap.br, a presente pesquisa se insere no projeto Normas, Máximas e Ação e possui suporte e apoio financeiro da FACEPE através de apoio a projeto de pesquisa APQ 0132-7.01/14 PPP/FACEPE/CNPQ.

[1] Doravante apenas *FE*

na *FE,* por ser esta uma figura ou configuração típica dos novos tempos, da modernidade que irrompe mediante a Revolução Francesa com seus temas valores e ideários e que persistem, ainda hoje.

Desenvolveremos nossa argumentação demonstrando a formação da ação moral, da *Moralidade,* a partir da estruturação do conceito de Iluminismo e seus momentos, para em seguida pontuarmos o movimento de sua afirmação enquanto razão *destruidora* e as patologias dela decorrentes, para assim, finalizarmos com o *Terror* enquanto contraditória categoria do político.

Espera-se, ao final, demonstrar a moralidade como a figura política contraditória por excelência. Para atingir tal desiderato, será tematizada a tensão presente no Iluminismo e sua razão unilateral que dissolve numa luta violenta toda a oposição. Na sequência da argumentação o texto se concluirá que a afirmação paradoxal do Iluminismo através da figura do terror, conduz, por fim, como o *terror* é ao mesmo tempo a constatação dos limites e das fragilidades da ação moral, da *Moralidade*.

Iniciaremos nosso trajeto partindo da premissa de que no percurso das figuras da consciência, a este momento fenomenológico, o Iluminismo se alçou ao estágio de ser a certeza da consciência ao entrar em choque com a verdade da consciência de si.

I – O desmoronar do real e a estruturação do Iluminismo

A passagem da Idade média à Modernidade é um momento único na história da filosofia ocidental, pois é a elevação da totalidade do mundo da vida que se alienou em sua integralidade no pensar de si da própria consciência. Este novo estágio é de uma riqueza de significações da qual o exercício hermenêutico de *compreensão* é incapaz de esgotar.

A validade das configurações culturais nesta transição entre a Idade média e a Modernidade é abalada na totalidade de sua certeza pelo dilaceramento promovido por este *novum,* o puro eu, no qual todo o conteúdo se torna um negativo face a sua plena autonomia. É a atividade de se pôr como negação da positividade, ser sujeito, e reciprocamente de ser o formador da objetividade, cultura, que constitui a atividade destruidora do *eu*.

A estrutura do Iluminismo, não ainda o próprio, possui na sua raiz esta astúcia do *eu puro* de identificar seu *em-si,* sua identidade não refletida com a efetividade de seu *para-si,* ainda não desenvolvido. É este *estopim* prestes a explodir que constitui a base sobre a qual se engendrará o Iluminismo, a ação moral, moralidade, e o terror.

Sua efetividade não é a das simples formas do pensamento, ela está num estágio mais avançado, por exemplo, o *justo* da razão legisladora, ou mesmo *o universal* da consciência que examina leis, pois ela já identifica-se como efetividade resultante da unidade irrefletida da razão universal.

O Iluminismo se demarca por ser o princípio de avaliação racional dos conteúdos da razão e a afirmação incondicional do postulado de uma racionalidade universalista, judicante e avaliadora em contraposição a uma unidade intuitiva do mundo, o dado, e as suas formas de apreensão e relacionamento com este mesmo *dado*, até então imperantes sob a forma da fé.

A fé é, ao contrário, a unidade intuitiva entre a substancialidade do mundo e as figurações da consciência que lhe compõe. Ao estágio denominado de fé, a dispersão dos acidentes que compõe a unidade da substância é protagonizada pelas *massas* que encontram sua unidade e inteligibilidade em figuras exteriores, irrefletidas, como o déspota, o clero ou mesmo, o povo.

Neste estágio formativo, ou talvez, deformativo destas figuras inefetivas, a razão se põe como negatividade

que ao término de seu processo eliminou toda a objetividade *dada* e contraposta à consciência.

O solo forte que repousa o Iluminismo como nova figuração a dar conta desta tensão existente entre certeza e verdade fenomenológicas é a pura inteligência ou a atividade unilateral de afirmação da racionalidade pura da consciência de Si.

O trajeto de constituição das figurações do iluminismo pela via da dissolução de suas oposições, sua estruturação *em-si* e *para-si* e o movimento de posição de um mundo desde seu Si, nos permitirá ao final compreender a constituição fenomenológica do terror como categoria política por afirmação do próprio princípio da moral no Iluminismo.

Nesta sua estruturação, o Iluminismo reconhece a fé como a afirmação do suprassensível, como a aceitação irrefletida da objetividade do mundo, o que confirma a saída da fé do campo da racionalidade e sua inscrição na representação como o outro negativo da consciência de si.

Hegel declara que a pura inteligência, assim como a fé, se compõe de 3 momentos ou aspectos, os quais são: a subsistência *em si* e *para si*, sua referência ao mundo efetivo e sua contraposição recíproca [razão *x* fé].[2]

O Iluminismo marcará na economia da *Fenomenologia* hegeliana o estágio da avaliação da certeza da consciência face a sua verdade mediante a *pureza* da consciência de si. Ao estágio fenomenológico da *Aufklärung* a consciência é a inteligência livre de toda determinidade que no exercício da atividade judicante da verificação das condições racionais de possibilidade dos conteúdos dados, experimenta a patológica atividade de negar toda a realidade.

Para bem compreender o Iluminismo é necessário a compreensão da estrutura intelectiva que lhe subjaz e para tanto, Hegel estrutura o movimento da pura inteligência

[2] Cf., FE § 530 p.63.

numa rota triádica que repousa num movimento de (*i*) elevação da consciência de si a sujeito absoluto mediante o rebaixamento do mundo sensível, (*ii*) a compreensão da objetividade como produto da consciência de si e esta como o universal judicante da objetividade.

Neste segundo estágio, o eu se afirma em sua *aprioridade* conceitual sobre o mundo, de modo que para a consciência de si o outro é apenas seu próprio eu. E por fim, (*iii*) o Si da consciência elimina pela negação radical da objetividade a particularidade do *mundo dado e* se sabe como seu objeto.

A pura inteligência é a forma do iluminismo, ou dito em termo mais analítico é o modo como Hegel designa-o. O iluminismo enquanto resultado do esforço do Espírito em efetivar sua unidade ainda irrefletida, exprime em seu mais alto grau a tensão no conceito entre a certeza da consciência e a verdade da consciência de si.

Esta diferença irresoluta se exprime no âmbito micro entre os pólos da consciência de si - *eu prático* - e das estruturas categoriais da consciência – *eu teórico* –, e no âmbito macro pela tentativa de efetivação do Espírito a que o Iluminismo ou a *pura inteligência* enquanto unidade imediata [*Unmittelbarkeit*] e indeterminada [*unbestimmten*] tenta instituir, mas que deverá ao término de seu processo fazer e experenciar a sua nadidade através do Terror.

No seio deste desvelamento da racionalidade imanente do processo histórico, as figurações portadoras da unidade da inteligibilidade e da fé, ou, da forma e do conteúdo, que não se compreendem ainda nesta sua unidade constitutiva farão mediante a afirmação unilateral e excludente do princípio da razão iluminista a experiência da doença como resultado desta oposição a tudo que se lhe contrapõe.

Hegel identifica no Iluminismo este estágio patológico da razão e afirma que o Iluminismo não é a atividade da consciência em sua singularidade, mas é a

própria figura que a consciência vista em sua totalidade atingiu neste momento histórico.

O Iluminismo ao centralizar a tensão entre o *eu teórico e o prático* e corresponder à passagem da consciência que possui certeza de seus objetos como dados no mundo à verdade dos juízos acerca deste mesmo *mundo dado* possui a capacidade de aglutinar todos os elementos histórico-formativos e no âmago mesmo da estruturação da sociabilidade se contrapor aos mesmos.

Para afirmação e estruturação dos conceitos políticos, o iluminismo é a figura central[3] ao contrário das formas negativas da consciência como o ceticismo e os idealismos unilaterais, teórico ou prático. O iluminismo conforme se demonstrará, dissolverá as figuras anteriores numa belicoso ir ao fundamento [*Zu Grund gehen*] através da dissolução de seu Si mediante a suposição de estar dissolvendo seu *outro*.

Hegel afirma que "*o objeto peculiar contra o qual a pura inteligência dirige a força do conceito é a fé*".[4] Esse caráter abstrato ou puro [*Reine*] do Iluminismo é a afirmação fenomenológica e o resultado do esforço do *pensar* que dissolve todas as determinações de séculos consolidadas e expressas na unidade representativa da fé.

O terror será agora delimitado preliminarmente e de forma imediata para fins de introdução de seu desenvolvimento como a assunção absoluta do universalismo da pura inteligência em oposição a todas as demais determinações postas no mundo. A principal expressão do terror será o vazio da razão Iluminista, do estar imediatamente junto de si-mesmo pela negação radical de toda a oposição. O terror reduzirá a *alteridade* constitutiva do percurso fenomenológica à *mesmidade da razão raciocinante*.

---

[3] Sobre a centralidade do iluminismo face as demais figuras anteriores da consciência, Cf. FE § 541 (p. 68 [p.399])

[4] FE § 538 (p.67 [p.398])

O Iluminismo é a essência simples e indiferenciada que toma o objeto da consciência – o dado – como a própria essência do movimento cognoscente e produto de seu resultado e o avalia em contraposição à sua própria universalidade pura.

O percurso do Iluminismo se inicia com sua cisão interna entre a inteligência como pura forma do pensar e a fé enquanto o seu conteúdo, ou melhor, como *"*[...] *um tecido de supertições, preconceitos e erros, assim para ela a consciência desse conteúdo se organiza em um reino de erro".*[5]

Nesta sua negação de todo o conteúdo particularizado e identificado com a fé enquanto tecido de superstições, preconceitos e erros, o Iluminismo *crê* que sua atividade de avaliar os conteúdos particularizados da fé em face seu ideal de razão universal é o requisito único de elevação do *Zeitgeist* à sua verdadeira figura.

Hegel em momento algum menciona um tribunal da razão, porém em face de uma série de estratégias argumentativas presentes no texto da *Fenomenologia do Espírito*, tais como: o *apreender fiel e formal*, a *atividade de julgar*, a função da *espontaneidade* etc., é possível uma aproximação da crítica hegeliana ao ideal de razão presente na figura do Iluminismo e o projeto kantiano de uma razão regulativa na perspectiva epistemológica inaugura pela *Crítica da Razão Pura* e sua obstinação em submeter ao crivo da razão os conhecimentos legados pela tradição.

O Iluminismo elevando-se a figura da substancialidade imediata assumirá nas *Denkforms* vigorantes o lugar que outrora ocupava a superstição. Essa substancialidade sem mediações é a afirmação unilateral da universalidade do saber sobre a *vaidade* da singularidade da consciência de si.

O movimento de negação e oposição do Iluminismo é tão radical que a primeira oposição e dissolução que ele

[5] FE § 542 (p.68[p.400])

logra é a negação de seu Si particularizado e a afirmação de sua universalidade abstrata. Desta feita, a *pura inteligência,* enquanto forma do pensar ou a *intelecção* afirma-se como o desvanecer de todo o conteúdo.[6] Todavia, essa identidade imediata ou essa dadidade[7]que a pura inteligência se depara, trará para si

> "[...] o sentimento de ser a dissolução de tudo o que se consolida, de ser desconjuntado [no suplício] da roda através de todos os momentos de seu ser-aí, e triturado em todos os seus ossos".[8]

Num segundo momento, a dissolução do iluminismo face a tudo que se lhe contrapõe se dirigirá contra as próprias formas que constituem as *massas,*[9] um movimento de total indistinção que Hegel designará como *uma luta violenta com o oposto enquanto tal.*[10]

Inicialmente o processo de dissolução e oposição a todo o conteúdo particularizado e que não se *adequou* à universalidade da inteligência pura se centrou indistintamente nos conteúdos que negam a imediatidade das puras formas da inteligência da consciência de Si.

Neste segundo estágio da negatividade do Iluminismo, o movimento de dissolução se direcionará as figuras '*arquetipais*' ou '*massas*' do período, quais sejam: o clero, o déspota e o povo.

---

[6] CF FE § 541.

[7] O problema da relação entre o mundo percebido [o dado] e a forma da relação estabelecida com a consciência é fonte de grande dissenso na filosofia contemporânea. Ilustram essa perspectiva, por exemplo; Wilffrid Sellars em *Empirismo e Filosofia da Mente* e J. Mcdowell em *Mente e Mundo*, e as constantes referências destes autores a Hegel e a Fenomenologia do Espírito, apontam para um vasto espólio para a filosofia hegeliana.

[8] FE, p.67.

[9] *Vide* página 2.

[10] FE §546 p. 71.

Neste segundo momento de negatividade, o Iluminismo passa [*Übergehen]* da dissolução das determinações internas à constituição das figuras racionais inerentes às próprias *massas* ou formas culturais tomadas em sua totalidade. Se inicialmente o Iluminismo demonstra que inexiste fundamento para a crença em ritos, normas, códigos etc, face a incapacidade de universalização de seu conteúdo, agora o Iluminismo colocará em xeque as próprias crenças, ritos e normas em sua totalidade mediante a afirmação da ausência de conteúdos racionais nas estruturas figurativas, identificando a verdade da fé e dos ritos com suas formas objetivas na exterioridade fenomênica.

Advirta-se que a dissolução a ser operada neste segundo estágio centralizará seu foco no ser-aí da consciência racional destas massas individualizadas e não no próprio caráter singularizado destas.

Nesse seu movimento de dissolução do velho e de suas determinações o iluminismo não se opõe simplesmente e imediatamente ao caráter particularizado das determinações que constituem as figuras que estruturam as *'massas'* [*Masse*]. Sua oposição é às estruturas formais de sua constituição, as quais repousam na singularidade do *clero, do déspota e do povo,*[11] por oposição à primeira estratégia da razão intelectiva do Iluminismo que era a de demonstrar o caráter não universalista dos conteúdos do pensar.

A avaliação e a luta da inteligência pura face às massas individualizadas do clero, do déspota e do povo não armará seu ataque sobre as determinidades que compõe o

[11] Na análise hegeliana, o conceito de Fé [*Glauben*] é bem mais amplo que nosso conceito contemporâneo e subjetivista de Fé. Sendo o exercício da Fé, enquanto figura fenomenológica que o Iluminismo se opõe, na FE possuidor de 3 formas paradigmáticas: (*i*) o clero, para quem, segundo Hegel, a posse da inteligência é o exercício de uma vaidade ciumenta; (*ii*) o Déspota, que é a unidade sintética e inefetiva, pois carente de conceito, do real e do ideal e, (*iii*) o povo, detentor da estupidez e confusão.

conteúdo destas massas, porém seu embate será sob a forma com que a racionalidade imanente deste conteúdo se compõe.[12]

O Iluminismo demonstrará a insuficiência da tríade - *clero-déspota-povo* - mediante a contraposição entre a universalidade da razão, suporte e meio no qual o iluminismo se estrutura e constitui face ao resíduo de universalidade presente nas formas das massas e resultante da singularidade das figuras da fé. Hegel parece fazer reduzir toda a crítica do iluminismo a um embate entre fé e razão.

É enquanto inteligência pura e mediante sua universalidade que o Iluminismo demonstrará à consciência das massas, carente de conceito, que seu agir é privado de um solo e conteúdo racional sob o qual assentar. Partindo de uma crítica *epistemológica* que afirma a não subsistência racional dos conteúdos da Fé e sua impossibilidade de universalização, segue-se uma segunda crítica, que aqui chamamos *prática,* acerca da inconsistência do agir que se orienta por conteúdo não-refletidos.

A crítica acerca da não racionalidade gnosiológica converte-se na demonstração da não autonomia do agir que se orienta por tais conteúdos não racionais. Passa-se no seio de estruturação do Iluminismo da negação teórica dos conteúdos para a afirmação de sua inconsistência prática.

Nessa sua oposição face as determinidades da Fé, o Iluminismo ao anunciar à consciência o conceito em sua imediatez e indeterminidade, mostra no plano do puro pensar o prenúncio da experiência da perda da totalidade dos conteúdos, movimento o qual a consciência comum realizará apenas em sua radicalidade mediante o Terror.

---

[12] Reputamos que a compreensão da estratégia iluminista como apresentada por Hegel nestas passagens nos permite aproximar novamente a análise hegeliana da estrutura e função do iluminismo enquanto figuração da consciência de Si à uma crítica *velada* ao projeto kantiano da Crítica da Razão Pura.

Hegel compara a luta do Iluminismo a tudo que se lhe opõe como uma doença que se dispersa e não pode ser debelada, *uma infecção penetrante,*[13] que se alastra e pode pôr inclusive em risco a vida espiritual do conceito. O atacar o outro, meta indeclinável a que se propõe a inteligência indeterminada, por ser total receptividade face sua proximidade ao conceito, difunde-se *como o vapor na atmosfera sem obstáculos.*[14]

A expansão do Iluminismo é a afirmação do Si da consciência contra a própria consciência de modo que a inteligência pura desenvolve uma forma híbrida da atividade racional denominada por Hegel de *intelecção,* ou, o negativo da pura inteligência.

A destruição que a razão opera ao estágio figurativo da *inteligência pura* é uma espécie de *desmesura da razão* – a intelecção - que se apropria de sua negatividade e a absolutiza, sucumbindo a reconhecer *o conceito* como o saber simples que se sabe e que ao mesmo tempo, se sabe como o seu contrário.

Após diluir os conteúdos das massas individualizadas e negar sua totalidade enquanto crítica da forma, o Iluminismo mediante a atividade racional da intelecção direcionará sua atividade destruidora face à única determinidade ainda subsistente, e irá encontrar como oposição os fundamentos da própria racionalidade: seu Si.

Assim, o negar-se da razão e todo o movimento de dissolução das oposições é em verdade o trajeto de negatividade de si a Si e, neste seu refletir-se [do latim *re flectar,* dobrar-se sobre si] ou, nesta dupla negatividade, a razão converte-se em conteúdo para si mesma. O Iluminismo ao direcionar-se no encontro de seu Si afirmará seu caráter patológico e irá negar-se pela segunda vez.

---

[13] FE § 545 p. 70

[14] FE § 545 p. 70

O Iluminismo é a figuração paradigmática da razão que se revelará ao final de seu processo de exteriorização ou efetivação como uma forma vazia, por não reconhecer que o outro que Ele tão assaz e ferozmente combate, de fato é apenas Ele mesmo.

O esvaziamento do Si da consciência pelo iluminismo mediante a negação da subsistência e autonomia racional de seus conteúdos, conduzirá ao adentrar-se a Si da autoconsciência num mergulho no abismo de sua negatividade.

Consoante nossa apreciação a *infecção* que Hegel acusa o iluminismo provocar nas figuras se dá de 2 modos: no âmbito *figurativo-conceitual*[15] pela dissolução do próprio Si da autoconsciência e no *plano histórico-figurativo*[16] pela efetivação do Iluminismo mediante o advento do Terror.

O Iluminismo é o movimento unilateral da razão que pela primeira vez na história conhece seus limites e o outro de Si, e neste saber lança-se ao sacrifício de Si mesmo.

Hegel retoma o processo de vir-a-ser do Iluminismo em sua dissolução de toda a oposição através da exemplificação da sua tensão constitutiva face a Fé como um movimento *figurativo-conceitual* em 3 fases. Essa desagregação a que é submetida a Fé face ao Iluminismo se desmembra em; puro pensamento, relação e ação.

Sem adentrar no mérito da apreciação hegeliana do conceito de Fé e das conclusões a que ele chega mediante este conceito e sua contraposição ao Iluminismo, nos parece que o núcleo central da argumentação hegeliana é demonstrar que toda a singularidade é afirmação originária

---

15 O âmbito ***figurativo-conceitual*** se revela apenas a este estágio, contudo ele perpassa o movimento de dissolução dos conteúdos das massas, das estruturas de sua inteligibilidade e da impossibilidade de se guiar na ação por tais *designs*.

16 O âmbito ***histórico- figurativo*** será desenvolvido no momento 2, intitulado "A violência e a crise do fundamento Iluminista".

de uma dentre as várias determinidades da autorreflexão universal.

Em síntese, conclui-se com Hegel que a estruturação figurativo-conceitual da tensão entre Iluminismo e Fé conduz à absolutização do Eu puro, pois ao submeter a singularidade da Fé à universalidade pura da intelecção, tomando a singularidade no momento da contraposição como um '*dado*' portador de uma objetividade imediata como o faz o Iluminismo, nos conduzirá Hegel à conclusão de afirmar a vacuidade da razão negativa [ou da forma] como incapaz de dotar-se de conteúdos e de instituir um sujeito não meramente predicativo.

O Iluminismo afirma a universalidade do sujeito e a utiliza como critério de racionalidade dos predicados que se dão a aparecer – *o dado* -, o que traz como resultado a afirmação do Eu puro e a impossibilidade de sua predicação. O Eu é ato, mas sem determinações. Toda a determinação é particularidade que não se sustenta face a universalidade conceitual-judicativa do sujeito cognoscente.

A atividade vazia do Iluminismo é segundo Hegel, a razão pura, formal, universal e abstrata, que se contrapõe a conteúdos determinados e que os julga mediante a universalidade resultante da atividade intelectiva de seu Si singular. Esta vacuidade da razão declarará como impura toda a intenção que se efetivar no mundo por se opor a universalidade abstrata da razão intelectiva.

Nesta atividade judicante da intelecção a consciência vai afirmar o conteúdo singularizado que se lhe contrapõe - 'o dado', como um absoluto, pois "[...]o iluminismo só encontra o conceito como um *dado*"[17] para e no momento seguinte dissolver a certeza da consciência perceptiva do 'dado' na potestade *pretensamente conquistada* da verdade da consciência de Si.

[17] FE § 565 p. 82.

A certeza da unidade dos conteúdos sensíveis com a consciência, fruto da conquista resultante do movimento que se estendeu da certeza sensível à razão, naufragará na afirmação do Si abstrato como verdade absoluta e universal da inteligência pura e sua pretensão de ser a sede única de toda a realidade.

O iluminismo[18] é esse eclipse da razão que ao se afirmar como verdade de toda a realidade precisa negar todos os conteúdos do real mediante a absolutidade do Eu puro. Pensamento, ação e relação se identificam na imediatidade da universalidade formal, o Eu é sede de toda a realidade, contudo todo o real é destruído por sua atividade *tanatológica*.

2. A violência e a crise do fundamento Iluminista

Elevado a princípio supremo e fonte veritativa do real após negar como uma infecção, numa luta violenta, todos os conteúdos da realidade e seu fundamento e, elevar-se como verdade da certeza da consciência dissolvendo toda a oposição, a intelecção agora agudizará seu conflito consigo mesmo.

Fé e Iluminismo correspondem a duplicação do Espírito no seu ato de alienar-se [*Entfremdung*] no mundo que é ao mesmo tempo saída de si, exteriorização, e pôr-se-a-si-mesmo [*Sichselbstsetzen*]. A passagem das figuras das seções anteriores correspondem ao desdobrar-se do Espírito sobre Si, seu alienar-se enquanto exteriorização. Observe-se que as figuras anteriores ao Iluminismo eram notadamente jurídicas ou formas do espírito objetivo como; o estado de direito, a propriedade, o aparecer da individualidade e sua ação no mundo. Antes o movimento se dava do Espírito com suas

[18] "O Iluminismo é somente a atividade carente-de-consciência, do puro conceito" FE, p. 83.

figuras, agora pela primeira vez o Espírito se enfrentará em sua totalidade.

Esta duplicação da forma espiritual na totalidade de suas determinações é o espírito alienado da cultura [*Bildung*]. O primeiro movimento de compreensão da cultura é seu deslocamento face o Espírito, a cisão interna entre eles será agudizada, irá por terra ou irá ao fundamento [*zu Grund gehen*] pelo re-duplicar-se da cultura sobre si.

Este segundo movimento de duplicação, desdobrará a cultura ou o Espírito alienado em forma e conteúdo. Neste outro de si mesmo duplicado, é onde ocorre a luta violenta entre o Iluminismo e a Fé.

A expansão da intelecção sobre a Fé como estamos vendo é a atividade judicativa que instaura o movimento da racionalização do mundo da vida e sua institucionalização mediante a clara demarcação entre a objetividade e a subjetividade, entre a ação universal do indivíduo pelo Estado e a constituição da singularidade da vida privada no seio do Estado.

A luta contra a supertição é a dissolução de um mundo que não se autocertifica, que não identificou no alienar-se da cultura a identidade espiritual entre a "*inteligência que reconhece a absoluta negação de si mesmo como sua própria efetividade*".[19] O fragor da violência do Iluminismo que se expande sem limites nem obstáculos é a busca pela sua efetividade no mundo, no entanto, a pura intelecção ao refletir-se sobre os conteúdos que se lhe apresentam, apenas encontra uma objetividade alheia a si e que não se dá a universalização dissolvendo-os face sua negação ao pensar.

O primeiro êxito do iluminismo na destruição [*Zerstörung*] que ele promoverá no mundo da cultura é a dissolução da *certeza imediata de si mesma* que as *massas* tinham através da Fé, execrando os símbolos e ritos como

[19] FE § 548, p. 72.

simulacros de uma compreensão de mundo superada, *despojando-se, sem dor, de uma pele murcha.*[20]

O Iluminismo na sua luta contra o princípio representativo e alegórico da Fé, rebaixa os produtos do espírito em sua alienação na cultura à objetividade imediata de seus veículos representacionais, ora (*i*) *identificando* a Fé aos ídolos que a representam, ora (*ii*) dessacralizando o fundamento metafísico das narrativas à elementos e fatos históricos a serem submetidos a prova, reduzindo o fundamento relacional do espírito [*Geist*] a um postulado do pensamento empírico, tal qual na certeza sensível e por fim, (*iii*) rompendo a união estabelecida entre a espontaneidade do conceito e sua apreensão intuitiva pela consciência crente.

Desta forma o Iluminismo em sua verve dissolutória

> "Ao conceber em geral toda *a determinidade*, isto é, todo o conteúdo e sua implementação, dessa maneira, como uma *finitude*, como *essência e representação humana*, a essência absoluta torna-se para ele um *vazio*, a que não se podem atribuir determinações nem predicados".[21]

A violência da dissolução dos conteúdos dados no mundo retoma ao estágio das tensões entre razão e fé, o vir-a-ser das figuras políticas encarnadas historicamente como antes demonstrado na Fé e expresso nas *massas* representadas pelo clero, o déspota e o povo, os quais têm sua bela unidade na *confiança* existente entre a consciência e a substância ética dilacerada e a consciência espiritual destruída face a sua submissão ao entendimento.

Se na seção anterior da *Fenomenologia* como mencionado se duplica a imediatidade substancial do espírito em o indivíduo e a comunidade, a propriedade e o estado

[20] Cf FE § 545, p. 71; § 552, p. 75.

[21] FE § 557, p. 78.

etc., na alienação do mundo da cultura e na desmedida da razão iluminista, instaura-se o circuito da *utilidade* como o conexo e recíproco atuar da razão, da cultura e do homem como expansão e restrição, pois sempre utiliza-se n(d)os outros.[22]

Após varrer toda a objetividade do mundo e violentar e dissolver as estruturas da tradição num fragoroso combate frente a toda a alteridade, numa verdadeira quebra da tradição e do dogma, irrompe a intelecção como a atividade de diferenciar-se ante diferenças que não são enquanto tais. A intelecção só tem a si neste seu negar-se, seu diferenciar-se faz de si mesma seu objeto, num paroxismo patológico.

As estruturas paroxísticas do iluminismo vão destituir as instituições como figuras inefetivas de uma ordem que se estruturou sobre o erro e deve ser constrangida sob toda a forma a se retirar da cena histórica. Nesta sua atividade judicativa a razão que se alçou a absolutidade e a *metrón* demolirá todas as figuras que se lhe oponham.

Nesta patologia infecciosa que reduz o outro a nadidade, o iluminismo já se deparou com seu Si como a única negatividade subsistente e deverá agora voltar seu ímpeto belicoso e realizar-se como o conceitualmente [in]efetivo.

A unidade da intelecção que na realização de sua universalidade fez sucumbir toda a oposição do mundo se cindirá em dois. Este decidir-se do uno na dualidade opositiva é o retorno a si do Espírito alienado na cultura que após dissolver toda a positividade se colapsará na negatividade auto-referida.

O iluminismo, a universalidade, se mostrará como a dualidade da forma e da matéria, do idealismo subjetivo e do empirismo filosófico, das dualidades irredutíveis e irreconciliáveis em si. O ser atividade belicosa da razão em

[22] Vide FE § 562, p. 81.

sua unilateralidade irrefletida, conduz a intelecção a entrar em conflito consigo mesmo, dividindo-se em espírito e natureza. Esta divisão apronfudiza o princípio unilateral iluminista[23]em um tipo que se notabiliza por uma unidade dividida, seja pela veneração à uma essência absoluta sem predicados radicada no puro pensar, seja face a um outro como natureza [totalidade indiferenciada da objetividade carente de consciência].

A luta e o combate iluminista agora dirigiram seu foco para a pura consciência que se radica para além da finitude do compreender, colapsando a possível unificação entre *pensar e ser* ou *espírito e natureza*, fazendo re-emergir desta sua negatividade que vai ao fundamento [*zu Grund gehen*], à utilidade como o objeto.

Este périplo de desmesura e de destruição promovido pela razão intelectiva pode ser resumido na transformação do mundo da cultura mediante a vaidade da inteligência em dois princípios antagônicos; positivo *ou* matéria essente e, o negativo, compreendido como essência absoluta puramente pensada.

O mundo sob a tutela do iluminismo é a unidade do pensamento em sua elevação soberana face o mundo da cultura e a objetividade de sua atividade judicativa enquanto mundo produzido, ou, em termos hegelianos o *céu baixou e se transplantou para a terra.*[24]

3. A pura atividade do Si – A ação como liberdade absoluta e o terror

Todo o movimento anterior de luta e dissolução da intelecção face a oposição da objetividade, seja nas *massas indistintas* ou nas *massas individualizadas* do povo, do clero e do

[23] "*binarius est numerus infamis"*, recordo-me de Tomás de Aquino e sua concepção de irracionalidade de toda a dualidade.

[24] FE § 581, p. 92,

déspota, consistiu na afirmação da verdade do Si da consciência face as exteriorizações deste mesmo Si na objetividade.

Esta luta do Si consigo mesmo constituiu o iluminismo e seu projeto de destruição da tradição e do dogma, contudo, este momento inicial após completar sua fúria da nadidade, se volta face ao próprio Si que se duplica em 2 partidos; o da matéria e o da forma, os quais demonstram sua reciprocidade opositiva e a impossibilidade de erradicação deste mesmo Si. Agora esta atividade do Si deslocou-se sua ação do âmbito do puro pensar para a efetividade do mundo histórico.

Se toda a estruturação do Si dava-se inicialmente no plano do puro pensar, sua efetivação é a inscrição deste mesmo princípio no mundo das configurações históricas. Os partidos do Si.[25]

O movimento do Si que se duplica nesta negação autoreflexiva dividir-se-à em *ser* e *pensar* e o terceiro momento do Si iluminista é o reconhecer no seio da mediação interdependente entre ser e pensar sua unidade. Essa unidade irrefletida entre *ser e pensar* é o terceiro estágio da erradicação dos conteúdos do mundo, a Liberdade Absoluta.

Esta absoluta liberdade se traduz na linguagem metafísica hegeliana em

> "[...] o contemplar-se do Si no Si, o absoluto ver-se a *si mesmo* em dobro. A certeza de si é o sujeito universal, e seu conceito que-sabe é a essência de toda a efetividade."[26]

Todas as produções humanas se tornam verdadeiramente racionais, pois fruto e produto do labor

[25] Quiçá esteja Hegel falando de Deístas e Teístas, Jacobinos e Girondinos entre outros.

[26] FE § 582, p. 93.

intelectivo da humanidade. Abolem-se os deuses, as narrativas míticas, o vácuo se apodera do discurso religioso que não passa de um *flatus vocis*, a normatividade moral é posta sob cheque, sinais de um novo tempo onde o Si da consciência se identifica unitariamente e imediatamente com suas produções, seja como *Bildung* [processo formativos da cultura], seja como *Kultur* [processos objetivadores e unilaterais], e a intelecção constitui-se como a utilidade de si mesma.

> "O espírito assim está presente como liberdade absoluta; é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as 'massas' espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível[...] de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma".[27]

A violência se generaliza na exata medida em que se identifica o agir individual com o coletivo, e nesta sua mútua expressividade o indivíduo celebra a experiência do desencantamento de mundo que nada lhe oferece que não seja apenas seu próprio reflexo.

A passagem aqui operada se identifica historicamente com a afirmação dos direitos do homem enquanto homem, de sua identidade formal e seu corolário universalista, movimento da cultura na qual a Revolução Francesa será sua expressão maior.

As *massas* estavam postas e foram dissolvidas pela autonomia do Si e seu universalismo metodológico. Na identidade entre a universalidade e a atividade de *'cada qual'* a totalidade se engendrará segundo massas formais, gerais e subsistentes, possuidoras de um fim universal, uma lei universal e produtora de uma obra universal.

---

[27] FE § 584, p. 94.

Interessante frisar este re-engendramento das massas desde a totalidade indivisa do universalismo iluminista, visto que os três estágios da liberdade absoluta no seu estar-sendo universal, compõe-se de: fim [interação], lei universal [linguagem] e obra universal [trabalho], numa estreita articulação entre estas categorias constitutivas do homem enquanto conceito, tal qual preconizado pela *Aufklärung* e a estruturação social deste momento histórico pelo próprio conceito.

Nesta passagem entre lógica e realidade, a dissolução do Iluminismo das instituições não universais conduziu nas configurações historiais ao fim da dependência do Estado face a Igreja, na laicização da coisa pública, na afirmação do público por oposição a vida privada, no estabelecido da opinião pública pela universalização do conceito de sujeito etc., traços da absoluta atividade [liberdade]do Si intelectivo.

Assim, a atividade singularizada de '*cada qual*' é a marca da efetivação do Si intelectivo que ao elevar-se de si consigo-mesmo, exteriorizando-se como vontade que é inteligência, se coloca na cadeia recíproca das vontades singulares constituintes da vontade universal. Deste modo, toda a vontade individual só o é por ser universalização da vontade e enquanto tal vontade universal, contudo o Iluminismo e sua liberdade do terror se efetivará de modo totalmente inverso, identificando a atividade do Espírito com a universalidade formal da intelecção do *eu puro*.

Nesta universalização das singularidades, o atuar da vontade é o autônomo dar-se leis, obra da exteriorização de sua essência intelectiva. O Si iluminista e sua universalização dos conteúdos impõe uma nova forma de construção da sociabilidade, não mais posta como antes nos vínculos de parentescos, nos títulos de nobreza, nas disposições estatutárias do clero, porém sim, fincada sob a universalidade do conceito de sujeito de direito, corolário da igualdade formal do homem.

O homem pré-iluminista era produto ou utilidade da objetividade das instituições, no Iluminismo as instituições se constituem como produtos da partilha da racionalidade humana que se objetiva segundo padrões de universalidade absoluta e o homem é elevado a valor maior, pois produtor e senhor do mundo que lhe serve.

Esse caráter absoluto da razão que se realiza como a suprema determinidade é a pura e irrestrita atividade do Si na sua afirmação universal, pois, *'onde o Si é somente representado e por procuração, não é efetivo: onde é por procuração, o Si não é".*[28]

A liberdade absoluta e seu supremo determinar-se não são capazes de produzir efetivamente nenhum produto, ato ou obra, pois na imediatidade desta racionalidade todos os produtos presentes no mundo se lhe opõe como um negativo mediante o qual a Iluminismo se constituirá como a fúria da destruição.

A universalidade ao atuar produz-se como ato e produto, os quais já não são universais como o impulso da intelecção e é esta divergência entre a modalização universal da vontade e a obra particular deste agir universal que fará voltar o Iluminismo toda sua propulsão destrutiva contra seus próprios atos.

> "A liberdade absoluta torna-se objeto para si mesma nessa sua obra peculiar, e a consciência-de-si experimenta o que é essa liberdade. *Em-si*, ela é precisamente essa *consciência-de-si abstrata*, que elimina dentro de si toda a diferença e toda a subsistência da diferença".[29]

Este instituir as condições da sociabilidade estritamente adstritas ao princípio da universalidade do Si, primeiro negou o *dado* da Fé, num segundo momento se voltou frente ao próprio Si da consciência e sua estrutura

[28] FE § 588, p. 96.

[29] FE § 593, p. 98.

formal e, por último sua soberania lhe proporcionará o espetáculo da destruição criadora, suprema experiência do flagelo, onde

> "Todas as determinações estão perdidas na perda que o Si experimenta na liberdade absoluta: sua negação é a morte, carente-de-sentido, o puro terror do negativo".[30]

Em termos estritamente epistemológicos, o primeiro momento da liberdade absoluta é o puro saber [Eu teórico], o segundo é o puro querer [Eu prático], os quais tomados em sua oposição, na qual o Eu indiviso se perde nesta recíproca dissolução dos contrários interdependentes, alcançarão como resultado a anarquia, a dissolução das formas societárias etc., no estrondoso espetáculo revolucionário.

Ao contrário, quando saber e querer engendram o movimento de retorno ao Si a partir desta absoluta oposição interna, a forma se revela como a racionalidade do conteúdo e este como a exteriorização formal do Eu teórico que se põe na autonomia de um legislar como mediação recíproca das diferenças, como Eu prático. Nesta segunda fase

> "A liberdade conciliou assim a oposição entre vontade universal e a singular, consigo mesma".[31]

Contudo, pedimos a vênia para nos aprofundarmos neste ´espetáculo' que é a atividade revolucionária do Si Iluminista.

[30] FE § 594, p. 99.

[31] FE § 595, p.100.

4. A ação revolucionária sob a forma de categoria política: o terror

O influxo do Iluminismo e a erradicação promovida pelo seu Si frente a todas as determinidades contidas no curso histórico promoveu a passagem de emancipação da Modernidade em face da Idade média. O efeito dissolutório da *intelecção* se estruturou no que toca as suas conseqüências, em duas vertentes: a primeira subjetiva, concentrada notadamente na revolução enquanto expressão da vontade universal que deseja estruturar o mundo político segundo o seu princípio da universalidade, e uma segunda objetiva, enquanto destruição das estruturas positivas de realização da vontade singular e, ambas realizam seu projeto no acontecimento revolucionário.

A Revolução Francesa é a saída européia da menoridade e a emancipação universal de todo o indivíduo que escolhesse ser livre, convertendo-se em burguês. Contudo, já de saída ocorre uma dificuldade nesta fuga da menoridade, visto que nem todos podem se efetivar como maiores ou burgueses, e o princípio da universalidade se eclipsará na impossibilidade de validação do seu princípio de justificação revolucionário.

O acontecimento Revolução Francesa é de uma importância tão destacada no seio das idéias que autores de toda ordem buscaram sua compreensão e o exato grau de influencia provocado, chegando um filósofo contemporâneo a afirmar que

> "Provavelmente não tenha havido em toda a era moderna um acontecimento de tanta significação filosófica como a revolução francesa. O próprio idealismo alemão se apresenta como a maneira de pensar suscitada pela revolução, a quem presta a atenção não tanto como um acontecimento histórico

> concreto, porém, como uma aventura da razão, como uma gesta no drama da história universal".[32]

Desde a primeira conseqüência do princípio iluminista encarnado na revolução se iniciam as patologias da modernidade, inicialmente como o desencantamento da atividade prática do sujeito cindindo entre dois mundos superpostos e portadores de um princípio com duas formas de efetivação distintas.

A construção do mundo político, mediante o Iluminismo, se institui segundo o princípio da universalidade abstrata, nota característica da sociedade civil, e se efetiva pela particularidade de um sujeito singular, imerso e dividido entre sua realização universal e o respeito pela universalidade de todos. O homem moderno vive esta cisão como constituinte de seu *ethos*.

Contextos não criam conceitos e o segundo aspecto das conseqüências do princípio iluminista é de ordem objetiva e se coloca no seio da tensão do Espírito cindido em Si mesmo ou alienado no mundo da cultura que se extrusa num pôr-se-a-si-mesmo [*Sichselbstsetzen*] negando e afirmando pela estruturação do Estado subsumido no princípio da universalidade abstrata [*bürgerliche Gesellschaft*], realizando-se na contradição constitutiva de não poder realizar seu fundamento face a esta diferença irredutível de seus momentos [soc. civil e estado].

O terror é o estigma do fracasso[33] do postulado Iluminista de uma razão regulativa que se estrangula na atividade do governo jacobino de haver se afirmado em seu atuar, mediante a universalidade pluralista da *bürgerliche Gesellschaft* pós-revolucionária como se este antagonismo princípiológico inexistisse.

---

[32] Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo*. p, 153.

[33] Vide especialmente o capítulo "*The french revolution and the terror: the achievements and limits of political revolution*", *in* Shlomo Avineri, 1979, p. 187-188.

Enquanto afirmação paradoxal do próprio princípio instituinte no seu exercício irrefletido, o terror dissolve as velhas instituições e cinde a vida comunitária em Estado [*Staat*] e Sociedade [*bürgerliche Gesellschaft*], ao mesmo tempo em que se volta contra si e busca neutralizar a sociedade pela despolitização de todos os seus atos e agentes num paroxismo extremista.

A afirmação incondicional do princípio da autonomia e seu universalismo conduzem a impossibilidade de instituições sólidas, vivas como o curso da história. Frente ao paroxismo do agir autônomo, toda a mudança é vista como contra-reforma e deve ser novamente dissolvida, sob o medo do retorno das antigas *massas*. A liberdade se converte nesta figura política de emancipação e castigo face ao novo.

O período posterior a Revolução Francesa (1789) nos legou na sua busca de afirmação do princípio da autonomia o espetáculo daquela acima mencionada patologia da razão que como uma infecção condena à morte seus hospedeiros, impedindo a efetivação da ação política mediante micro-revoluções ou convulsões do próprio princípio revolucionário, especialmente em 1789-1791 e 1792-1794, respectivamente revolução pró e contra o estado constitucional.

A revolução afirma assim sua ambigüidade neste caráter patológico de sua continuação interminável, o que conduz a conclusão um pouco inevitável de que a afirmação incondicional do princípio da autonomia universal é afirmação da impossibilidade desta mesma universalidade postulada.

Conclusão

O terror é a subversão, a falsificação e a demonstração da inverdade do primado exclusivista do Si iluminista, o qual na pretensa abolição da arbitrariedade

constitutiva das *massas* institui o próprio arbítrio do universal como critério do *político*, renunciado à objetividade do estado de direito.

E a experiência do terror revolucionário é a marca patológica da efetivação do Si Iluminista na modernidade vivenciada nas esferas subjetiva e objetiva. Subjetivamente o terror demonstra como os *novos tempos* onde a modernidade postula um princípio [a pura autonomia da vontade] que não pode se efetivar na autarquia de seu Si é insuficiente e inefetivo. O universalismo da vontade pura é imediato e seu agir é a fúria da destruição de toda a objetividade e de todo o outro que lhe nega enquanto universal.

Objetivamente, o terror ao elevar o postulado da emancipação subjetiva ao paroxismo da desestruturação dos nexos de organização social conduz ao embotamento da subjetividade e à a sua implosão interna, desestruturando os níveis de construção da sociabilidade, pois

> "Todas essas determinações estão perdidas na perda que o Si experimenta na liberdade absoluta: sua negação é a morte, carente-de-sentido, o puro terror do negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo".[34]

Innerarity afirma que a "*a fenomenologia hegeliana do terror gravita sobre dois eixos: a racionalidade abstrata e o deserto ontológico*".[35] E o terror afirma-se como o sujeito absoluto que no exercício de seu Si destrói tudo o que é fixo e se desvincula de todo o real pela elevação da *pura razão* à critério veritativo e justificador da racionalidade do mundo e de sua inteligibilidade. Sua absoluta liberdade é a negação contra toda a autonomia do outro ou uma *intransigência fanática ante qualquer alteridade.*

[34] FE, § 549, p. 99.

[35] Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo.* p, 171.

Assim, a cisão promovida pelo Iluminismo no plano conceitual possui como contrapartida no plano histórico-figurativo, a atividade da revolução e sua constituição da diferença irredutível entre dois mundos [sociedade e estado] habitado por um homem também duplicado, o qual pela figura do terror experimenta e confirma o caráter patológico da afirmação da *pura intelecção* mediante a constituição do ***fanatismo*** enquanto impossibilidade de edificação do futuro desde o presente, numa guerra entre o que é face ao *dever-ser* e o ***cinismo*** que afirma uma facticidade desprovida de sentido e assim proclama a eternidade do presente, numa recusa da realidade.

Bibliografia

AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge Press, 1970

HEGEL, G.W.F. Werke in 20 Bänden / Suhrkamp Verlag 1970, CD-ROM, versão 2.0.

- *Phänomenologie des Geistes* –B.3

Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit – Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.

INNERARITY, Daniel. *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

PERTILLE, José Pinheiro. *Dialética do Reconhecimento: Consciência e Consciência de Si*.in Cruzamentos: Psicanálise, filosofia, política, ética/Org. Nilson Miranda *et alli*. Porto Alegre: Criação humana, 2000 (pp.67-84).

ROSENFIELD. Denis Lerrer. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

A relevância da crítica à religião na filosofia de David Hume

André Luiz Holanda de Oliveira[*]

Introdução

David Home, sobrenome posteriormente mudado por ele mesmo para Hume (1711-1776), destaca-se como um dos principais expoentes da história da filosofia, sendo o último grande nome do empirismo clássico britânico. [1] Hume viveu numa época em que a religião influenciava - e determinava - profundamente o pensamento e a conduta das pessoas.

O filósofo, como qualquer pensador, é filho de seu tempo. Interage com o seu contexto histórico-cultural, tem de lidar com a maneira de pensar de seus contemporâneos, e situa a sua filosofia numa relação com aqueles que filosofaram antes dele. David Hume não é exceção.

A sua filosofia não se deu num vácuo, mas dentro do contexto religioso da Escócia (e da Inglaterra) do século XVIII, época áurea para a teologia natural britânica. É dentro de tal contexto que a filosofia crítica e cética de Hume

[*] Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia (UFPE). Professor de Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco. Este texto apareceu inicialmente como artigo na Revista de Teologia e Ciências da Religião – UNICAP, v. 3, n. 1, 2013.

[1] Para AYER, Hume é "o maior filósofo britânico" (2003, p. 9). QUINTON afirma o mesmo: "Hume é o maior dos filósofos britânicos: o mais profundo, penetrante e abrangente. Seu trabalho é o ponto alto da tradição empirista dominante na filosofia britânica" (QUINTON, 1999, p. 7).

procura se opor aos argumentos filosófico-teológicos que davam sustentação do edifício da religião e da moralidade religiosa, principalmente em referência à religião de seu país, o cristianismo protestante.

O objetivo deste artigo é mostrar como o problema religioso não era periférico, mas ocupava um lugar e um papel centrais na filosofia de Hume.

O lugar da questão religiosa no pensamento de Hume

No contexto intelectual da Europa do século XVIII as linhas demarcatórias entre filosofia e teologia ainda não eram muito claras e ambas compartilhavam de terreno comum com reflexões sobre moral, política, ciência e filosofia da ciência. Os temas teológico-filosóficos perpassavam a diversidades dos saberes e eram discutidos, com a devida cautela, dentro e fora dos ambientes eclesiásticos através de diferentes formatos: ensaios, *Tratado*s, palestras, cartas, poesia, biografia, autobiografia, diálogos, aforismos, panfletos e sermões. (TALIAFERRO, 2005, p. 14-15). A religião predominante na Escócia até os anos mil e quinhentos era o catolicismo. Mas, quando Hume nasceu, era o Protestantismo calvinista a religião oficial do seu país e nela ele foi educado.

A teologia reformada chegou à Escócia de Hume através da pregação de John Knox (1514?-1572), um sacerdote católico que se converteu ao protestantismo. Em 1560, ele foi um dos autores da confissão de fé escocesa – documento que serviu como base da fé protestante escocesa até a elaboração da Confissão de Fé de Westminster em 1643, o texto conjunto mais importante da fé reformada. Knox ajudou a estabelecer a Igreja Presbiteriana como a igreja nacional.[2]

[2] A igreja Presbiteriana escocesa estava estruturada da seguinte forma: os clérigos ou ministros e os seus auxiliares estavam reunidos na assembleia

As leis escocesas dos séculos XVI e XVII, assim como a vida escocesa nessa época, foram inevitavelmente influenciadas pela teologia calvinista. A responsabilidade pela supervisão espiritual era dos pastores, educadores e pais, tendo em vista os rigores da condenação eterna e a esperança das bênçãos celestiais. A sociedade escocesa era vigiada pelos tribunais eclesiásticos estabelecidos pelas sessões das *kirks* locais, os quais recebiam apoio do poder político através de tribunais seculares.[3]

Como era comum à sua época, a infância e início da adolescência de Hume parecem ter sido caracterizadas por um compromisso com a religião e com as virtudes cristãs. Isso é ilustrado com as informações dadas pelo próprio Hume. James Boswell, na sua última conversa com Hume, que morreria 49 dias depois, relata-nos o seguinte:

> Perguntei-lhe se fora religioso quando jovem. Disse que sim, e que costumava ler o *Whole duty of men* [uma obra anônima de deveres dos cristãos publicada em 1658], do qual fizera um resumo do catálogo de vícios do final do livro e que se examinava a si

local ou seção eclesiástica. O grupo dessas assembleias constituía o presbitério. E o conjunto dos presbitérios era chamado de sínodo regional ou provincial. Uma vez por ano reunia-se em Edimburgo a Assembleia Geral, que era a autoridade suprema dentro da igreja.

[3] A teologia em questão é a Reformada das fórmulas presbiterianas; a Confissão de Fé de Westminster, juntamente com o Catecismo Maior e Menor, que eram compostos pela assembleia de teólogos que iniciou seu trabalho em Westminster em 1643. A assembleia geral da Igreja da Escócia tinha dotado essas fórmulas em 1649, que a partir de então passaram a fornecer o padrão de doutrina e ensinamento"...As sessões que ocorriam nas kirks locais julgavam questões morais e legais, especialmente as infrações dos padrões de conduta conforme estabelecidos pela Confissão de Westminster e pelos Catecismos, tais como: adultério, fornicação, observância do Dia do Senhor, bem como as acusações de heresia doutrinária e ateísmo. Mas, a partir dos anos 1700, o poder desses tribunais diminuiu consideravelmente. (MACINTYRE, 1991, p. 250, 262).

> mesmo por este resumo, deixando de lado homicídio roubo e outros vícios semelhantes, uma vez que não tinha a menor chance de cometê-los, não tendo inclinação para tal (BOSSWELL, 2006, p. 73).

A mudança na atitude de Hume em relação à religião veio ainda cedo, provavelmente lá pelos dezesseis anos, quando tendo deixado a Universidade estava engajado em seus estudos independentes (KEMP-SMITH, 1948, p.6). De fato, Hume confessou ao amigo Boswell "jamais ter alimentado qualquer crença na religião desde que começara a ler Locke e Clarke. Perguntei-lhe se fora religioso quando jovem. Disse que sim,..." (BOSWELL, 2006, p.73).[4]

Do lado profissional era esperado que Hume seguisse a tradição dos parentes e fosse advogado, mas ele acabou tendendo para a literatura e, em especial, para a filosofia,[5] desenvolvendo uma insuperável aversão a tudo que não fosse a busca do conhecimento da filosofia e aprendizagem em geral.[6]

---

[4] Provavelmente Hume esteja fazendo referência aos fundamentos que ele julgava insatisfatórios e que constituíam a base racional da teologia natural, defendida tanto por Locke e Clarke como por outros metafísicos do século XVIII, e aceita quase universalmente pelos pensadores da Ilustração. (Cf. ENGLISH, 1902, p. 310).

[5] Enquanto sua família pensava que ele estivesse lendo pensadores como Voet e Vinnius, na verdade, ele se deliciava na leitura de clássicos como Cícero e Virgílio, (HUME, 2006a, p. 50).

[6] Em 1734 Hume escreveu: "desde minha infância encontrei sempre uma forte inclinação para os livros e as letras. Como nossa educação universitária na Escócia se estende a pouco mais que as línguas, finaliza normalmente quando temos catorze ou quinze anos,; fui depois desta deixado à minha própria escolha em minhas leituras, e descobri que me inclinava quase igualmente aos livros de arrazoamento e filosofia, a poesia e os autores elegantes. Quem estiver familiarizado com os filósofos ou com os críticos sabe que todavia não há nada estabelecido em qualquer destas ciências e que contém pouco mais do que disputas sem fim, incluindo nos artigos mais fundamentais. A partir do exame destas, descobri que crescia em mim uma certa audácia de

A leitura o influenciou na direção de um estoicismo rigoroso influenciado pela leitura de Cícero, Sêneca e Plutarco.[7] Foi os dezoito anos que ele diz ter-lhe ocorrido uma nova cena de pensamento. Mas, o empenho extremado o adoeceu. Em 1729 para se ver livre da enfermidade teve de se afastar dos estudos e buscar um modelo mais ativo de vida.[8]

Aos poucos, em lugar das crenças religiosas foram se instalando definitivamente os questionamentos críticos, e finalmente a adoção de uma postura definitivamente

temperamento, que não se sentia inclinada a submeter-se a nenhuma autoridade nestes temas, senão que me conduzia a buscar algum novo meio pelo qual pudesse se estabelecer a verdade". (HUME, 2011, p.13).

[7] Anos depois, já tendo abandonado as crenças cristãs, Hume, discorrendo sobre a estreiteza das virtudes cristãs, escreveu numa nota de rodapé da sua *Investigação sobre os princípios da moral*: "Suponho que, se Cícero estivesse hoje vivo, seria difícil aprisionar seus sentimentos morais em sistemas estreitos, ou persuadi-lo de que só deveriam ser admitidas como virtudes, ou reconhecidas como parte do mérito pessoal, aquelas qualidades recomendadas em *The Whole duty of men"*. (HUME, 1999, p. 410).

[8] "Depois de muito estudo, e reflexão sobre estas coisas, ao menos, quando eu estava com dezoito anos de idade, parece ter-se aberto para mim uma Nova Cena de pensamento, que me transportou além dos padrões, e me fez, com um ardor natural a homens jovens, abrir mão de todos outros prazeres ou negócios para aplicar inteiramente a isto...Eu estava infinitamente feliz neste curso de vida por alguns meses; até ao menos, cerca do início de setembro de 1729, todo o meu ardor pareceu se extinguir num momento [surgiram problemas físicos aliados a uma exaustão mental]...Houve algo particular, que contribuiu mais do que qualquer coisa, para desgastar meu espírito e me trazer a este destempero, é que, tendo lido muitos livros de Moralidade, tais como Cícero, Sêneca e Plutarco, com sua bela representação da Virtude e da Filosofia, eu me empenhei na melhora de meu temperamento e vontade, juntamente com a minha razão e entendimento. Eu fortaleci a mim mesmo com reflexões sobre a morte, a pobreza, e a vergonha, e a dor, e todas as outras calamidades da vida". (HUME, 2011, p.13-14).

contrária ás crenças religiosas.[9] Por exemplo, num trecho de sua carta ao amigo moderado, reverendo Hugh Blair (1718-1800), professor de Retórica na Universidade de Edimburgo e um dos nomes importantes do Iluminismo escocês, Hume solicita que o tema religioso fique definitivamente fora dos diálogos entre eles:

> Permita-me a liberdade de dizer-lhe também umas palavras. Quantas vezes tive o prazer de estar em sua companhia, se o discurso versava sobre um tema comum de literatura ou arrazoamento, sempre compartilhava contigo o entretenimento e a instrução. Mas quando a conversa era desviada por sua iniciativa desta via para as questões de sua profissão, ainda que não duvide que suas intenções fossem amistosas para comigo, reconheço que nunca recebia a mesma satisfação: eu tinha tendência a me cansar e você a se enfadar. Desejaria, portanto, onde quer que minha boa fortuna me ponha em seu caminho, que esses tópicos fossem evitados por nós. Faz tempo que tenho feito todas as investigações que sobre tal assunto leste, e me tenho convertido em incapaz de instrução, ainda que reconheça que ninguém é mais capaz de transmiti-la do que você (HUME, 2011, p.35).

Há ainda um incidente interessante e bastante elucidativo onde Hume descreve que fez da crítica à religião uma parte importante daquilo que ele considerava ser a missão de sua vida. Já próximo da morte de Hume, Adam Smith - seu amigo mais estimado – veio lhe fazer aquela que

[9] Numa carta a Gilbert Eliot posteriormente em 1751 ele escreve: "Não faz muito tempo que queimei um velho manuscrito escrito antes dos vinte anos, e que continha, página por página, o progresso gradual de meus pensamentos sobre esse tema [religião]. Começava com uma ansiosa busca de argumentos que confirmariam a opinião comum. As dúvidas faziam sua aparição, se dissipavam, voltavam, se desvaneciam de novo, apareciam outra vez; e era uma luta perpétua de uma imaginação inquieta contra a inclinação, quiçá contra a razão". (HUME, 2011, p.154).

poderia ser a sua última visita. Em uma carta a William Strahan, Smith descreve a sua última conversa antes de Hume morrer. Na conversa entre eles, Hume havia dito a Smith que andara lendo a obra *Diálogos dos mortos*, de Luciano. Entre as desculpas que os mortos davam ao barqueiro Charon para não entrarem em seu barco da morte cujo destino era o *Hades*, Hume não pôde encontrar nenhuma desculpa pessoal que, no caso dele, pudesse ser convincente. "Não tinha casa para terminar, nem filha para sustentar, nem inimigos dos quais desejasse se vingar" (SMITH, 2006, p.66). Entre as desculpas hipotéticas que ele daria a Charon a fim de não morrer ainda, Hume apresenta jocosamente a seguinte:

> "Meu caro Charon, corrigi minhas obras para uma nova edição, dê-me um pouco de tempo para ver como o público receberá as mudanças". "Mas Charon responderá: 'Quando você tiver visto o efeito destas mudanças, você desejará fazer outras. Não haverá fim em tais pretextos; portanto, honrado amigo, faça o favor de entrar no barco'". "Entretanto, eu poderia insistir e lhe dizer: 'Tenha um pouco de paciência, caro Charon. Trabalhei para abrir os olhos do público. Se eu viver alguns anos mais, poderei ter o prazer de ver o declínio de alguns sistemas de superstição predominantes" "Mas, Charon perderia toda calma e compostura: 'Seu tratante indolente, isso não acontecerá antes de cem anos. Você acredita que aceitarei fazer um contrato por um prazo tão longo? Vamos, passe para o meu barco neste instante, seu tratante indolente e preguiçoso'" (SMITH, 2006, p.66).

Esta passagem ajuda-nos a ver, jocosamente, como Hume tentou combater aquilo que considerava "sistemas de superstição predominantes". Como descreve Paul Russell, essa era uma missão lucreciana assumida por Hume, de contribuir para a derrocada da religião e de sua influência na

sociedade.[10] Pois, para Hume, a religião se torna um obstáculo significativo para as condições de liberdade e, por conseguinte, uma barreira aos benefícios que a liberdade nos assegura. Enquanto a religião pode recomendar a si mesma à guisa de confortar e apoiar a humanidade, seus clérigos, suas igrejas, e suas doutrinas geralmente servem para nos afastar daquilo que pode nos satisfazer as nossas necessidades e nos livrar de nossas medos e ansiedades (RUSSELL, 2008, p.295).

A respeito dessa passagem, Russell (2008, p.300) destaca vários elementos relevantes sobre a questão do compromisso humeano com a crítica da religião:

a) Primeiro, a passagem indica que o otimismo com o qual Hume perseguiu sua missão lucreciana é limitado e moderado. De um lado ele quer "abrir os olhos do público" acerca da superstição com a visão de causar a sua derrocada. De outro lado, ele indica que tinha em vista "alguns sistemas de superstição predominantes". Hume não pretende libertar a humanidade de *todas* as formas de religião.

b) Segundo, a réplica de Charon à sua proposta revela que o otimismo moderado de Hume acerca da questão está acompanhado por uma boa medida de pessimismo, baseado em seu reconhecimento que a religião cristã (a superstição predominante na Europa de seu tempo) está profundamente intrincada em sua própria sociedade (como outras formas de monoteísmos em outras sociedades). Hume, em outras

[10] *Tito Lucrécio Caro* foi um filósofo romano, autor de *De rerum natura*, onde expôs a filosofia materialista de Epicuro, explicando vários fenômenos naturais a partir de causas apenas naturais, opondo-se à explicações míticas ou supersticiosas dos crédulos. Na obra Epicuro é louvado como benfeitor da humanidade, um tipo de libertador da angústia e da miséria causadas pelo medo dos poderes divinos (Cf. MAUTNER, 2011, p.466-7).

palavras, não tem qualquer ilusão sobre a dificuldade da tarefa que tem em mãos e as suas respectivas limitações.

Uma variante, ainda mais esclarecedora, do relato de Adam Smith foi dada pelo médico e amigo de Hume, William Cullen, que o presenciou em seu momento derradeiro. James Fieser, no primeiro volume de sua obra *Early responses to Hume´s life and reputation*, apresenta uma versão mais explícita dada por Cullen sobre o diálogo entre Hume e Charon, mais próxima ao que Smith havia reservado apenas para algumas pessoas mais achegadas e de confiança e que é mais clara quanto a ser o Cristianismo o alvo principal da crítica filosófica de Hume:

> Não muitos dias antes de sua morte [de Hume] um amigo o encontrou lendo, e, inquiriu sobre qual era o livro, Sr. Hume contou que era Luciano, e que ele tinha acabado de ler o diálogo intitulado Kataplous, no qual Megapentes, chegando aos bancos do Styx, apresenta muitos pedidos para que lhe seja permitido retornar por algum tempo ao mundo. Sr. Hume disse que a fantasia impeliu-o a pensar quais desculpas ele mesmo poderia oferecer em tal ocasião. Ele pensou que poderia dizer que estava muito ocupado em tornar os seus compatriotas mais sábios, e particularmente em livrá-los da ***superstição Cristã***, mas que ele não tinha ainda completado a sua obra (FIESER, 2003, p.292, grifo nosso).

Desta forma, podemos ver claramente que o projeto filosófico humeano está propositadamente direcionado contra a religião, e o seu alvo em particular é o cristianismo, comprovando que o seu ataque à teologia cristã não é algo periférico em sua biografia, mas se constitui numa questão fundamental em sua própria vida. É preciso ressaltar entretanto que, como Hume viveu e escreveu numa época quando desafiar as visões da religião tradicional poderia levar a penas que variavam da censura à morte, na sua obra, a

critica da religião é feita de maneira estratégica, selecionando o que criticar dentre as crenças religiosas e o método literário ao fazê-lo, mas a sua crítica à religião foi elaborada numa perspectiva que não tem antecedentes filosóficos e poucos sucessores (GASKIN, 1993, p.313).

> Qualquer estudante da filosofia da religião de Hume sabe que ele frequentemente apresenta suas visões irreligiosas de maneira oblíqua, e sua real posição algumas vezes precisa ser vista naquilo que está sendo dito e no que é deixado não dito. Além disso, Hume regularmente lança mão de uma linguagem piedosa que é bastante insincera. Dada a real possibilidade de ostracismo social, banição, ou mesmo perseguição por blasfêmia, a motivação para esse tipo de mensagens é obviamente prudente, ainda que Hume claramente também aproveite suas possibilidades irônicas (HOLDEN, 2010, p.15-16).

Hume procurou lançar mão de recursos literários que pudessem despistar, até certo ponto, suas verdadeiras crenças a respeito da inutilidade e periculosidade da religião para a ciência do homem e para a filosofia moral. É compreensível que seja assim porque, numa época de censura e controle religioso, críticos da religião como Hume eram alvo fácil da perseguição religiosa passíveis de penalização. Para evitar serem condenados, presos, ou vítimas de algo pior, os críticos da religião precisavam se expressar com cuidado.

> Às vezes isso implicava colocar opiniões controversas na boca de um personagem num diálogo. Outras vezes isso implicava usar a máscara de um deísta ou fideísta como um meio de dissimular um ceticismo religioso mais extremo. Hume usou todos estes artifícios retóricos à sua disposição, e deixou para seus leitores a decifração de suas mais controversas conclusões (FIESER, 2001).

A estratégia que Hume usa para levar adiante a sua crítica da religião é indireta e voltada para aqueles que ele julgava estar acima do vulgo e a fim de despistar os críticos religiosos, Hume escreve combinando aparentes afirmações de ortodoxia cristã com ataques diretos e indiretos à religião geral e institucional, e às crenças religiosas. Isso não significa que o nosso filósofo esteja lutando contra as suas dúvidas quanto à veracidade religiosa. Trata-se de um recurso literário, uma estratégia de camuflagem de suas reais crenças e intenções irreligiosas, deixando os seus leitores religiosos sem uma certeza quanto ao que ele realmente crê. As suas verdadeiras concepções religiosas de Hume são esmaecidas por esse artifício literário (FIESER, 1995, p.83).

O papel da crítica à religião na filosofia de Hume

Apesar da presença expressiva das questões fundamentais para a religião nos textos de Hume, de forma surpreendente, até bem pouco tempo atrás predominava entre os intérpretes de Hume a opinião de que os seus textos religiosos não tinham relevância filosófica. A. E. Taylor e Selby-Bigge, por exemplo, consideravam os textos sobre a religião carentes de seriedade e supérfluos.[11] Para John H. Randall, a qualidade menos filosófica desses textos vinha do fato de que Hume não tinha real interesse nem pela ciência nem pela religião (RANDALL *apud* MOSSNER, 1950, p. 184-201). No artigo *Hume´s theory of the credibility of miracles* C. D. Broad esboça a mesma interpretação:

> O Ensaio sobre os milagres de Hume é, talvez, a mais notória de suas obras para o público não-

[11] No caso de Taylor, a referência é aos *DRN*; e, para Selby-Bigge, são as seções 10 e 11 das *IEH*: "Dos milagres" e "De uma providência particular e de um estado vindouro". As citações de Taylor e Selby-Bigge estão respectivamente nos textos: a) TAYLOR ; LAIRD; JESSOP, 1939, p.179-228.; e b) SELBY-BIGGE, 1902, p. viii.

> filosófico mas educado. Apesar de sua notoriedade ser principalmente devida ao que tem sido dito sobre ela, e ao que se acredita que ela contém. [...] Para mim, parece que essa obra tem sempre sido supervalorizada, estando bem abaixo do padrão extremamente alto dos outros escritos filosóficos de Hume" (BROAD, 1917-17, p. 77).

Contra esse tradição, defendemos que a desvalorização da temática religiosa nas interpretações da obra de Hume não pode ser justificada. Pelo contrário, a filosofia da religião de Hume pode ser situada entre as mais influentes e bem elaboradas da história da filosofia até os dias de hoje, merecendo a religião um lugar mais central na interpretação da filosofia humeana.

James Noxon, entretanto, entende que esses juízos negativos não podem ser levados a sério devido à sua gratuidade, isto é, são desprovidos de razões textuais. Segundo ele, esta postura vem sendo superada, pois como não são apresentadas razões para tais calúnias, não existe um ponto em direção ao qual se possa dirigir um contra-ataque (NOXON, 1974, p.162).

Principalmente a partir da edição dos *DRN* de 1935, com a importante introdução de Kemp-Smith, os textos religiosos de Hume foram enfim ganhando maior credibilidade filosófica; e outros intérpretes importantes também foram reconhecendo o valor das obras religiosas de Hume (MONTEIRO, 1979, p.42).[12]

---

12 Além da Introdução de Kemp-Smith, Monteiro alista as seguintes obras que procuraram resgatar a reputação da qualidade e relevância filosófica dos textos humeanos sobre religião:

a) FLEW, Anthony. *Hume´s philosophy of belief*. Londres: Routledge & kegan Paul, 1961, p.

b) CAPITAN, William. *"Part x of hume´s dialogues"*. American Philosophical Quaterly (1966), p. 146-52.

Sobre essa revalorização, J. C. Gaskin (1993, p.313) chega a afirmar que a escala dos escritos críticos de Hume sobre a religião excede sua ocupação com qualquer outro assunto, a não ser a história. Anthony Quinton, que foi presidente do *Trinity College* de Oxford, afirma que esses escritos "são tão brilhantes quanto quaisquer outros que ele tenha produzido, e parece razoável supor que formam uma grande parte do objetivo prático de suas investigações mais teóricas" (1999, p.56). Para Wrigley, após Hume, "a relação entre a fé e a razão jamais poderia voltar a ser o que era" (1999, p. XVII).

Na linha argumentativa de nossa interpretação, a crítica da religião é vista como etapa fundamental no projeto filosófico de Hume. As questões religiosas precisavam ser enfrentadas para que pudessem ser lançadas as bases de sua ciência do homem.

Lívia Guimarães (2009, p.349), ao tratar do *Tratado da Natureza Humana* como uma análise naturalista da religião, destaca que a crítica da religião emerge como uma condição necessária da própria filosofia de Hume, onde a ciência da natureza humana, a teoria dos sentimentos morais, o empirismo e até mesmo o ceticismo dependem da rejeição das premissas religiosas e teológicas.

Mesmo com os perigos da censura, Hume ousou atacar o caráter dos clérigos, questionou a veracidade da ocorrência de qualquer milagre, criticou as provas teístas, e reduziu a crença religiosa a princípios psicológicos da imaginação (FIESER, 1995, p. 83). A sua crítica severa visava denunciar e por em descoberto os ares de ciência e sabedoria que pareciam confirmar perante a sociedade as proposições

c) NATHAN, George J. *Hume´s immanent god*. Em: *Hume, a collection of critical essays*. Editado por V. C. Chappell. Garden City: Anchor, 1966.

d) STEWART, John B. *The moral and political philosophy of david hume*. New York: Columbia University Press, 1963.

religiosas e metafísicas (HUME, 1989, p. 28). A esse respeito afirma com razão Lívia Guimarães que:

> Em Hume nós encontramos o autor polido que deu forma à sociabilidade moderna, bem como o incansável crítico da religião, para quem as práticas e crenças religiosas impunham um grande obstáculo a esta sociabilidade. Sujeitos terríveis e perturbados, frequentemente insinceros, e muitas vezes intolerantes – isto é, crentes religiosos – não contribuem para as sociedades estáveis, livres e iguais (GUIMARÂES, 2008, p. 120).

A mera ausência de um apelo a princípios teológicos ou divinos já indicaria que o livro estava edificado sobre o descrédito das concepções religiosas ou pelo menos uma atitude de indiferença sobre elas. Para os contemporâneos de Hume isso era um sinal de infidelidade (GUIMARÂES, 2009, p.349). Mas, Hume vai além da mera ausência de dependência da argumentação teológica. Na verdade, defendemos aqui que Hume foi um cético irreligioso, através de quem o ceticismo e naturalismo estiveram a serviço da desconstrução da religião e da moral religiosa.

A extensão de sua crítica à religião em geral e ao cristianismo em particular, pode ser confirmado a contento a partir dos seguintes elementos:

a) Dos contornos hostis à religião na sua filosofia em geral;

b) de indícios de ceticismo direcionado contra questões importantes para a religião na sua primeira obra, o *Tratado da natureza humana*;

c) da recepção negativa que teólogos e filósofos cristãos deram à sua obra, identificando o seu autor como inimigo do cristianismo;

d) e, do seu esforço irredutível de destruir a confiança na veracidade e no valor prático das crenças religiosas, com profundas implicações críticas para o cristianismo de sua época.

No intuito de levar adiante o seu projeto a sua crítica da religião quer se desincumbir de duas tarefas:

1) apresentar uma visão naturalista das origens e motivações da religião cristã, minando as prerrogativas sobrenaturais da origem do teísmo e das motivações da moral religiosa;

2) organizar uma crítica profundamente cética dos principais argumentos e doutrinas dos sistemas teológicos, a fim de desacreditar racionalmente a religião cristã, pretendendo expurgá-la da esfera pública e do meio acadêmico.

No seu projeto, a epistemologia - ou a lógica, como ele diz - anda de mãos dadas com a filosofia moral. A primeira prepara o terreno para a segunda. Sendo assim, com a desinstalação da religião, decorrente do seu projeto de naturalização do conhecimento, mina-se o valor de qualquer moral transcendente, e com isso, a religião se torna irrelevante para o cotidiano..

Como a sua "ciência do homem" tem como objetivo propor uma fundamentação secular e científica (isto é, em moldes empíricos) da vida moral e social, os vários ataques de Hume contra as crenças religiosas, ao longo de sua obra, são parte intrínseca ao cerne do seu projeto. Tais críticas céticas assumem um papel essencial ao estabelecerem que ideias sobre Deus e a vida após a morte são "devaneios da imaginação" (HUME, 2001, p.662) e as suas consequências práticas sobre a moralidade são inúteis ao bem-estar da humanidade.

Hume sabia que a crença no Deus do Teísmo é, acima de tudo, uma ideia reguladora e interveniente que acaba se tornando determinante na conduta. Isso se dá porque a certeza que Deus existe – pressuposto fundamental da religião – não é uma crença isolada. A sua aceitação leva o religioso a um universo de implicações emocionais, comportamentais, ritualísticas, credais, etc.

Ora, nesse espírito, a religião é vista desde o início como algo que muda o entendimento daquilo que é natural e leva a valorizar virtudes específicas que, por nossos sentimentos naturais, são ou inúteis ou, como no caso das virtudes monásticas, desagradáveis. A religião (o cristianismo em particular) torna-se inimiga daquilo que é louvável ao espírito ilustrado encorajando, pelo contrário, a depreciação do indivíduo, ao introduzir a ideia de pecaminosidade e de perdição.

O impacto religioso sobre a ordem moral podia ser visto na Escócia calvinista de Hume. Em sua terra e na religião em que foi educado, Hume conheceu uma forma austera de calvinismo, onde as doutrinas relativas a Deus e ao homem contribuíam para um rigorismo espiritual e para uma busca constante de autodisciplina moral (KEMP-SMITH, 1948, p.20-34).

Sobre esse caráter interveniente da religião na vida moral, Hume tratando da legitimidade do suicídio, descreve a religião como uma doença e um vício para a qual o único remédio é a filosofia:

> Uma grande vantagem que resulta da filosofia consiste no poderoso antídoto que ela oferece contra a superstição e a falsa religião. Todos os demais remédios contra esta doença contagiosa são vãos, ou ao menos, incertos. O simples bom senso e a experiência, que parecem atender à maior parte dos propósitos da vida, são aqui considerados ineficazes. (HUME, 2006b, p.31).

Mas, as crenças religiosas não seriam indiferentes se mantidas no âmbito da vida particular? Hume estava convencido que não porque a dinâmica das crenças religiosas se expande para além dos limites da teoria. Citando a situação da mulher, por exemplo, a religião, "este intruso inoportuno" arruína muitos dos seus prazeres (HUME, 2006b, p.31). Isso se dá porque as crenças religiosas são norteadoras da conduta prescrevendo deveres. Elas se

constituem numa cosmovisão na qual teoria e práxis se imbricam continuamente.

Segundo ele, a religião é, na verdade, um vício de tendências perniciosas: "Os presentes de Deus e da natureza nos são arrebatados por essa cruel inimiga" que contribui para tornar a vida, em grande medida, miserável (HUME, 2006b, p.32). Por causa da religião, "a maioria dos prazeres e divertimentos, aos quais somos levados por uma forte propensão, nos são arrancados". Ela pode ser considerada uma "déspota desumana" (HUME, 2006b, p.33).

Na Introdução ao *Tratado* Hume afirma que estava pensando nas melhorias que poderiam ser feitas na religião (isto é, na teologia), bem como na matemática e na filosofia da natureza, se fossem conhecidas a extensão e a força do entendimento humano, bem como explicada a natureza das nossas ideias:

> Tais melhoramentos seriam sobretudo benvindos no caso da religião natural, que não se contenta em nos instruir sobre a natureza dos poderes superiores, mas vai além, considerando ainda as disposições desses poderes em relação a nós, assim como nos nossos deveres para com eles (HUME, 2001, p.21).

A esse respeito, Badía Cabrera corretamente ressalta que o problema para Hume advém do fato de que a pessoa religiosa não só concebe Deus de determinada maneira, quer dizer, tem alguma ideia definida de sua deidade, mas também ainda mais importante, sobre essa crença forçosamente baseia, numa corrente argumentativa, outras crenças igualmente importantes, tais como a imortalidade, alguma escatologia e regras morais cuja obrigatoriedade se pressupõe ser uma consequência direta da existência, caráter e conduta dos deuses (BADÍA CABRERA, 1996, p.167).

Hume estava comprometido, a seu ver, com uma séria tarefa a ser realizada, pois ele considerava a razoabilidade dos argumentos teístas o tema mais importante

da discussão filosófica de sua época, onde os ateus eram considerados grandes inimigos não apenas da religião, mas da estabilidade social. Na seção XII da *IEH* Hume trata da filosofia acadêmica ou cética. Assumindo como postura filosófica um tipo de "ceticismo mitigado" (HUME, 1999, p.217ss), Hume aponta a importância da filosofia da religião em sua época:

> Não há maior número de raciocínios filosóficos desenvolvidos sobre um assunto qualquer do que aqueles que provam a existência de uma Divindade e refutam as falácias dos *ateístas*; e, contudo, os filósofos mais religiosos continuam debatendo se algum homem pode ser tão cego a ponto de ser um ateísta especulativo. Como poderíamos reconciliar essas contradições? (1999, p.203).

Para David Fate Norton Hume se dispôs a responder aos pregadores da moralidade cristã e aceitou o desafio lançado pelos anti-ateístas, levando a defesa do ateísmo a um novo nível. A filosofia de Hume se insere nesse debate e é uma resposta ao desafio quádruplo lançado pelos cristãos aos ateus:

a) refutar os argumentos em favor da crença na existência de Deus;

b) demonstrar que a posição ateísta é apoiada por melhor e mais plausíveis argumentos;

c) demonstrar que é possível uma moral ser independente da religião;

d) demonstrar que o ateísmo pode contribuir, mais do que a religião, para o bem da humanidade (NORTON, 1986, p.38).[13]

A sua crítica às crenças fundamentais da religião tem um destino certo, desmontar a religião e fornecer as bases para uma moralidade secular. Contra teólogos e racionalistas morais, Hume quer mostrar que, de modo algum, a religião é melhor do que o ateísmo.

Na seção XI da *IEH*, Hume num diálogo fictício com um cético afirma estar consciente que certos princípios filosóficos - como os de Epicuro – deveriam levar preocupação às autoridades. Hume cita como exemplos desses princípios a negação da existência divina, da providência [milagres] e de um estado vindouro, contribuiriam para afrouxar as amarras da moralidade (HUME, 1999, p.185).

> Basta-me ser capaz de provar, a partir desse próprio raciocínio, que a questão é inteiramente especulativa e que, ao negar em minhas indagações filosóficas uma providência e um estado vindouro, não estou solapando as fundações da sociedade, mas apresentando princípios que esses mesmos antagonistas, se racionarem consistentemente a

[13] Esses desafios foram feitos por cristãos que estavam convencidos acerca do caráter imoral do ateísmo. Mas, os seus principais proponentes foram Pufendorf e Barbeyrac. Samuel Pufendorf foi um jurista cristão que influenciou largamente as universidades protestantes europeias de seu tempo e esse mérito se deveu em larga medida às traduções feitas para o francês por outro professor de direito, Jean Barbeyrac. Tradutor para o francês da maior parte das obras de Pufendorf, Grotius e Cumberland sobre o direito natural; o jurista francês e teórico do direito natural, Jean Barbeyrac (1674-1744) participou ativamente da perspectiva anti-ateísta de seu tempo, endossando as críticas de Pufendorf. Segundo Norton, a filosofia de Hume lida diretamente com esses quatro desafios.

> partir de suas próprias considerações, deverão reconhecer como sólidos e satisfatórios (HUME, 1999, p.187).

Essas negações, o cético replica, podem ser defendidas, sendo ainda possível provar que não destruiriam a paz social e seriam tão salutares quanto os princípios dos seus adversários. Quem seriam esses adversários? Hume explica:

> Pois, exceto pelo banimento de Protágoras e a morte de Sócrates - este último evento resultou parcialmente de outros motivos -, dificilmente se encontram, na história antiga, exemplo desse zelo fanático [uma das duas formas de religião encontrada no mundo junto com a superstição] que tanto infesta a época presente (1999, p.183).

Os adversários que devem ser derrotados pela filosofia são os religiosos. Hume afirma claramente que:

> Os dogmas especulativos da religião, que dão presentemente ensejo a tão acirradas disputas, não poderiam ser concebidos ou aceitos nos primeiros tempos do mundo, quando a humanidade, sendo completamente iletrada, formava da religião uma idéia mais apropriada à sua fraca compreensão, e compunha seus dogmas sagrados mais a partir das lendas que faziam parte das crenças tradicionais do que a partir de argumentos e discussões (1999, p.184-185).

É nesse aspecto que Hume quer identificar claramente quais crenças podem ser objeto da nossa reflexão e assentimento. O problema da análise da razoabilidade das crenças religiosas é fundamental para o que Hume pretendia em seu projeto filosófico.

> Quando uma sã filosofia toma conta do espírito, porém, a superstição é efetivamente eliminada, e podemos afirmar com segurança que o seu triunfo

> sobre este inimigo é mais completo do que sobre a maior parte dos vícios e imperfeições inerentes à natureza humana (HUME, 2006b, p.31).

Os filósofos cristãos não seriam propriamente filósofos, afirma Hume, mas como teólogos disfarçados (1995, p.223). Cabe, então, empreender a expulsão da teologia do edifício da razão e da moral, pois a sua intromissão tende a aprisionar o conhecimento e corromper aquilo que Hume considerava os mais nobres sentimentos.

> A superstição, contudo, estando fundada numa falsa opinião, desaparece imediatamente tão logo a verdadeira Filosofia tiver inspirado sentimentos mais justos acerca dos poderes superiores. O combate aqui é mais ou menos semelhante ao que existe entre a doença e o remédio, e nada pode impedir este último de se mostrar eficaz, a não ser que seja falso e adulterado (HUME, 2006b, p.32).

Por isso, para ele, não devem ser feitas concessões à religião. É preciso entender que a teologia acaba forçando os demais saberes a servirem aos seus interesses, como no caso da ética, que ele considerava refém da teologia:

> E aqui chegamos à quarta reflexão que pretendo oferecer, ao sugerir a razão pela qual os filósofos modernos, em suas investigações morais, seguiram muitas vezes uma trajetória tão distinta da dos antigos. Em tempos mais recentes, toda espécie de filosofia, e em especial a ética, está mais estritamente unida à teologia do que jamais se observou entre os pagãos. E como esta última ciência não faz quaisquer concessões às demais mas verga todos os ramos do conhecimento para seus propósitos particulares, sem dar muita atenção aos fenômenos da natureza ou a sentimentos espirituais isentos de preconceitos, segue-se que o raciocínio e mesmo a linguagem foram desviados de seu curso natural (HUME, 1995, p.222-223).

Considerações Finais

Contra a certeza dos racionalistas e teólogos cristãos, Hume quis provar que a ausência da religião não implica na derrocada na vida social e que a secularização da moral traria mais males do que bem. Contra os teólogos, Hume estava convencido que encontramos nas próprias inclinações da natureza humana, sem o recurso a nada mais, os elementos suficientes para a consolidação da moral e para a convivência entre os indivíduos, com direta relevância para a vida prática e social. Para romper com a força da religião sobre a vida humana Hume empreendeu a tarefa de demonstrar a irrelevância dos dogmas religiosos para os problemas morais da vida individual e social.

A desconstrução cética das crenças fundamentais da religião minaria o seu poder coercitivo sobre a conduta dos homens. Tratava-se de investir contra a fortaleza racional das crenças religiosas que, relacionadas umas às outras e interdependentes, imediatamente exercem e pretendem continuar exercendo uma profunda influência sobre o todo do comportamento humano, configurando um tipo peculiar de moralidade ausente de autonomia.

Portanto, as crenças religiosas não podem ser apenas desconsideradas. É preciso algo mais eficaz a fim de esvaziar a sua força sobre a mente dos homens. E isso teria de passar necessariamente por uma reformulação da própria teologia, esvaziando o sobrenatural com a sua presença coercitiva enquanto ideia reguladora da religião. Para Hume, as crenças religiosas, por estarem desprovidas do fundamento empírico apropriado, não são elementos a partir dos quais o conhecimento e a ciência – e a vida - devam ser edificados.

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. *Hume*. São Paulo: Loyola, 2003

BADÍA CABRERA, Miguel. *La reflexión de david hume em torno a la religión*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1996.

BOSWELL, James. *Última entrevista com David Hume*. Tradução de Daniel Swoboda Murialdo. Em: *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Ijuí: UNIJUÌ, 2006.

BROAD, C. *D. Hume´s theory of the credibility of miracles*. Proceedings of the Aristotelian Society. New Series, Volume 17, 1916-1917.

FIESER, James. *David Hume (1711-1776) – Writings on Religion*. The Internet Encyclopedia of Philosophy <http://www.iep.utm.edu>. Tradução: Jaimir Conte.

_____. *Hume's concealed attack on religion and his early critics*. Journal of Philosophical Research, 1995, Vol. 20.

_____. *Early responses to Hume´s life and reputation*. 2 Volumes. Bristol: Thoemmes Press, 2003.

GASKIN, J.C. Hume on Religion. Em: NORTON, David Fate (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press: New York, 1993.

GUIMARÃES, Lívia. *Skeptical tranquility and hume´s manner of death*. The Journal of Scottish philosophy, 6 (2), 115-134. Edinburgh: Edinburgh University press, 2008.

_____. *Skepticism and religious belief in a treatise of human natu*re. Em: MAIA NETO, José Raimundo; Paganini, Gianni; LAURSEN, John C. (Eds.).

Skepticism in the modern age: building on the work of Richard Popkin. Leiden: Brill, 2009.

HOLDEN, Thomas. *Hume´s moral atheism*. New York: Oxford University Press, 2010.

HUME, David. *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. Revista Sképsis. <www.revista-skepsis.com/pdf/119_01.pdf>. Acessado em 2011.

_____. D*iálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Ensaios morais, políticos e literários*. (Coleção Os Pensadores). Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *História Natural da Religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. (Coleção Os Pensadores) São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Minha Vida*. Tradução de Daniel Swoboda Murialdo. Em: *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Ijuí: UNIJUÌ, 2006a.

_____. N*ew Letters of David Hume*. Edited by Raymond Klibansky/ Ernest C. Mossner. Oxford: Oxford University Press.

_____. *Do suicídio*. Tradução de Jaimir Conte. Em: *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Ijuí: UNIJUÌ, 2006b.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.

_____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

KEMP SMITH, Norman. Introduction. *Dialogues concerning natural religion*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

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

MAUTNER, Thomas (Dir.). Dicionário de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 2011.

MONTEIRO, João Paulo. *Filosofia e censura no século XVIII: o caso Hume*. Discurso. Volume 11. São Paulo: USP, 1979.

MOSSNER, E. C. *Philosophy and biography: the case of david hume*. Philosophical Review LIX.

NORTON, David fate. *Hume, atheism, and the autonomy of morals*. Em*: Hume´s philosophy of religion*. Winston-Salem: Wake University Press, 1986.

NOXON, James. *La evolución de la filosofia de hume*. Madrid: Revista do Ocidente, 1974.

QUINTON, Anthony. *Hume*. Coleção Grandes Filósofos. São Paulo: UNESP, 1999.

RUSSELL, Paul. *The riddle of hume´s treatise: skepticism, naturalism and irreligion*. New York: Oxford University Press, 2008.

SELBY-BIGGE, L. A. *Enquiries*. 2a edição. Oxford: Clarendon press, 1902.

SMITH, Adam. *Carta a William Strahan*. Tradução de Jaimir Conte. Em: *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Ijuí: UNIJUÌ, 2006.

TALIAFERRO, Charles, *Evidence and faith: philosophy and religion since the seventeenth century*. New York: Cambridge University Press, 2005.

TAYLOR, A. E.; LAIRD, J.; e JESSOP, T. E. *Symposium: the present-day relevance of hume´s dialogues concerning natural religion*. Em: *Hume and the present-day problems*, Proceedings of Aristotelian Society, Volume 18, 1939.

WRIGLEY, Michael. Prefácio de HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: UNESP, 1999.

Uma reflexão ética acerca da malandragem brasileira.
Um exame da malandragem a partir de uma perspectiva nietzschiana.

João Evangelista Tude de Melo Neto[*]

1. O objeto de reflexão: a questão da malandragem brasileira.

1.1. A malandragem brasileira: uma ambiguidade ética a partir de uma dualidade valorativa.

Costuma-se apontar a corrupção como uma das maiores mazelas da sociedade brasileira. Geralmente, quando questionada acerca desse assunto, a opinião pública tem como alvo favorito de críticas a classe política. É curioso, no entanto, que boa parte dessas pessoas que

[*] João Evangelista Tude de Melo Neto é professor do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). É doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), bacharel em Filosofia pela UFPE, bacharel em Comunicação Social (Jornalismo) pela UNICAP e membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Uma primeira versão deste texto foi publicada na edição 37 da revista *Filosofia Ciência e Vida*. A presente edição traz, contudo, consideráveis modificações. C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. Genealogia da malandragem. In. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, nº 37, São Paulo: Escala, 2009. Além do texto citado também utilizamos outro artigo publicado na mesma revista: _____. As malandragens de Odisseu. In. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, nº 107, São Paulo: Escala, 2015.

avaliam negativamente seus representantes costuma recorrer, cotidianamente, a pequenos artifícios que burlam o costume moral e, muitas vezes, até a lei. Estamos nos referindo ao nosso *jeitinho brasileiro,* à *malandragem* e ao *jogo de cintura*, "categorias" que, já incorporadas à nossa cultura, convivem lado a lado com os valores morais mais tradicionais. Nesse sentido, podemos dizer que, no Brasil, existe uma espécie de dualidade ética,[1] na qual a "moral" do jeitinho e da malandragem coexiste, paralelamente, com a moral oficial. O mais interessante é que essa dualidade não se dá de forma dicotômica, já que os mesmos indivíduos transitam entre os dois paradigmas. Dependendo das circunstâncias, eles aderem a um dos modelos e, a partir deste, agem e realizam suas apreciações "morais". Numa ocasião, podemos admirar o honesto cumpridor de deveres que sempre segue as normas de maneira "caxias". Por outro lado, a depender da situação, também podemos apreciar a inteligência sagaz do malandro, que, através das mais diversas formas de astúcias, consegue sobreviver de maneira "alternativa".[2] Enfim, no Brasil, dependendo do momento, tanto a atitude "caxias" quanto a "atitude malandra" podem ser consideradas bem-vindas e entendidas como "corretas".

[1] Neste texto, iremos entender 'ética' como a disciplina que reflete acerca da moral e 'moral' como um conjunto de paradigmas valorativos que servem de referência ao agir normativo.

[2] Roberto DaMatta, que se debruçou várias vezes sobre o tema da malandragem, elenca três "personagens" paradigmáticos que atuariam no "drama" social brasileiro – e não apenas dois, como propomos. Para o autor, há o "caxias", o "malandro" e o "renunciador". O primeiro é o severo cumpridor das normas; o segundo é a figura que burla sistematicamente as regras sem, entretanto, pretender uma reviravolta da ordem vigente; e o terceiro é uma espécie de figura messiânica que pretende subverter por completo o sistema social (C.f. MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 275). Não temos, contudo, o propósito de discutir a "validade" desses tipos sociais. Nosso objetivo é refletir filosoficamente acerca da dicotomia ética supracitada.

É importante que fique claro que não estamos concebendo a desonestidade como uma exclusividade nacional. O que queremos ressaltar é que a peculiaridade brasileira talvez esteja na admissão das "categorias" *jeitinho* e *malandragem* como elementos paradigmáticos à ação "moral". Nesse sentido, a cultura brasileira parece ser caracterizada como uma espécie de ambiguidade ética em que noções como "honesto", "corrupto", "esperto", "otário", "malandro" e "mané" constituem uma espécie de amálgama moral. Esse caráter peculiar de nossa sociedade exige-nos alguns questionamentos: o que levou a cultura brasileira a essa ambiguidade moral? O que fez com que nossa sociedade cultivasse uma certa glorificação da malandragem? E mais: será que essa exaltação do tipo 'malandro' tem sido proveitosa para o Brasil? Ela tem contribuído para o engrandecimento de nossa cultura ou para sua degeneração?

1.2. A malandragem constitui um objeto de reflexão filosófica?

Entendemos que, antes de refletirmos acerca das questões colocadas no tópico anterior, é necessário elucidar uma questão preliminar: *será que o problema da dualidade ética da malandragem consiste, realmente, numa questão filosófica?* Respondemos de imediato: sim, o problema que elencamos é uma questão filosófica. Na verdade, para lançar um pouco de luz sobre nossa investigação, recorreremos a um diálogo de Platão, o *Hípias menor*. Ora, nesse escrito, Platão não só vai mostrar que a questão da dualidade ética já era um elemento da cultura grega, como também vai deixar claro que essa dualidade constitui um tema que pode e deve ser refletido a partir de uma perspectiva filosófica. No diálogo citado, Sócrates faz com que seu interlocutor, o famoso sofista Hípias de Élis (século V a.C.), se depare com uma dicotomia de valores que estaria presente nos poemas homéricos. Já no início do diálogo, Sócrates pergunta a

Hípias:[3] "o que você nos diz sobre Aquiles e Odisseu? Qual dos dois você afirma ser o melhor, e em que?" (364). Hípias então responde: "Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Tróia [...] e de Odisseu, o mais multiforme" (364). Hípias diz ainda que "Aquiles [...] era verdadeiro e direito, e Odisseu [...] multiforme e mentiroso" (365).[4]

1.3 Uma ambiguidade ética na antiguidade grega.

Na realidade, a pergunta de Sócrates e a resposta de Hípias denunciam uma duplicidade valorativa que já se encontrava nos textos que serviam de base e orientação para a formação dos gregos antigos. Nesse sentido, Platão parece querer mostrar que o valor "bom" no contexto homérico pode ser entendido de duas maneiras que, apesar de antagônicas, constituíam elementos norteadores da mentalidade grega. Dito de outra maneira, o "bom" poderia ser compreendido como "o bom" que é expresso na *Ilíada*, isto é, o "bom" que tem como figura paradigmática o valente e honrado Aquiles, que é "verdadeiro e direto". Todavia, o "bom" também poderia significar o "bom" que se faz presente na *Odisseia* através da figura do astuto e "mentiroso"

[3] É necessário ressaltar que, neste ensaio, não estamos interessados em realizar uma análise interpretativa dos argumentos do referido diálogo. Nossa intenção é instrumental, pois usamos o texto de Platão para mostrar que a preocupação filosófica acerca de uma duplicidade de paradigmas valorativos já estava presente nas inquietações do filósofo. Na verdade, a pergunta acerca da dualidade dos valores homéricos constitui uma questão inicial do diálogo. Ao longo do texto, Sócrates desdobra o problema e termina por levar o seu interlocutor à contradição acerca da natureza do 'bom' e do 'mau'. No final do diálogo, chega-se a conclusão aporética de que o homem bom age errado voluntariamente e que o mau age involuntariamente (C.f. PLATÃO. Hípias menor. In. ____. *Sobre a inspiração poética* (*Íon) & Sobre a mentira (Hípias menor)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L & PM, 2008. p. 92).

[4] PLATÃO. *Hípias menor*. op.cit. p. 59, 60 e 61.

Odisseu. De fato, se nos confrontarmos com os poemas homéricos, parece que podemos encontrar dois paradigmas conflitantes.[5] Enquanto a *Ilíada* gira em torno da guerra de Tróia e das façanhas heroicas e quase sempre honradas de Aquiles, a *Odisseia* conta as aventuras, as astúcias e trapaças de Odisseu durante seu retorno à sua terra natal, Ítaca.

A *Ilíada* é permeada por uma mentalidade bélica que valoriza a figura do bravo e honrado guerreiro. Esses guerreiros fazem parte do grupo dos *aristoi* (os melhores). E o que caracteriza esses *aristoi* é a *areté*, uma espécie de excelência na arte da guerra. O bom guerreiro de *areté* se distingue, portanto, dos guerreiros comuns pelo vigor físico, pela coragem, pela juventude, pela argúcia bélica e pela destreza no manejo de suas armas. São *aristoi,* entre outros, os personagens Aquiles, Ájax, Agamenon, Heitor e Pátroclos. Esses heróis homéricos da *Ilíada* buscavam expressar seu valor numa *bela luta*, isto é, numa espécie de duelo justo que pressupõe uma igualdade de condições para o combate. O guerreiro de *areté* deveria, por conseguinte, respeitar uma honra guerreira que se opõe a qualquer tipo de tentativa de trapaça ou burla. Os *aristoi* devem, portanto, evitar o embuste e lutar de forma franca e leal. Nesse sentido, é possível afirmar que a *areté* homérica é repleta de regras de conduta que conduzem e regulam a justa disputa. Lutar à noite, por exemplo, é algo reprovável no contexto da *bela guerra* que é contada na *Ilíada*, visto que a noite facilita o disfarce, a artimanha, a trapaça e a emboscada.[6]

A respeito dessa mentalidade homérica, a fala do troiano Heitor direcionada a Ájax, no canto VII (verso 240) da *Ilíada,* é bastante ilustrativa: "'não quero atacar com

[5] Sobre essa questão C.f. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homére.* Paris: Perin, 2002. p 72.

[6] No canto VII (verso 290) de *Ilíada,* por exemplo, Heitor e Ájax cessam seu duelo porque anoitece. (C.f. HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 188).

nenhuma artimanha um inimigo como és, mas, lealmente, tentar alcançar-te"'.[7]Esse trecho também explicita outra exigência da honra guerreira em questão: o guerreiro de *areté* deveria enfrentar um adversário valoroso, ou seja, outro guerreiro de *areté*. Isso porque é apenas a luta contra um oponente valoroso que poderia lhe conferir a glória (*Kleos*). Essa *kleos* poderia, inclusive, ser conquistada por meio de uma *bela morte* – a morte gloriosa resultado de um valente e justo combate. Aquiles, por exemplo, prefere uma vida breve e heroica a uma existência longa e obscura. Isso porque sua bela morte será cantada pelo poeta (*aedo*) o que vai fazer com que seus feitos heroicos sejam lembrados por muito tempo. O canto do *aedo* vai, nesse sentido, conferir ao guerreiro uma espécie de eternidade simbólica e imanente, pois durante séculos as proezas e honras do guerreiro serão faladas e lembradas. Enfim, é justamente a valentia, o destemor frente à morte e o cumprimento de um código de honra guerreira que darão a "imortalidade" ao herói.

Se, na *Ilíada*, a principal referência "ética" é a honra guerreira e o respeito pela luta justa, na *Odisséia* a trapaça e a esperteza passam a ser a regra. Na *Ilíada,* a *bela morte* é almejada pelo herói. Na *Odisséia*, ao contrário, o importante é sobreviver. O principal herói da *Ilíada* é Aquiles – paradigma de *areté* nesta epopeia. Na *Odisseia*, ao contrário, Ulisses (Odisseu, em grego), o inventor do cavalo de Troia, é o protagonista do poema e principal referência "ética". Sob os epítetos de "o multifacetado" e "o rico em ardil", Odisseu é um personagem célebre por suas trapaças e artimanhas. [8] Ele é caracterizado por possuir um tipo de inteligência prática – personificada pela deusa *Métis* – ligada à esperteza

[7] HOMERO. *Ilíada*. op.cit. p. 186.

[8] Esses epítetos de Odisseu aparecem ao longo da Odisseia: C.f. HOMERO. *Odisseia*. VII, 160; IX, 10; X, 480; XI, 60; XI 470. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 128.

e à astúcia.[9] Essa inteligência sagaz e pragmática se constitui pelo senso de oportunidade e capacidade de decisões rápidas e certeiras. Além disso, a *métis* também é sinônimo de adaptação, disfarce e ardil. É justamente lançando mão de sua *métis* que Odisseu sobrevive a fantásticos e assustadores perigos e consegue retornar à Ítaca.

No canto IX da *Odisseia*, por exemplo, Homero conta que Odisseu escapa de ser devorado pelo Ciclope Polifemo por meio de um competente estratagema. Através de um jogo de palavras ardilosas, o herói faz com que Polifemo beba vinho até à embriaguez. Aproveitando-se do estado de ebriedade do ciclope, Odisseu consegue cegá-lo e escapar de sua voracidade antropofágica. Na verdade, essa é uma das passagens da *Odisseia* que nos mostra a atitude ardilosa de Odisseu sendo justificada pela necessidade de sobrevivência. A esse respeito, a fala do próprio herói, que faz uma espécie de reflexão retrospectiva dessa aventura, é muito ilustrativa: "Pensei toda sorte de astúcias e enganos, por se tratar da existência e iminente perigo ameaçar-nos".[10] Ora, esse tipo de autoavaliação de Odisseu expressa que a *Odisseia* é permeada por um paradigma valorativo quase inverso em relação à *areté* da *Ilíada*. Neste poema, o herói almeja uma eternidade simbólica através da *bela morte*; já na *Odisséia* o que temos é uma inteligência pragmática ligada às urgências do momento e que visa promover a manutenção da vida do herói. Enfim, o que inspira a inteligência astuciosa de Odisseu e, ao mesmo tempo, justifica suas "trapaças" é a necessidade de sobrevivência.

---

[9] Sobre a questão da Métis indicamos o clássico: DETIENE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'inteligence*: la mètis des Grecs. Paris: Flammarion, 1974. Edição brasileira: DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. Métis: as astúcias da inteligência. São Paulo: Odysseus, 2008.

[10] HOMERO. *Odisseia*. IX, 420. op.cit. p.165.

Na mesma direção da passagem anterior, temos também a aventura que é narrada no canto 12 da *Odisseia*. Nesse trecho, Circe – feiticeira e amante de Odisseu – adverte o herói acerca dos perigos de Cila, um monstro marinho de seis cabeças e doze pés. Odisseu, apesar de ter sido avisado da ameaça da monstruosa Cila, não comunica o perigo aos seus companheiros e argumenta desta forma: "Do inevitável perigo de Cila não disse palavra, para que os sócios, tomados de medo, das mãos não deixassem os remos todos cair e no fundo da nau se escondessem".[11]Ora, essa passagem deixa claro que o que move as ações de Odisseu é uma espécie de prudência, a qual tem como referência as circunstâncias efetivas, pois ele sabe que, se falar sobre Cila, os seus companheiros ficariam amedrontados e cessariam de remar.

1.4. *Métis* como paradigma valorativo

Na verdade, Homero inicia a *Odisseia* pedindo inspiração às musas para que ele consiga contar os feitos do "herói astucioso",[12] Odisseu. Ora, o poema já começa, portanto, identificando o caráter "manhoso" de Odisseu. Curiosamente, essa passagem não expressa um valor depreciativo acerca da maneira multiforme e ardilosa do herói. Ao contrário, o modo de ser engenhoso e versátil de Odisseu, além de ser ressaltado, é cultuado.[13] De fato, o texto da *Odisseia* está repleto de menções elogiosas ao herói. Há,

[11] HOMERO. *Odisseia*..XII, 220. op.cit. p. 216.

[12] HOMERO. *Odisseia*. I, 1. op.cit. p. 28.

[13] André Malta em nota para sua tradução do *Hípias menor* pontua que, nos textos homéricos, os adjetivos de Odisseu ligados à astúcia (como, por exemplo, 'multiforme') não tinham valor depreciativo. Ele ressalta, contudo, que já no século V e IV a. C., o personagem passa a ser sinônimo de traição e de não confiabilidade. PLATÃO. *Hípias menor*. op.cit. p.60.

por exemplo, uma passagem em que a maior "trapaça" de Odisseu é lembrada ao mesmo tempo em que ele recebe o adjetivo de 'divino'. Examinemos: "o cavalo de pau (...) que o divo Odisseu com astúcia pôs dentro de Troia, cheio de heróis destemidos, que os muros sagrados saquearam".[14]Essa exaltação e divinização do caráter astucioso e "trapaceiro" do herói nos mostra que Odisseu era entendido, pelo autor da *Odisseia*, como um modelo a ser seguido. O herói constituía, portanto, um paradigma que estava à disposição do homem grego e que era passível de ser utilizado conforme a necessidade das circunstâncias. Ora, é justamente aqui que entendemos que a figura de Odisseu possui uma proximidade com o nosso arquétipo brasileiro do malandro. Vejamos.

1.5. Pedro Malazarte, protótipo do malandro brasileiro.

No clássico *Carnavais, malandros e heróis,* o cientista social Roberto DaMata realizou um estudo acerca da malandragem brasileira tomando como ponto de partida "o mito" do Pedro Malazarte.[15] Para o autor, Pedro Malazarte, personagem tradicional da cultura ibérica que foi importado para o Brasil, seria uma espécie de protótipo do malandro brasileiro. De origem pobre, Malazarte se caracteriza por uma esperteza inesgotável que é usada para vencer suas dificuldades e levá-lo à conquista das mais diversas vantagens. Uma variante mais recente de Malazarte é, por exemplo, o João Grilo, personagem de Ariano Suassuna em *Auto da compadecida* que, durante todo enredo da peça, usa de

[14] HOMERO. *Odisseia*. VIII, 490. op.cit. p. 149.

[15] C.f. MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. op.cit. p. 286-316.

sua astúcia para engambelar seus adversários e se livrar das mais variadas complicações.[16]

Todavia, na tradição folclórica brasileira mais originária, Malazarte é um dos dois filhos de um casal velho e pobre. Enquanto o irmão mais velho, João, é caracterizado como sendo trabalhador e honesto, Pedro é "astucioso e vadio".[17] Por conta da situação precária da família, João tem de ganhar a vida trabalhando para um fazendeiro velhaco e explorador. No novo emprego, entretanto, João é engabelado por um contrato de trabalho desonesto e, depois de um ano de muito esforço, retorna para casa sem nenhum tostão. Como se não bastasse a exploração, o patrão ainda lhe arranca uma "tira de couro" que vai "desde o pescoço até o fim das costas". Esse ato de violência e humilhação é legitimado porque João não consegue cumprir as cláusulas

[16] Outro autor que partiu da literatura para pensar a malandragem brasileira foi Antônio Cândido. Em 1970, o crítico literário publicou *Dialética da malandragem*, uma referência obrigatória para qualquer estudo filosófico que aborde o tema da malandragem brasileira. O trabalho, um ensaio sobre *Memórias de um Sargento de Milícias* – romance publicado em 1854 por Manuel Antônio de Almeida (1831-1861) –, toma o personagem principal do livro, *Leonardo Pataca Filho*, como o primeiro malandro da literatura brasileira. Mostrando que *Leonardo* transita, cotidianamente, entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas, Cândido afirma que esse romance, já no século XIX, retrata – retrospectivamente – a ambiguidade ética da sociedade brasileira, na época de Dom João VI. A desarmonia entre as instituições ético-legais e as práticas sociais efetivas não seria novidade: "Há um traço saboroso que funde no terreno do símbolo essas confusões de hemisférios e esta subversão final de valores. (...) É burla e é sério, porque a sociedade que formiga nas Memórias é sugestiva. (...) Manifesta (...) o jogo dialético da ordem e da desordem". A título de curiosidade, é bom lembrar que, em 1946, época em que a difamação de Nietzsche estava em seu apogeu, o mesmo Antônio Cândido publicou o ensaio, *O Portador*, um dos primeiros textos a apontar a necessidade de se recuperar o pensamento nietzschiano.

[17] CASCUDO, Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Global, 2004. p.174.

injustas do contrato. Revoltado com a situação do irmão, Pedro resolve utilizar suas "manhas" para vingá-lo. Procura o mesmo fazendeiro e começa a "trabalhar". Depois de algum tempo, por meio das mais diversas espertezas consegue empobrecer o fazendeiro e voltar rico para casa. Após vingar o irmão, Malazarte resolve ter uma vida de andarilho. Durante suas andanças, o herói vive as mais diversas aventuras, nas quais sempre utiliza a astúcia para se safar e tirar vantagens de ricos e senhores. Pedro consegue trocar fezes por dinheiro; vende um urubu que, supostamente encantado, faria adivinhações; desfruta de banquetes sem gastar nenhum tostão; ganha salários sem trabalhar e até usa o cadáver da própria mãe para extorquir quantias de um latifundiário.[18]

Para DaMata, Malazarte é "um *relativizador* das leis, regulamentos, códigos e moralidades que sufocam o indivíduo sem berço no jugo do trabalho".[19] Apesar de "relativizador", o nosso "herói" não seria uma espécie de reformista ou revolucionário da ordem vigente. Isso porque a transgressão de Malazarte não visa à transformação do sistema, mas à manutenção da vida e da vantagem casual. Apesar de burlar sistematicamente as normas, o personagem não tem a pretensão de modificar o todo das instituições. O que interessa a ele é continuar a levar sua vida de "malandro" e não se submeter à exploração do trabalho. Nesse sentido, o mito do Malazarte nos mostraria que é possível guiar a vida por meio de uma espécie de paradigma "ético" paralelo que, apesar de contrariar pontualmente as instituições ético-jurídicas, convive com essas mesmas instituições. Malazarte seria, nesse sentido, o arquétipo do nosso malandro que constitui um "papel social que está a nossa disposição para ser vivido no momento em que acharmos que a lei pode ser

[18] C.f. Ibidem.

[19] MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. op.cit. p. 290.

esquecida ou até mesmo burlada com certa classe e jeito".[20] Tal como o mito de Odisseu que, na Grécia, constituiu um arquétipo paralelo à *areté*, o Malazarte/malandro consiste, no Brasil, numa referência alternativa para nossas ações.

Haveria um elemento da cultura grega na raiz da nossa malandragem? Uma espécie de atavismo esquecido? Não somos capazes de responder a essa questão. Contudo, nos arriscamos a propor que, de fato, há uma aproximação entre a malandragem brasileira e a *metis* grega e que, além disso, a cultura brasileira não é a única a ter de se confrontar com um problema de dualidade de paradigmas éticos. Ora, se a ambiguidade ética da Grécia antiga constituiu um problema filosófico para Platão, entendemos que também nós – guardando as devidas diferenças entre nós e Platão – estamos autorizados a refletir filosoficamente sobre a questão da malandragem brasileira.

2. A ferramenta de reflexão: *procedimento genealógico proposto por Nietzsche*

No final do século XIX, Nietzsche propõe uma espécie de "método" para realizar uma análise dos valores morais, isto é, o *procedimento genealógico*. Rompendo com a tradição metafísico-religiosa que considera os valores como sendo eternos, universais e imutáveis, o pensador alemão passa a pensá-los através de um viés histórico. Ou seja, no entender de Nietzsche, os juízos de valor teriam sido, na verdade, criados numa determinada época e a partir de uma perspectiva cultural específica. Tomando esse posicionamento como premissa, o pensador alemão enxerga a necessidade de realizar um exame acerca das condições históricas por meio das quais os valores foram engendrados. Nesse sentido, Nietzsche propõe as seguintes questões: de

[20] MATTA, Roberto da. *O que faz do brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p.105.

que forma esses paradigmas morais teriam sido gerados? Por que povos e em que época? Em que condições se desenvolveram e se modificaram?[21]

O procedimento genealógico, no entanto, não se restringe apenas a essa pesquisa das origens dos valores, pois com o seu "método", o filósofo propõe, simultaneamente, uma avaliação desses mesmos juízos de valores. Portanto, ele nos interroga, também, acerca do "valor desses valores". Em *Para a Genealogia da moral*, Nietzsche utiliza seu procedimento, por exemplo, para examinar a dicotomia ocidental entre os valores "bem x mal". Considerando esses referenciais como fruto da criação humana, o filósofo questiona até que ponto eles têm sido benéficos à nossa civilização:

> sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? Que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida? (...) O próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão.[22]

Se, por um lado, Nietzsche considerava que os referenciais éticos são sempre relativos a uma cultura

[21] Para efetivar essa investigação, Nietzsche põe a seu serviço os recursos da História, da Filologia, e da Fisiologia. É bom ressaltar, porém, que ao recorrer a essas disciplinas, o filósofo não assume o papel de um cientista positivista, que busca *fatos* históricos, fisiológicos ou antropológicos. Nietzsche está longe de ser um pensador, que se pretende isento e "objetivo". Para ele, a investigação genealógica já é um procedimento que se realiza a partir de uma determinada perspectiva valorativa. Sua análise deve ser entendida como uma hipótese interpretativa que tem como pano de fundo o referencial das ciências, mas não como um método científico que se embasa em fatos.

[22] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 9.

específica e, por essa razão, não podem constituir um critério absoluto de avaliação, por outro lado, ele necessitou de um novo critério através do qual pudesse avaliar os valores. Nietzsche precisava de um valor que estivesse além de toda perspectiva moral e que servisse, ao mesmo tempo, como referência para julgar qualquer moral. No entender de Nietzsche, esse critério seria a *vida*. Vejamos como argumenta o pensador em *Crepúsculo dos Ídolos*:

> É preciso estender ao máximo as mãos e fazer uma tentativa de apreender essa espantosa *finesse* (finura), a de que o valor vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo um objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo.[23]

Nesse sentido, a vida seria um critério de avaliação impossível de ser avaliado de forma isenta, pois qualquer avaliação sempre se daria por meio de uma determinada perspectiva inserida na vida. Portanto, a vida estaria acima de qualquer avaliação moral não podendo ser questionada por nenhum valor. Ao contrário, o valor que contrariasse ou negasse a vida deveria, agora, ser avaliado como um valor decadente. No mesmo sentido, todo valor que afirmasse e incentivasse a vida deveria ser avaliado como um valor ascendente.

Ao examinar o desenvolvimento histórico da civilização ocidental, Nietzsche chega à conclusão que os fundamentos morais que têm norteado o Ocidente foram engendrados a partir de uma perspectiva negadora da vida e do mundo terreno. Isso porque a ética ocidental – fundada nos pilares do cristianismo e platonismo – teria como referência moral valores concebidos a partir de um além. Em

[23] NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 18.

ambas as perspectivas fundadoras, existiria uma predileção a um mundo extraterreno em detrimento do mundo terreno. No caso do cristianismo, a esperança de redenção no reino de deus teria provocado a negação da vida e do mundo terreno. O platonismo, por sua vez, ao conceber o mundo das ideias como o âmbito da verdade e da eternidade, teria considerado o mundo terreno como aparente e transitório e, por essa razão, inferior.

3. Genealogia da malandragem: refletindo acerca da malandragem por meio do procedimento genealógico.

Adotando o procedimento genealógico como referência metodológica, convidamos o leitor a pensar o fenômeno malandragem como resultado de processos histórico-culturais e, a partir disso, questionar até que ponto ele tem sido favorável ao engrandecimento e conservação da vida. Nas Ciências Sociais, há quem entenda o surgimento do "jeitinho" e da malandragem como consequência da imposição de uma cultura legal e formalista proveniente da monarquia portuguesa e da igreja católica. Não sendo um resultado legítimo da construção popular, as instituições ético-legais abririam espaço à transgressão. Por outro lado, há também quem enxergue a raiz da "malemolência" brasileira no nosso caráter cultural mestiço. Por sermos um amálgama de diversas tradições, não teríamos conseguido fixar uma ética coesa. Além dessas teses, diversas outras são apontadas como causa da malandragem tupiniquim: a colonização voltada à exploração; a imposição do formalismo legal como herança do direito latino e, até mesmo, a miscigenação biológica. Apesar dessa heterogeneidade de hipóteses, um elemento comum permeia boa parte dos estudos: a noção de que o "jeitinho", a malandragem e congêneres surgem como uma espécie de

mecanismo de adaptação às situações perversas da sociedade brasileira.[24]

Seguindo essa pista fornecida pelas Ciências Sociais, podemos arriscar uma hipótese genealógica para essas "atitudes desviantes": produto de uma combinação entre a árdua condição social e o histórico desamparo do poder público, *a malandragem* – assim como o *jeitinho brasileiro* – constituiu um instrumento de sobrevivência. Assim, essas transgressões seriam uma espécie de infração aceitável socialmente que, na maioria das vezes, justificar-se-ia, ou por uma facilidade em relação aos trâmites burocráticos das instituições oficiais, ou por uma necessidade resultante da dura realidade sócio-econômica brasileira. Em ambos os casos, essas violações ético-legais seriam uma espécie de "drible" nas adversidades da vida num país, historicamente, repleto de desigualdades. Tomando esse raciocínio como premissa, podemos dizer que, no Brasil, burlar as regras morais e legais foi algo que se impôs como forma de adaptação ao "ambiente hostil". O brasileiro precisou ser *malandro* para sobreviver numa sociedade cruel e, ao mesmo tempo, caracterizada pelo enorme abandono do poder público. Seguindo esse raciocínio, a origem e fundamento mais remoto da *malandragem* foi a conservação da vida: a vida se impôs perante as leis e os costumes éticos formalizados, fazendo as circunstâncias efetivas se sobreporem à moral vigente.

Fazer uma fotocópia "clandestina" de um livro – do ponto de vista da moral tradicional – seria algo reprovável e até mesmo ilegal, porém esta prática é uma das mais comuns em muitas universidades brasileiras. Apesar de se tratar de algo desviante de uma moral instituída, essa atitude não é difícil de ser justificada. No Brasil, onde o investimento em

[24] C.f. BARBOSA, Lívia. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

educação é ainda escasso, e o acesso aos livros de qualidade é muito limitado, os estudantes – em sua grande maioria com restrições econômicas – são obrigados a recorrer a meios extra-oficiais. Além desse exemplo da "xerox", poderíamos citar diversas outras situações em que as condições efetivas da vida no Brasil se impõem ao "formalismo" ético. O morador de uma comunidade carente que faz uma "gambiarra" (ligação clandestina com a rede elétrica) por não ter acesso econômico aos meios legais de distribuição de energia elétrica. O motorista que avança o sinal vermelho à noite para não ser assaltado. Ou mesmo um saque de alimentos a um caminhão tombado na estrada.

Antes que o leitor pense que estamos propondo uma justificação da transgressão generalizada, é preciso esclarecer uma questão. Como foi dito anteriormente, nossa posição assume a "conservação da vida" como fundamento originário desse tipo de burla, mas – é necessário ressaltar – isso não significa dizer que, ainda hoje, a "vida" continue sendo o único referencial criador para toda atitude de infração à legalidade e ao costume ético tradicional. Com o desenrolar histórico, a própria transgressão teria se transformado em uma espécie de modelo "ético". A antropóloga Lívia Barbosa vai nessa mesma direção, pois afirma que, no drama social do cotidiano, a burla passou a elemento da identidade social. De simples mecanismo adaptativo, reflexo de nossas condições de subdesenvolvimento, a burla se transformou em elemento paradigmático de nossa identidade.[25]

Se até o momento defendemos que a conservação da vida foi o ponto de partida para o surgimento da *malandragem,* agora, queremos ressaltar que, além desse fundamento, um fator derivado – também impulsionador e potencializador da transgressão – teria surgido no desenrolar histórico-cultural do Brasil: a *apologia da malandragem*. O que queremos dizer é

[25] C.f. Ibidem.

que a exaltação do *tipo esperto* – aquele que sempre se dá bem e leva vantagem em tudo – seria um fenômeno secundário em relação ao princípio fundador da malandragem. A glorificação do malandro seria resultado de processos culturais, através dos quais o *tipo esperto* teria passado a ser admirado como um vitorioso na luta pela vida. A partir disso, o *malandro* passa a ser visto como exemplo a ser seguido; torna-se um referencial para o "dever ser" e se transforma numa espécie de "paradigma ético paralelo". Assim, a malandragem – que, de início, foi impulsionada pelas imposições de conservação da vida – se converteu em referência para si mesma. Tornando-se uma espécie de categoria ético-metafísica, ela se transformou em valor moral e passou a ser norteada por si mesma. A malandragem se transfigurou em modelo ético para a própria malandragem.

E mais, ao tornar-se um valor, a malandragem passou a ser compreendida como uma espécie de elemento definidor da natureza essencial de determinados indivíduos. Ou seja, se transformou em caráter inerente e distintivo de um tipo humano. De um lado, teríamos a "espécie" dos malandros e, do outro, a dos "manés" – lembremos da clássica tautologia, tantas vezes cantada pelo sambista Bezerra da Silva: "malandro é malandro e mané é mané". Conforme esse raciocínio, a "Filosofia ética da malandragem", por incrível que pareça, teria suas raízes fincadas numa forma de pensar essencialista. Pensamos assim porque, na maioria das vezes, o senso comum concebe o "tipo malandro" como sendo esperto de nascença – *Macunaíma*, personagem de Mário de Andrade e um dos símbolos da malandragem na literatura brasileira, já nasce malandro. Há, inclusive, no imaginário cultural do Brasil, a ideia de que o "jogo de cintura", a "malemolência" e a "ginga" são componentes essenciais do caráter do povo brasileiro. O agir malandramente já seria fruto do modo de ser do "esperto brasileiro". Nessa direção, recordemos a "lei de Gerson" – jogador da seleção de 70 – que proclamava que

todo brasileiro – incluindo ele – gostava de sempre levar vantagem em tudo.

Até aqui, lançamos uma hipótese e realizamos o exame acerca da procedência histórica dos valores – a primeira etapa do procedimento genealógico –, passemos agora a segunda etapa e perguntemos: qual o valor dos valores da "ética da malandragem"? Eles têm servido para conservar e engrandecer a vida? Confesso que não possuimos uma resposta definitiva para a questão, mas desconfiamos que tenhamos "passado do ponto" na malandragem, pois ao promover sua apologia, entendemos que perdemos o referencial originário da malandragem, a saber, a vida. Acreditamos que a malandragem gratuita, a malandragem da "lei de Gerson", a malandragem pela malandragem está conduzindo ao caminho contrário da conservação e engrandecimento da vida. Ao se conceber como um povo essencialmente malandro, um povo pacífico e cordial – para usar o termo de Sergio Buarque de Holanda –, um povo que "resolve" seus problemas na base do jeitinho, o brasileiro estaria se desviando de transformações sociais mais significativas. Ao funcionar como válvula de escape, a transgressão pela malandragem impede o surgimento de uma pressão social efetiva que leve a mudanças tão necessárias no nosso aparato legal e administrativo.[26] Por ser constituída por técnicas individuais de sobrevivência, a malandragem impediria estratégias mais amplas de insurreição popular.

Além disso, a *apologia da malandragem* e a *compreensão do povo brasileiro como essencialmente malandro* traz à tona o perigo da justificação de uma corrupção generalizada e, por tabela, o efeito colateral de todo um encadeamento de chagas sociais. Concebida como característica natural, a corrupção passa a ser entendida como algo inevitável no Brasil. Isso nos leva a uma licenciosidade ético-legal justificada por uma

[26] C.f. Ibidem.

espécie de determinação biológica. Essa banalização e justificação da corrupção trazem como consequência uma desestruturação social que torna as condições de *vida* ainda mais precárias. Temos uma espécie de movimento circular, em que os problemas sociais que engendraram a malandragem são realimentados pelo "modelo ético" da própria malandragem. Seguindo esse raciocínio, deixamos a questão: será que a necessidade de tanta malandragem não levará todos nós a assumir o papel de manés?

Referências bibliográficas:

Sobre a *métis*:

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PLATÃO. Hípias menor. In. ____. *Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (Hípias menor)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L & PM, 2008.

DETIENE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'inteligence*: la mètis des Grecs. Paris: Flammarion, 1974.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le monde d'Homére*. Paris : Perin, 2002.

Sobre Nietzsche e o procedimento genealógico:

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Sobre a Malandragem

ANDRADE, Mario de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Coleção Buriti 41. 23ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Escala Educacional, SEM DATA.

BARBOSA, Lívia. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CANDIDO, Antonio. Dialética da Malandragem. In: ____ *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CASCUDO, Câmara. Seis aventuras de Pedro Malazarte. In. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio,1995.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O que faz do brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Genealogia da malandragem. In. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, nº 37, São Paulo: Escala, 2009.

_____. As malandragens de Odisseu. In. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, nº 107, São Paulo: Escala, 2015.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

Alternativa levinasiana à intecionalidade de Husserl

José Tadeu Batista de Souza[*]

INTRODUÇÃO

O presente texto tem por objetivo apresentar a leitura levinasiana da categoria de intencionalidade presente na fenomenologia de Edmund Husserl. Tentar-se-á de início apresentar a sua assimilação do conceito de intencionalidade. A seguir será feita a apresentação crítica e a alternativa levinasiana ao referido conceito.

É notório nos textos de Levinas o reconhecimento e a importância dada à categoria de intencionalidade assumida por Husserl como estruturante da consciência, principalmente, como superação do dualismo objetivo e subjetivista da relação sujeito-objeto. Por outro lado, percebe-se a constatação de Levinas de que a intencionalidade se inscreve no âmbito da ontologia, onde o "ser domina os seus fenômenos, chamando o pensamento para atuar nesse domínio e assumir funções de representação".

O modo husserliano de entender o pensamento como a função de representar conteúdos dados foi visto por Levinas como resultado da atividade de apropriação, do tomar posse e do apreender. Com isso o pensamento pode fazer presente tudo aquilo que supõe está ao seu dispor. Nessa atividade tudo se torna presente ao pensamento como objeto, como tema às vistas e que se pode pegar com as mãos. Toda diversidade possível termina sendo configurada

[*] Professor e pesquisador do curso de filosofia e do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Dr. Em filosofia pela Pucrs

como unidade no pensamento. No momento da constituição da unidade tudo se torna idêntico. Maravilha de um pensamento que encontra plena satisfação em contemplar a si mesmo e ver o conjunto diverso.

Tentaremos mostrar que onde ocorre o maravilhar-se do pensamento que tudo abarca, ao ponto de identificar-se com o todo como inteligibilidade do inteligível, Levinas ver a tristeza da perda da diversidade e, por conseguinte, da diferença. Todas essas façanhas que são realizadas numa dimensão puramente teorética, ele vai se perguntar se a consciência não tem outra possibilidade de realizar façanhas para além da teoria e com outra pretensão que a do conhecimento e a conquista da verdade.

A tamanha capacidade de operar sobre o diverso dos seres e produzir as mais inusitadas sínteses, constituindo os mais incontestes sistemas do inteligível, Levinas vai perguntar se aí reside o sentido eminente da inteligibilidade. O saber que faz presente a si, o que já foi passado, e antecipa o que o que está por vir, representa de fato, a unidade do tempo? Não será a unidade sinóptica, uma simples ilusão de quem não se deu conta de seus limites?

Os Horizontes abertos pela intencionalidade da consciência não são também os limites do seu intencionar mesmo? Não terá a atividade da consciência, significado ao longo da história do pensamento ocidental, a justificação de si mesmo de não ter dado conta do que transcende?

Não temos a pretensão de responder a todas essas questões, faremos apenas referências sobre a possibilidade de compreender a consciência estruturada de uma outra forma que a intencional.

Ainda que digamos por uma gratidão ao legado husserliano, que a consciência é intencional temos que reportar a compreensão de uma intencionalidade não teorética, não representadora, não vinculada a ontologia, sem a pretensão de saber, mas uma intencionalidade ética. Portanto, intencionalidade de uma consciência fora de si

mesma e de sua atividade. Consciência passional. Passividade de uma consciência que se sente envergonhada de sua própria solidão e espera pacientemente o outro como hóspede estranho que dirige por primeiro a sua palavra ensinando tudo aquilo que deve ser feito. Consciência que não se identifica com seu hóspede e diante dele espera que seja proferida a palavra para ser imediatamente respondida. Resposta ao outro que faz exigências ilimitadas e exige respostas também ilimitadas. Consciência portanto, que não tem mais o si como reflexo próprio, mas a obrigação sempre maior a ser resposta responsável.

1 **A ideia de intencionalidade.**

Antes de mais nada, é forçoso reconhecermos e relembrarmos o testemunho do próprio Levinas sobre a herança da Fenomenologia Husserliana:

> Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de trabalhar em filosofia e sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método. (LEVINAS, 1982, p. 22).

Levinas fez várias formulações referindo-se a dimensão de abertura, e, sobretudo, o método fenomenológico. Uma análise rigorosa do percurso levinasiano pela fenomenologia, nos mostra uma mudança de postura em relação aos conceitos como o de intencionalidade, que em Husserl é estrutura fundamental da realidade, "esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, do que é, que significa que ela seja" (LEVINAS,1982, p. 24). Ele chega a afirmar que a intencionalidade pode ser compreendida de uma maneira diferente do saber e penetrar em regiões de domínios estranhos como a afetividade: "Focagem intencional que não

é um saber, mas que, nos sentimentos ou aspirações, é, como seu próprio dinamismo, afetividade qualificada" (LEVINAS, 182, p. 24).

Para Levinas a intencionalidade pode ser compreendida de maneira diferente da simples modalidade do saber de um sujeito. Considerou a categoria de intencionalidade como uma das novidades mais fundamentais da filosofia fenomenológica. Para ele, a intencionalidade marcava um modo de pensar inovador que afetaria necessariamente a estrutura do pensar que se configurou a partir da modernidade. Ver na intencionalidade, a ruptura com um modelo de pensar onde as relações sujeito-objeto são instâncias absolutamente separadas e partícipes de um jogo que nunca saem da dimensão do abstrato. Jogo esse onde o sujeito se compreende fora do mundo do objeto, mas é capaz de constituí-lo e representa-lo como a objetividade mais radical. Assim, a realidade objetiva fica reduzida a imagens abstratas construídas pelo sujeito, e este por sua vez, atua na zona de flutuação que não encontra nunca lugar onde repousar.

O resultado dessa relação de sujeito e objeto, enquanto conhecimento e ideal de ser, não passa da ilusão de um sujeito que se entendeu todo poderoso e confundiu o reflexo de sua própria sombra com a realidade objetiva dos objetos no mundo. Essa forma de relação move-se sob a base de um pressuposto de que há uma dualidade no real, uma realidade que é em si e outra que é para o sujeito. O que se chamou mundo, não é nada mais do que o mundo do sujeito. E, portanto, um mundo vazio, abstrato.

A intencionalidade que Levinas descobriu na fenomenologia tem outro ponto de partida e a pretensão de chegar em outro lugar. Esse ponde de partida se inscreve numa perspectiva de recuperar o concreto das coisas mesmas e fugir da memória de sua ausência: "Ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar as palavras que visam apenas um real ausente" (LEVINAS, 1998, p.140). Ir

às coisas mesmas foi a grande intuição que fascinou Levinas, como recurso para fugir ou superar os equívocos da abordagem dos objetos e sua consequente caída na abstração. O pensamento que se pretendeu rigoroso de fato não poderia ficar envolto nas sombras dos equívocos produzidos pelas palavras. Era necessário recuperar a intuição do real no que ele tem de denso, áspero, liso e suave.

> É necessário regressar aos atos onde se revela essa presença intuitiva dos objetos para pôr fim ao equívoco – isto é, à abstração é a parcialidade da relação com o objeto. O regresso aos atos onde se revelam a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas (LEVINAS, 1998, p.140).

O regresso às coisas caracteriza o momento de um novo começo na filosofia. Começo de uma nova postura de compreensão da realidade e da forma de abordá-la. Abre-se um novo campo de possibilidades para experiências, que não pode mais acontecer como atuação operativa sobre um objeto, forçando-o a dizer até mesmo o que não é, nem poderá vir-a-ser, mas presença que se resguarda "deixando seguir à realidade na sua estrutura última." (LEVINAS, 1998, p.136).

A postura do deixar surgir marca uma nova orientação e evoca a capacidade para o pensamento assistir a revelação daquilo que só pode ser dado enquanto se revela, de modo que aquilo que se revela já manifesta a sua essência na própria revelação. Nesse processo de revelação dos seres há um espectador que fica de fora intocável, e por isso, pode proferir o processo. Ao contrário, a própria revelação é implicativa e arrasta o pretenso observador como seu efetivo partícipe. Ou seja, já faz parte da essência e do processo da própria revelação: "Nós estamos de imediato no ser, fazemos parte do seu jogo, somos parceiros da revelação" (LEVINAS, 1998, p. 142). Aqui está um dos núcleos mais fundamentais de fenomenologia que consiste em vincular a

compreensão do ser, à sua revelação. A ideia de ser, a partir desse momento, passa a ser entendia como revelação. Anuncia-se uma nova tarefa para o filosofar que consiste em descrever como ocorrer a revelação daquilo que é real. Essa descrição vai se constituir, segundo Levinas, na forma como a realidade recebe ou ganha significado: "Os problemas relativos à realidade consistem em descrever a forma como ela recebe um significado que a esclarece ou revela, ou a forma como esse significado lhe é atribuído" (LEVINAS, 1998, p. 142). Não se trata, portanto, de um distanciamento do real por via da representação, mas de sua revelação.

Nessa perspectiva podemos entender a fenomenologia como quebra dos obstáculos que separam os mundos de sujeito objeto, ao oferecer uma vida de acesso ao objeto como parte do objeto mesmo, ou seja, "o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto" (LEVINAS, 1998, p. 142). A fenomenologia, segundo Levinas, se auto-explica como essa vibração que "enquanto revelação dos seres é um método da revelação da sua revelação" (LEVINAS, 1998, p. 142) ou ainda, acrescenta ele: "Encontrando-se o ser dos objetos na sua revelação, a própria natureza dos problemas transforma-se em fenomenologia" (LEVINAS, 1998, p. 142).

A fenomenologia ao descobrir a implicação entre o ser e a sua revelação descobriu também um âmbito próprio para proceder rigorosamente, a análise de tudo o que é implicado: a consciência, portanto, configura-se como instância última, que tornará possível, a fuga da representação e a libertação da atividade toda poderosa do sujeito.

A rígida relação de luta entre o sujeito cognoscente e objeto cognoscível, cede lugar a um horizonte de possibilidade de um convívio de relações que não prevê vitória alguma, mas convívio de mútuas dependências. A intencionalidade como a entende Levinas, significa entre

tantas outras coisas, essa implicação da abertura que se mantém no implícito:

> a intencionalidade contém nela inúmeros horizontes de suas implicações e pensa em muito mais coisas do que no objeto em que se fixa. Afirmar a intencionalidade é perceber o pensamento como estando ligado ao implícito em que ela não cai acidentalmente, mas onde, por essência ela se mantém (LEVINAS, 1998, p. 158).

A implicação como forma de ser da intencionalidade corroe a unilateralidade da intenção fixadora de um polo único, quer do pensamento que pensa, quer do objeto pensado. Em outras palavras, queremos dizer que a implicação da intencionalidade diz respeito à estrutura básica mais fundamental da consciência que vincula o existir de um objeto, a uma consciência que o reconhece como tal. Ou seja, só há consciência de um outro objeto possível, para uma consciência possível.

Aqui está um dos ensinos mais fundamentais da fenomenologia que Levinas dá testemunho dizendo: "A intencionalidade significa que toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas, sobretudo que todo o objeto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece, dessa forma, aparece" (LEVINAS, 1998, p. 162).

A nova forma de compreender a consciência estruturada como consciência intencional, não é apenas uma modificação na forma de abordar metodologicamente o real, o ser, mas a fundação de uma nova compreensão do ser mesmo. O emergir de nova ontologia: "uma nova ontologia começa: o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constituiu" (LEVINAS, 1998, p. 158). Portanto a correlação entre ser e uma instância aberta pelo horizonte da própria intencionalidade que funciona como condição para a constituição.

Levinas percebe que a consciência, que é intencional pensamento, onde este atua como constituinte no jogo do acesso e da revelação do ser, constituindo seu sentido, precisa de um âmbito de ancoragem. Neste aspecto, ele compreende que é preciso considerar a importância da sensibilidade que, por conseguinte, será assimilada, não como dado para uma forma, mas como condição de possibilidade. A partir disso, toda a atividade transcendental desempenhada pelo pensamento, ocorrerá numa vibração de implicação com algo em situação determinada. Dizendo de outro modo, pensa Levinas que quando o pensamento movimenta-se em direção a um objeto envolve pensamentos e entra em âmbitos "noemáticos" que já são sustentados pelo pensamento assumindo uma função transcendental. A sensibilidade entra como condição possível pela situação:

> a sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de que é feita a forma categorial ou a essência ideia, mas a situação em que o sujeito se coloca para cumprir um intenção categorial; o meu corpo não é apenas um objeto percebido, mas um sujeito que percebe; a terra não é a base onde surgem as coisas, mas a condição que o sujeito requer para sua percepção" (LEVINAS, 1998, p. 159-160).

Pode-se perceber no exposto a forte preocupação levinasiana de manter o pensamento que atua na esfera transcendental vinculado à imanência de uma consciência situada no mundo. A consciência que constitui a próprio situado no mundo, já se entende constituinte como pertencente ao mundo: "A presença junto das coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história no mundo quem que acaba de entrar" (LEVINAS, 1998, p. 160). É razoável admitir que Levinas se esforce para apresentar uma concepção de fenomenologia como alternativa ao puro idealismo transcendental e o empirismo exacerbado. Entende o pensamento situado nua transcedentalidade em uma

corrente de vibração permanente como o mundo sensível é um dos ensinamentos que Levinas quer nos sugerir dizendo:

> A flutuação entre a liberdade do idealismo transcendental e o compromisso num mundo, pelo qual Husserl é censurado, não é sua fraqueza, mas a sua força. Esta simultaneidade da liberdade e da própria *Sinngebung*, o ato de emprestar um sentido que atravessa e sustenta todo o ser (LEVINAS, 1998, p. 161).

Pode-se constatar, a partir do que foi dito, a percepção levinasiana de que houve um redirecionamento do transcendental na fenomenologia. Torna-se um transcendental imanente num "mundo que não é só constituído, mas constituinte" (LEVINAS, 1998, p. 161). Ele ganhar um conteúdo que enriquece na sua liberdade, mas aponta condições que o limitam em sus pretensão: "Céu e terra, mão utensílio, corpo e outrem condicionam *a priori* conhecimento e ser. Ignorar esse condicionamento é produzir abstrações, equívocos e vazios no pensamento" (LEVINAS, 1998, p. 163).

Determinar condições para o pensamento é mito significativo quando se quer evidenciar limites para a tendência a certo tipo de idealismo transcendental e a comprovada obsessão pelo abstrato. A consciência dos limites dá uma justa ideia de um estar situado do pensamento no mundo concreto. É a partir dessa base concreta que os conceitos mais abstratos possíveis, decorrem e sem mantêm vinculados: "as noções aparentemente mais puras vão beber o seu verdadeiro sentido" (LEVINAS, 1998, p. 163)

2 **A Condição Ética do Pensar**

Levinas reconhece a importância das condições para o pensamento, quando relacionada com outras formas do fazer filosófico. No entanto, observa que as sugeridas por Husserl ainda ficam circunscritas no circuita hegemônico da

objetividade. Mesmo que a atividade do pensamento aconteça como doação de sentido, os objetos ainda são considerados conteúdos do pensamento. A sua relação é sempre relação com dados objetivo que ele os pode representar. Por conseguinte, na representação o outro dos objetivos desaparece enquanto tal.

Levinas sugere um outra forma de doação de sentido fora da relação estritamente objetiva. Propõe relações de sociabilidade. Nesse nível o mesmo e outro podem criar sociedade para além do dado objetivo. O pensamento agora é chamado a rever suas formas de atuação. O outro parceiro da relação pode fazer exigências que ponham em questão a livre e soberana atividade. A partir de agora, todo o ideal de verdade terá que ser buscado tendo a ética determinante da verdade: "Pode procurar-se a condição d verdade numa ética" (LEVINAS, 1998, p. 163).

A ética como condição da verdade pressupõe alguns ganhos da análise fenomenológica, como a remodelação da relação sujeito-objeto, a destituição do poderio d sujeito em absorver tudo em si como conteúdo, o enfraquecimento da atividade de representação e a pretensão da totalização plena, Levinas disse: "torna-se possível uma *Sinngebung*, isto é, essencialmente respeitosa do outro" (LEVINAS, 1998, p. 164).

O anúncio de uma doação de sentido ético poderia nos levar a supor situados nos mais altos níveis de análise fenomenológica; ou mesmo que Levinas tratasse da tentativa de explicitação de ética subjacente a fenomenologia ou de uma ética fenomenológica. Obviamente ele reconhece que há uma "intencionalidade axiológica" (LEVINAS, 1982, p. 25) em Husserl e que ele não ficou omisso às questões éticas e, portanto, "o que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre as relações com outrem permanece representativos" (LEVINAS, 1982, p. 25).

No entanto, o que se entende por ética aqui por ética tem uma característica diferenciada da consciência e

configura-se como atividade não teorética, que não tem uma intenção de saber. Trata-se como ele o diz de "uma intencionalidade irredutível" (LEVINAS, 1982, p. 25), por conseguinte, de uma "ruptura com a intencionalidade" (LEVINAS, 1982, p. 25). Constata Levinas que o esforço de Husserl da "constituição da intersubjetividade, são na verdade esforços que vislumbram a realidade ética, Mas são articulações que partem de atos objetivantes" (LEVINAS, 1998, p. 164), e talvez por isso não fuja da perspectiva do saber. Saber que é sempre de algo objetivo. DE qualquer forma, Levinas percebe e reconhece que na empreitada husserliana "despertam-se bruscamente relações sociais" (LEVINAS, 1998, p. 164) que são inadequadas ou como ele o diz: "irredutíveis a constituição objetivamente" (LEVINAS, 1998, p. 164).

As perspectivas abertas pela fenomenologia são valiosas, com certeza, mais ainda insuficientes para um manejo adequado com a nova realidade humana que aparece no âmbito social. O Humano não pode ser entendido apenas como ser entre os demais. A realidade do humano transcende a dimensão ontológica e, por isso, precisa-se pregunta pelo seu sentido de forma distinta dos objetos do mundo. Pois, trata-se de pessoas e não de coisas.

As afirmações mais eminentes que alcançam o saber só conseguem chegar até aqui: dizer que o humanos é um entre privilegiado. Isso é importante e dito pela fenomenologia de Heidegger, mas insuficiente para dizer o humano. Ainda que dito entre privilegiado, ele é somente ente. Está imerso nos horizontes indistintos da objetividade ontológica. Mesmo que tenha consciência de seu privilégio, é consciência de um privilégio de ser. Ironicamente, o ente que reconhece tudo o que é ser, reconhece a si mesmo como participe desse "mesmo" de todos os objetivos. A sua autoconsciência é saber objetivo, o seu s, termina sendo objetificado e expresso como uma realidade equivalente às outras: saber objetivo. Na perspectiva do saber tudo se

congloba no nível do ser. Toda diversidade se unifica na imanência do pensamento que estranhamente sai de si e retoma identificando-se consigo mesmo.

Qualquer forma de exterioridade que por vezes permanece estranha ao pensamento, entra na imanência e torna-se mesmo. Os tempos passados e futuros que não podem tornar-se presente pelo seu caráter de ocorrido e não ocorrido são unificados numa presença sempre atual:

> Como saber, o pensamento leva ao pensável, ao pensável chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de **si** mesmo, mas permanece maravilhosamente e si mesmo ou a si retorna. A exterioridade ou a alteridade de si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece u que e sua "experiência" ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, representável. Reminiscência e imaginação asseguram como que sincronia a unidade do que, na experiência submetida ao tempo, se perde ou está apenas por vir (LEVINAS, 1982, p. 167).

O saber como ponto de chegada da atividade do pensamento em Husserl um momento esplêndido na história do Ocidente. O seu pensamento representa "as formas mais acabadas" do fazer teórico. Até podemos dizer que o privilégio do seu pensamento está justamente nisso: "o privilégio do teorético que garante a presença. O presente, a representação" (LEVINAS, 1982, p. 167). Essa prioridade evidentemente o impediu de situar as possibilidades na intencionalidade fora da atualidade da presença, não passível de constituir-se como dado de representação. Talvez os textos inéditos venham a desmentir as reincidentes reclamações quanto à centralidade das questões éticas.

Pode-se perguntar se Husserl tivesse dado prioridade à ética como dado primordial do seu pensamento, ou feitos

dela tema por excelência de suas meditações cunhadas na intencionalidade, ainda assim, teria ficado no âmbito do conhecimento objetivo? Se fosse assim, a realidade ética seria tão somente o objetivo da tematização. Os possíveis sentidos éticos daí decorrentes seriam sentidos alinhados ao universo da objetividade ontológica, expresso como simples conhecimento ético.

Se, por ventura tivesse sido essa sua postura, ainda assim Levinas diria: nada diferente de toda tradição ética até então verificada. Teria-se uma saber ético resultante da tematização constituído como unidade sintética do eu pensante ou um eminente correlativo da consciência ética marcada pelos fluídos da intencionalidade do saber. E, se por conseguinte, representável enquanto sentido ético objetivamente dado. A *Sinngebung* ética seria apenas uma nova forma de significação ética fundada numa ontologia. Em outras palavras, a novidade ética não passaria da atualização e ampliação da mesmidade do ser e de seu aparecer no tempo. Se tivesse sido desenvolvida a intencionalidade ética sob o comando de ser e operacionalizada pelo pensamento que pretende chegar ao saber absoluto, nós teríamos na fenomenologia husserliana o ápice da inteligibilidade que se constituíra em sistema sintetizador e unificador dos possíveis inteligíveis. É com razão que reclama Levinas: "A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das constas, consciência de si" (LEVINAS, 1982, p. 167).

Todavia, se por acaso a consciência fosse consciência do outro ao invés de consciência de si, cairia no agrado de Levinas? O pensamento não sintetizador seria aceitável na fenomenologia? A sua resposta seria negativa. Pensamento é sempre pensamento operante ativamente, consciência é sempre consciência de algo. Não há como sair do jogo da correlação de onde um polo entra necessariamente como

dado para o outro. Não se trata de um saber sobre o outro, nem de uma consciência do outro. Assim, ele permanece preso à malhas ontológicas, gnosiológicas onde brilha a intencionalidade. Se o problema tivesse no nível do sistema do saber, talvez o "saber absoluto" e o "sistema de vida ética" propostos por Hegel, tivessem evitado um agir humano, diferente das objetivações totalizantes e horrores vividos em pleno século vinte, o saber nem pode evitar nem compreender esses horrores.

Os acontecimentos da guerra que em grande medida ocorreram e ainda continuam ocorrendo, possibilitados pelas aplicações dos mais requintados níveis de saberes, são para Levinas, a expressão mais profunda de uma inadequação e falência de um sistema de saber que é incapaz de conviver com a diferença.

A impossibilidade de viver em paz com o outro e com os outros é a expressão mais forte dos limites de uma consciência que só aprendeu a conhecer e conviver com os "os outros de si mesmos" e não com o outro de si mesmo. Essa inabilidade de consciência deve-se fundamentalmente, a fidelidade de Husserl a perspectiva do pensar de toda tradição do Ocidente que privilegiou a teoria, o conhecimento e o ser. As formas de relações com os outros sempre aconteceram a partir dessas dimensões e, por conseguinte, também nos seus limites.

Levinas reclama o fato de Husserl ter tido a outras sugestões, que evidentemente não seguiu, preferindo manter-se no privilégio da tradição:

> Aparece em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental – um privilégio do teorético, privilégio da representação do saber, e consequentemente, do sentido ontológico do ser. E isso, apesar de todas as sugestões opostas que ser podem igualmente derivar de sua obra: intencionalidade do não teorético, teoria do *Lebenswlt*, (mundo da vida), o papel do corpo

> próprio, que Merleau-Ponty soube valorizar (LEVINAS, 1997, p. 166).

A restrição levinasiana expõe na verdade, as razões teóricas da prioridade assumida por Husserl, e por outro lado, as razões teóricas de seu afastamento do discipulado do mestre, Não foram, todavia, somente as razões teóricas, as bases principais do seu afastamento, mas também as razões histórico-factuais ou razões práticas, por assim dizer. Afirma Levinas:

> Aí – mas também nos acontecimentos que se desenrolaram em 1933 a 1945, e que o saber não soube evitar nem compreender – está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl, ou ao menos, de suas formulações (LEVINAS, 1997, p. 166).

Essas razões são muito significativas, para mostrar a nova perspectiva que Levinas vai abrir na compreensão da estrutura da consciência. Trata-se de fato de uma nova perspectiva que começa pela escolha da prioridade. Ao invés do saber, da relação teorética ou sentido ontológico do ser, ele elege como prioridade à "afirmação da prioridade da relação a outrem no qual não se trata de estruturas do saber conforme a intencionalidade que Husserl fez intervir no estudos da intersubjetividade" (LEVINAS, 1997, p. 166).

A nova estrutura da consciência possibilita também uma nova configuração de sentido que se plasma fora da relação de saber e da predominância do ser.

Trata-se de fato de uma maneira de pensar o sentido, que até então, não tinha sentido postulado. Levinas pretende que seja uma maneira diferenciada: "Uma noção de sentido que, a partir daí, se impõe ao pensamento de um modo radicalmente diferente" (LEVINAS, 1997, p. 166).

Certamente ele não está preocupado com um novo modo de construir sentido, por aparecer simplesmente como um modo diferente mas, sobretudo, com o teor do novo

modelo de compreende-lo, onde apareça o respeito devido à diferença. Como já afirmamos, o núcleo mais importante da configuração de sentido possibilitando uma nova estrutura da consciência é a dimensão ética.

O novo modelo de configurar o sentido manifesta na sua base uma nova maneira de compreender-se a inteligibilidade. Inaugura-se, portanto, uma forma de racionalidade, que por vezes, foi intuída no âmbito do pensamento ocidental, mas nunca foi levado à efetividade.

A guinada no pensamento teorético-representador, fundado no ser, que tão bem Husserl representa e o giro para "d'outro modo", pode ser vislumbrado nas questões que Levinas expõe:

> Pergunto: A intencionalidade é sempre – como Husserl e Bretano o afirmaram – fundada sobre a representação? Ou, a intencionalidade é o único modo de "doação de sentido"? O significado (sensé) é sempre correlativo de tematização e de representação? Resulta ele sempre de um reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente voltado à adequação e a verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é por essência relação ao que lhe é igual, quer dizer, essencialmente ateu? (LEVINAS, 1997, p. 169 -170).

Olhando-se atentamente as questões ver-se que referem ao âmbito mais profundo da filosofia fenomenológica, que é em Husserl, ápice da filosofia ocidental no século vinte. É a estrutura básica do pensar que está em questão. Elas atingem, por isso, os fundamentos possibilitadores do pensar e seus mais expressivos resultados.

A primeira questão que se refere ao fundamento da intencionalidade põe em causa o fato de ela apoiar-se na representação e não postular outra realidade não representável como fundamento. A segunda questão acusa o

fato de a intencionalidade apresentar-se como única modalidade de doação de sentido.

Se Levinas chegou a dizer, como vimos inicialmente, que a intencionalidade é a identidade da fenomenologia, agora o vemos por em questão essa identidade mesma. A Terceira questão põe em causa se o sentido é sempre obra que resulta da tematização e está sempre disposto para uma representação. A quarta questão põe em cheque o poder operativo do pensamento que atua de forma sincronizante, resumindo toda diversidade numa mesmidade; sempre procurando reduzir as diferenças exteriores à interioridade da imanência. A quinta questão, põe em causa o fato de o pensamento ter declinado como horizonte de suas possibilidades, encontrar a verdade e esta se manifestar como adequação do objeto do pensamento. A última formulação atinge o sentido do pensamento como poder de apoderar-se do dado em sua "identidade social".

Certamente está presente o sentido de realidade configurado a partir da dimensão da identidade e da idealidade. Nesta última questão, chega-se por fim ao verdadeiro núcleo da questão maior:

> Constitui-se o pensamento, essencialmente em referência ao idêntico, a seu reflexo? Está o pensamento inelutavelmente condenado à concentrar todas as suas energias exclusivamente na realização de uma processo totalizador, totalizante, que só poder ser concebido nas linhas de uma tautologia em movimento, em uma dinâmica da totalidade? (SOUZA, 1990, p. 60).

As perguntas de Levinas não expressam apenas as suas dúvidas, e, por conseguinte, a possiblidade de responder pela negativa a cada uma das questões. Elas revelam, por um lado, o seu distanciamento das certezas cunhadas pela tradição e que a fenomenologia ainda se insere como continuadora, e por outro lado, revelam o núcleo mais original do programa das suas investigações em busca de

uma nova estrutura de pensamento. Pensamento este que reverte às prioridades, as modalidades e as perspectivas do próprio pensar. Em outras palavras, Levinas transforma a filosofia que chegou até Husserl e leva a perspectivar outras possibilidades.

3 A passividade da Consciência

A ideia de "má consciência" é uma tentativa de expressar a nova estrutura da consciência como não-intencional. Segundo Levinas, a consciência pode ser compreendida mesmo "a partir da intencionalidade, como modalidade do voluntário" (LEVINAS, 1997, p. 170). Isto quer dizer, ela usufrui uma certa condição de liberdade. Enquanto livre, ela pode mover-se para além da possível fixação da intencionalidade, "Isso significa que pertence naturalmente ao intentio da intencionalidade perceber-se e compreender-se, a partir de sua interioridade, como móvel, não-fixa; esse dado surge desde o reconhecimento da identidade "internamente" e "externamente" a si mesma" (SOUZA, 1990, p. 62).

O fato de poder ser compreendida dotada de liberdade lhe garante, por conseguinte, a possibilidade de mover-se para além de sua condição de intencional. Ao lado do elemento "móvel" da consciência como característica própria, ele enfatiza o fato de ela aparecer na sua estrutura intencional, caracterizada pela representação: "A estrutura intencional na consciência é, por outro lado, caracterizada pela representação. Ela estaria na base de toda consciência teorética e não teorética" (LEVINAS, Op. cit p. 170).

Pode-se perceber, portanto, que a análise levinasiana da consciência intencional são identificados dois movimentos que ocorre em fluxo duplo. Ricardo Timm descreve esses dois momentos de forma magistral, dizendo:

> Por um lado, o movimento representativo, já que se move de certa forma desde si à representação, a qual

> se mostra finalmente como a fonte original da intencionalidade e caracteriza assim a possibilidade propriamente dita do conhecimento, e por outro lado, ela é uma representação "móvel", na medida em que também a energia intencional original e livre se encontra nesse estar fora de si do representado, e a representação pode ser concebida como consequência dessa energia dinâmica (SOUZA, Op. cit p. 170).

A consciência que tem sua atividade condizente com a modalidade da intencionalidade, que se refere de forma direta, aos dados do mundo, os objetos, também pode atuar de forma indireta, e chegar a ser consciência de seus próprios atos de representação

> Mas a consciência sobre o mundo e sobre os objetos, estruturado como intencionalidade, é também indiretamente, consciência de si mesma: consciência do eu ativo que se representa mundo e objetos assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade metal – consciência, todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional implícita e de puro acompanhamento. (LEVINAS, Op. cit p. 170).

O fato de ser consciência de si mesma é no fundo, uma espécie de autoconsciência. A forma como Levinas apresenta suas análises na tentativa de explicitar as novas possibilidades da consciência, dar a entender que há algo como uma espécie de camadas na consciência que é preciso distingui-las bem. Assim, ao lado da camada intencionalidade estaria a não intencional, que seria a parte vivida de forma "indireta", "imediata", "implícita". É uma parte da consciência que acompanha, por assim dizer, o movimento intencional, mas que ela mesma não tem visada intencional. Trata-se de uma dimensão de recolhimento da consciência para si mesmo, para sua interioridade que não se exterioriza nas formas normais da luminosidade clara e distinta, tão

fortemente privilegiada pelo pensar ocidental, desde Descartes.

> É-se, consequentemente, levado – talvez depressa demais – a considerar, em filosofia, este vivido como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão conduzirá à plena luz. Contexto obscuro do mundo tematizado que a reflexão, consciência intencional, converterá em dados claros e distintos, como aquelas que representam o próprio mundo percebido (LEVINAS, 1997, p. 171).

No fundo, a reclamação de Levinas, quer evidenciar que a consciência que se recolhe nas "sombras" e vive a sua vida implícita, porta uma nova dimensão do real, que as pretensões de intencionalidade em "tudo saber" têm que reconhecer o seu fracasso. A intimidade da consciência não-intencional é de uma dimensão de profundidade imensurável às pretensões do saber. O maior saber que dela se pode ter como claro e distinto, é o fato de nada saber. A impossibilidade de saber não expressa um estatuto da realidade inferior ou obscuro, mas ao contrário, uma excelência outra que requer também outra forma de ser abordada. Trata-se de uma dimensão de realidade cujo sentido mais profundo não se deixa apreender nem se equiparar aos padrões da lógica da "integração racional" (chamamos lógica de integração racional, o modo de pensar inaugurado pelos gregos principalmente a partir de Parmênides e todas as formas de pensar que eliminaram a diferença, como é o caso da lógica formal que afirmam os princípios da identidade e não contradição). Sentido de realidade que significa de modo indiferente e param além da luminosidade da razão.

Se o irracional ou seus sentidos pudesse expressar essa nova resignação de realidade sem cair no campo semântico dos vícios já constituídos com os usos do irracional e sem-sentido, talvez pudéssemos dizer que a sua

expressão maior de sentido de realidade fosse melhor expresso, por esse irracional destituído de sentido. Em todo caso, um sentido refratário à consciência intencional constituidora de sentido.

Talvez possamos dizer que a consciência que vive a sua intimidade, implícita, que foi considerada pré-reflexiva guarda em si um sentido eminente cuja sabedoria maior é manter-se escondida, na sábia ignorância que a intencionalidade da razão jamais terá acesso. O não-saber é, portanto, todo o seu saber. Por isso Levinas lança ironicamente as suas dúvidas:

> O que se passa, pois nessa consciência não reflexiva, que se toma somente por pré-*reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visado na reflexão,* intencionalmente, ao si mesmo, como se o eu pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que se passa nessa dissimulação original neste modo de inexprimível, este concentrar-se-sobre-si mesmo do inexplícito? O que pode significar de algum modo positivamente, esta pretensa confusão, esta implicação? Não é o caso de distinguir o envolvimento do particular num conceito, sub-entendimento do pressuposto numa noção, a potencialidade do possível num horizonte, de uma parte, e a intimidade do não intencional na consciência pré-reflexiva? (LEVINAS, 1997 p. 171-172).

Estamos, pois, diante de perguntas que coloca em questão toda a moldura estrutural do pensamento ocidental inaugurada pelos gregos. "O não saber o que se passa" na interioridade da consciência não-intencional, é a exposição da necessidade do reconhecimento dos limites do pensar que somente se percebeu como saber. A consciência que maravilhosamente se descobriu como consciência de alguma coisa, se ver na iminência de perder seu estatuto. As suas possibilidades de atuar configurando sentido como saber,

diante do recolhimento às sombras, fica com sua atividade bloqueada. Em outros termos, a atividade da consciência que se compreende ativa em busca do conhecimento, é a suspensa em função de uma nova configuração. Não se trata de consciência ativa, mas da passividade da consciência.

3 A consciência como Passividade

A nova estrutura da consciência foi anunciada por Levinas nos seguintes termos:

> Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção-ou duração retornada de toda intenção - ela não é ato, mas passividade pura [...] consciência que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do por à descoberto da verdade. Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência (LEVINAS, 1997, p. 72).

Atentando para os "atributos" da consciência passiva, veremos que ela tem atributos radicalmente diferentes da consciência intencional. São atribuições, que com certeza, significam numa outra ordem. Dito de outro modo significa a desordem da ordem lógica da consciência ativa. Toda a atualização da presença que antes significava o sentido claro, agora remete para uma ausência cuja sombra impede sua identificação similar. Identidade outra, que não

entra na paridade do idêntico e não idêntico. Reserva da identidade em relação ao ser que tudo iguala.

A passividade que não entra na classificação dos atributos que nos permite dizer – é e não é, recebe o qualificativo de "má consciência" (consciência não intencional). A má consciência não pode ser entendida simplesmente em oposição "a boa consciência", mas como circunscrita numa circunstância onde a comparação não faz sentido. Ela não é simplesmente o correlato de uma ação. É, portanto, indescritível, inominável.

Nesta perspectiva, a consciência passiva se converte no mais profundo questionamento da inteligibilidade do ser, de sua própria afirmação de ser, "questionamento da afirmação e da consolidação de ser" (LEVINAS, 1997, p. 173).

A partir disso emerge a necessidade de uma justificação do lugar que cada um ocupa no ser:

> Coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma como o pensamento intencional, saber e domínio de ter-a-mão (maintenant): ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder – nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (je), ser na primeira pessoa, ser eu (moi) precisamente; mas, consequentemente, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser (LEVINAS, 1997, p. 173-174).

A necessidade de justificar a posição, "seu direito de ser", põe uma vez mais, sob absoluta suspeita, o tranquilo primado ontológico. Há uma clara recusa de Levinas de aceitar a prioridade de ser em relação à justiça. Todo o universo anônimo, abstrato e genérico que a dimensão ontológica comporta, é posta em questão. A justiça assumida como novo primado, requer o proferimento de uma palavra expressa em primeira pessoa. É o eu que tem que justificar o seu lugar no cosmo. Não que seja necessário afirmar-se para

consolidar uma possível identidade, mas porque precisa se justificar perante outrem.

Sendo assim, a primeira forma de discurso possível, não aparece como articulação de signos verbais, mas como prática da justiça feia ao outro. Ou seja, a responsabilidade pelo outro é a linguagem primeira e também a mais radical. Parece que somente a responsabilidade por outrem pode justificar a posição ontológica do ser: "Temo por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato" (LEVINAS, 1997, p.174). Portanto, o eu que emerge priorizando a responsabilidade por outrem ao invés do seu próprio "lugar ao sol", é um eu absolutamente distinto do desenho oferecido pelo pensamento moderno. E, no entanto, um eu único que não encontra substituto para sua tarefa. Eu que não pode transferir o seu temor e sua responsabilidade para ninguém. Temor e responsabilidade que chegam ao limite máximo, pois trata do:

> Temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que no sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente obrigação de não deixar o outro homem só face à morte. Mesmo que, em face à mote- em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quando seu próprio fazer-face- mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro homem só não consiste senão em responder "eis-me-aqui" à súplica que me interpela (LEVINAS, 1997, p. 174-175).

O que foi ponto de evidência que o eu respondente, é, portanto, o eu responsável. A responsabilidade assim delineada significa mais para o eu do que a sua própria afirmação. Aqui pode estar definitivamente, o sentido mais

profundo do abalo ético do ser" (LEVINAS, 1997, p. 175). E porque não dizer, a excelência do sentido ético, que se abre a partir da radicalidade da responsabilidade por outrem.

A novidade do sentido para o além-do-ser, o sentido do abalo ético do ser, se efetiva na medida em que a responsabilidade passa a ser o solo primordial a partir do qual se elabora a pergunta pelo sentido. O humano assume o horizonte de inteligibilidade primeira e última. É desde chão que partem as aventuras teóricas e práticas. Trata-se de um chão com muito mais possibilidades de frutificação do que o solo árido do ser. Por isso é o chão que Levinas sugere para faze significar o que tem sentido na "altura" do humano.

Acontecimentos e gestos mínimos do humano, como uma lágrima que cai dos olhos, um estender a mão para outrem, levantar os olhos para a face do outro, o abrir a boca e pronunciar uma palavra: "bom dia!", "Boa tarde!", Boa noite!", "Oi, como vai?" passam a significar a maravilha que cada um tem em si, nos recônditos mais profundos de sua intimidade. Esses acontecimentos são mais importantes do que ocorrências do ser anônimo e impessoal que mantém os indivíduos diluídos num gênero. Esses pequenos acontecimentos que desabrocham como resposta à interpelação do outro, podem assumir uma grandeza imensurável até chegar a significar o infinito.

A pequenez de cada gesto feito como bondade para com o outro significa mais o infinito do que a pretensa imensidão do ser. Nessa perspectiva, as possibilidades dos atos humanos, entendidos como atos éticos, abrem um horizonte de possibilidades desses atos e de possibilidades de sentido que vão até o infinito. O próprio infinito, por carecer de uma adequada medida apresenta-se como (des) medida para a responsabilidade para com o outrem. Dessa forma, o aprofundamento da responsabilidade pode significar de modo excessivo: "significa um excedente de

significância que poderia designar como glória que me interpela e me ordena" (LEVINAS, 1997, p. 175).

A excelência de significado "significa para além do ser" (LEVINAS, 1997, p. 176), e por isso, não se deixa apreender nem representar. Significa fora da ordem lógica e ontológica do pensamento intencional. Essa significação, por assim dizer, anárquica, abre uma alternativa ao paradigma da racionalidade ocidental. Sé é possível uma significação para "além do ser", a alternativa entre ser e nada perde sua força: "A alternativa do ser e do nada não é última" (LEVINAS, 1997, p. 76).

A perspectiva de realização do projeto que cada um imaginou poder levar a plenitude: ser eu plenamente fica posto em questão em função de outra possibilidade e chegar aos limites de si, não por si mesmo, mas por outrem. A capacidade que o eu tem de esquecer-se de si mesmo e alargar o seu comprometimento com o outro, se expressa-como "maravilha do eu" destituído do primado lógico e ontológico: "A maravilha do eu desembaraçado de si mesmo e temente a Deis – é assim como a suspensão do eterno e irreversível retomo do idêntico a si mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e ontológico.

O primado do eu onipotente como a máxima maravilha do pensamento moderno, fica abalado em sua significância e poder, mediante o eu que chora derramando lágrimas por causa da injustiça deita por outro homem. Ao "eu penso" da intuição cartesiana, o "eu puro" reivindicado por Kant, que puderam bradar em alta voz: ei sou, eu sei, eu posso, Levinas propõe imaginarmos um eu que seja capaz de dizer e sentir: eu sofro a injustiça feita ao outro; eis-me aqui como proximidade amorosa. Não tenho ser para afirmar nem memória para guardar, nem importa somente responder as interpelações que são feitas para amar, praticar a justiça e ser infinitamente responsável por outrem.

A partir da possibilidade de renúncia total do eu que é detestável, como diz Levinas seguindo Pascal, emerge a

nova fonte de significação para além do ser, do saber e do poder. Novidade da alteridade que faz brotar a significação para além do ser, do saber e do poder. Novidade da alteridade que faz brotar a "significação como ética", inquietude espiritual expressa pela intencionalidade humana, que muito mais do que ser, é capaz de desejar infinitamente o bem do outro. Significação ética que exige a "deposição do eu" em função do serviço gratuito e temor pela morte do outro: "Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma" (LEVINAS, 1997, p. 177).

CONCLUSÃO

O que foi exposto nos leva a reafirmar que a consciência não-intencional desenha-se como possibilidade de significação para além as determinações do eu cognoscente e do ordenamento lógico, assentado somente sobre a aparente alternativa do "ser e não ser". Levinas sugeriu como real alternativa ao ser, a ética, que pode significar mais e melhor, do que todas as estruturas articuladas pelo sistema da ontologia. Pois, a significação ética se abre para a glória do infinito que está em sintonia com inexprimível humanidade do homem. E sendo assim: "ser ou não ser, provavelmente não é ai que está à questão por excelência".

Nos esforçamos para mostrar que Levinas propõe uma outra estrutura para a consciência: uma consciência não-intencional. Na sua proposta aparece a recusa de aceitar o primado da relação de saber que redunda no fazer sempre presente à consciência, aquilo que reivindica há um poder está sempre ausente à luz do saber e da consequente objetivação. Na relação de conhecimento há sempre a atividade do sujeito cognoscente sobre o cognoscível desvelando-o.

Na verdade, foi à atividade a marca maior do pensamento na história do Ocidente. A identificação originária já posta por Parmênides, entre ser e pensar, não significa outra coisa que a ânsia frenética para atualizar a própria atividade do ser e pensar. A estrutura da consciência fundada na intencionalidade que a fenomenologia emplacou no século vinte, é a mais fina atualização desse legado. Foi a identificação perfeita entre ser, pensar e poder que criou a possiblidade e lógica e ontológica de anunciar-se o outro, a diferença, a alteridade como a mais pura tautologia.

A partir dessa identificação do ser e do saber, tudo o que mereceu o qualitativo de inteligível ganhou sentido e, por conseguinte, o estatuto de racionalidade. Com a noção de consciência não intencional, Levinas propõe a consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além de ser e saber. Sugere, portanto, uma consciência capaz de fazer da injustiça cometida ao outro, a sua preocupação primeira.

Mostramos que a responsabilidade como resposta à interpelação do outro, sem a possibilidade de recusa, desenha o novo estatuto da subjetividade. A partir da responsabilidade para com outrem, que vai até o infinito, aparece o brilho da glória a significar mais e melhor do que a significação sábia do ser.

Por fim, nos esforçamos para mostrar que a prioridade das relações humanas onde é possível ocorrer o face-a-face, há, por conseguinte, a possibilidade da significação ética, e portanto, novo horizonte de inteligibilidade emerge, desordenamento a ordem lógica e ontológica. Uma nova origem de sentido se abre como escuta atenta aos apelos vindos da humanidade dos homens. Escuta do clamor do sofrimento, da angústia e da alegria dos homens de rosto expressivos postos como solicitação originária à inteligência filosófica.

REFERÊNCIAS.

LEVINAS, Emannuel. **Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Entre nós. Ensaio sobre a Alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Ética e infinito.** Lisboa: Edições 70. 1982.

SOUZA, R, Timm. **Sujeito, ética e História.** Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

USO e SIGNIFICAÇÃO: A *compreensão* de uma palavra na pragmática wittgensteiniana da linguagem

*Gerson F. de Arruda Júnior**

Introdução

Um dos temas da linguagem que ocupa boa parte da análise de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* é o problema da *compreensão* de uma palavra. Sua tese principal é a de que o ponto de vista segundo o qual o significado de uma palavra lhe é concedido pelo *uso* linguístico que se faz dessa palavra em diferentes circunstâncias acarreta uma urgente e necessária reformulação da maneira como entendemos o modo pelo qual nós *compreendemos* as palavras.

A argumentação apresentada por Wittgenstein ao discorrer sobre esse problema está estruturada em dois importantes momentos: um momento destrutivo/negativo, que consiste numa análise minuciosa de alguns candidatos mentalistas à função de compreensão[1], mostrando que

* Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e professor de filosofia na UNICAP e na FATIN.

[1] Cf. WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosófica**. Trad. de Marcos G. Montagnoli. 4. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005, §§ 138 – 155. Doravante, as citações dos textos das *Investigações Filosóficas* serão feitas pela indicação *IF*, seguida do(s) parágrafo(s) correspondente(s).

nenhum desses candidatos (imagens[2], estados[3] ou mesmo processos[4] mentais) são necessários e/ou suficientes para que a compreensão ocorra; e outro momento construtivo/positivo, em que, considerando os fundamentos pragmáticos da linguagem, Wittgenstein propõe a perspectiva adequada (segundo ele) para se solucionar as dificuldades conceptuais aqui envolvidas[5].

Diante disso, a questão que imediatamente se impõe é: sem considerarmos o pano de fundo mental através do qual se supunha que o significado das palavras era estabelecido, o que é que se passa, agora, quando *compreendemos* uma palavra? Formulada em outras palavras, e utilizando o vocabulário do § 138 das *Investigações*, a pergunta que se coloca é a seguinte: se o que concede significado ao signo linguístico é o seu *uso*, o que de fato ocorre quando *compreendemos* o significado de uma palavra, quando a ouvimos ou quando a proferimos? Expor as críticas wittgensteininanas às respostas mentalistas dadas ao problema da compreensão de uma palavra e aprensentar a sua alternativa pragmática é o objetivo deste texto.

1. Análise minunciosa de alguns candidatos mentalistas à função de compreensão de uma palavra

1.1 A compreensão como sendo uma imagem mental

O primeiro dos fenômenos mentalistas candidatos à função da compreensão examinado por Wittgenstein, que por sinal é o mais difundido entre eles, é o da imagem mental, e a questão mais importante que se coloca em volta

[2] Cf., especificamente, *IF*, §§ 139 – 142.

[3] Cf., nomeadamente, *IF*, §§ 146 – 150.

[4] Cf., sobretudo, *IF*, §§ 151 – 153.

[5] Cf. *IF*, §§ 154 – 184.

dessa ideia não é a de saber se a compreensão é algo como uma imagem ou se ela pode ser uma imagem, mas é a de saber se, sendo uma tal imagem mental, a mesma é compatível com todos os diversos empregos da palavra de cujo significado ela é imagem.

No *Livro Azul*, uma crítica fatal contra a ideia da imagem mental já havia sido deflagrada por Wittgenstein. O contexto dessa discussão é o de que tal imagem não é necessária para a significação das palavras, e o argumento é o seguinte. Se considerarmos a ordem: "*Imagine* uma mancha vermelha", não podemos pensar que antes de lhe obedecer imaginamos uma mancha vermelha que nos sirva de padrão para a mancha vermelha que nos foi ordenado imaginar. A imagem mental, aqui, não é necessária à significação e, sendo assim, conclui Wittgenstein, por que ela o seria nos demais casos?[6].

No caso das *Investigações*, para mostrar o fracasso de se recorrer a uma imagem mental para dar contas do processo de compreensão de uma palavra, Wittgenstein procede com a análise do *uso* que comumente fazemos do termo «cubo». Seguindo os pressupostos da ideia sob análise, ele supõe que quando alguém ouve essa palavra, "paira-lhe na mente uma imagem" (talvez um desenho de um cubo), e que esta, por sua vez, determina todos os *usos* possíveis deste termo e nos permite compreender todas as suas aplicações, ao ponto de que se lhe mostrássemos um prisma triangular e afirmássemos que era um cubo, imediatamente nos diria, pelo fato de a sua imagem visual não se "encaixar" com a sua imagem mental, que estamos empregando a palavra «cubo» incorrectamente.

Contra isso, porém, Wittgenstein apresenta um contra-exemplo bastante convincente. Dirá ele que é completamente possível delinear um determinado *método de*

[6] WITTGENSTEIN, L. **O livro azul**. Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 28.

projecção por meio do qual seja possível traçar uma representação (imagem) de um prisma triangular que perfeitamente se "encaixe" naquilo que chamamos "imagem do cubo". Desse modo, a imagem que "paira no espírito" é aplicável a ambas as figuras geométricas e, com isso, se o pressuposto de que os *usos* do termo «cubo» são estabelecidos pela sua imagem mental, e esta também corresponde a prismas triangulares, então não há nada de incorrecto em empregarmos a palavra «cubo» para também designar tais figuras. É por isso, como conclui Wittgenstein, que a "imagem do cubo" apenas insinua *um* determinado *uso* da palavra, mas não nos *obriga*, em hipótese alguma, a usar este ou aquele *método de projecção*, e é exactamente por apenas *sugerir* um deles que não se pode dizer de tal método sugerido que ele é *o* método correcto só porque aparece associado a essa figura.

A imagem projectada "poderia ser empregada também de outro modo", uma vez que "é possível chamar um outro processo de 'emprego da imagem do cubo'" e, porque pode ser projectada de várias maneiras, a posse de uma imagem mental não é suficiente para garantir a compreensão da palavra supostamente representada na imagem.

Que podemos ter em casos diferentes a mesma imagem mental produzida por uma palavra, e, no entanto, os *usos* que dela fazemos serem bastante diferentes (e, portanto, possuírem significados distintos), é o que essencialmente o contra-exemplo wittgensteiniano quis mostrar. Todavia, diante destas considerações uma possível objecção poderá ser levantada pelos proponentes da concepção de que a compreensão de uma palavra pode ser dada por meio da imagem mental.

Trata-se, na verdade, de uma versão mais sofisticada da ideia anteriormente apresentada, e consiste na tentativa de argumentar que os diversos *usos* de uma palavra são determinados não apenas pela imagem mental mas também

pelo próprio *método de projecção* que torna essa imagem numa tal imagem. Desse modo, a compreensão da palavra «cubo», por exemplo, estaria associada não só à imagem gerada por essa palavra, mas também a uma representação mental das linhas de projecção que tornam essa imagem na imagem de um cubo.

Este esforço para reformular a ideia já apresentada por meio da introdução de um esquema projetivo em nada altera, todavia, a incapacidade de tal tese de dar contas do que de fato é a compreensão de uma palavra, pois, a tentativa de acrescentar a representação mental do *método de projecção* à imagem mental por ele produzida não elimina a hipótese de que o esquema constituído pelas linhas de projecção associadas a tal método seja interpretado de modo diferente daquele que caracteriza a interpretação dada pelos defensores dessa ideia: pode-se imaginar diferentes empregos desse esquema[7].

1.2 A compreensão como sendo um estado mental

Após reconhecer a incapacidade da tese da imagem mental em dar contas do processo de compreensão de uma palavra, Wittgenstein passa a analisar a concepção segundo a qual a compreensão é considerada como um *estado mental*. Assim concebida, "a compreensão mesma é um estado *do qual* emerge o correcto emprego"[8] das palavras, e, nesse interim, a questão que de fato importa saber é a de se o emprego correcto de determinadas expressões linguísticas se justifica através da ideia de que isso ocorre porque existe um estado prévio de compreensão, a partir da qual procederia todo o emprego correcto dessas expressões. Entretanto, em seu exame, Wittgenstein imediatamente levanta uma

[7] Cf. *IF*, § 141.

[8] *IF*, § 146.

objecção que porá em xeque a ideia central de todo o arcabouço teórico desta tese.

Trata-se da constatação de que um estado mental dificilmente poderá ser igualado ao que se passa no caso da compreensão. Segundo Wittgenstein, damos o nome de estados mentais aos fenômenos do nosso aparelho psíquico[9] que, dentre outras coisas, são caracterizados como sendo algo que ocorre durante um determinado espaço de tempo, que pode ser interrompido por outros estados mentais, que podem também aumentar ou diminuir a sua intensidade, etc. A aflição, o nervosismo, e as dores[10] são exemplos de tais fenômenos e, por isso, deles podemos, com propriedade e um mínimo de rigor, dizer que têm um começo, que sofrem uma interrupção (curta ou longa), e até mesmo que têm um fim. Contudo, acerca da compreensão não se pode dizer absolutamente nada semelhante.

Se, por um lado, é inteiramente apropriado afirmarmos, por exemplo, que alguém "desde ontem está sentindo dores, ininterruptamente"; por outro, é patentemente absurdo dizer que alguém "compreende uma dada palavra desde ontem, ininterruptamente"[11]. Igualmente inconcebível seria perguntar a um aprendiz do jogo de dominó se a sua compreensão de como se joga este jogo foi interrompida num dado momento *x* e depois retornou, ou perguntar a um jogador experimentado no xadrez (isto é, alguém que compreendeu como se joga tal jogo) se ele compreende o jogar xadrez de forma ininterrupta ou apenas

[9] Esses estados do aparelho psíquico são considerados por Wittgenstein como *disposições* (Cf. *IF*, § 149). Por isso, alguns autores ao tratarem dessa questão, classificam-na de *disposicionalismo* (Cf. THORNTON, Tim. **Wittgenstein:** sobre a linguagem e pensamento. Trad. de Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 65 – 71).

[10] Os exemplos são de Wittgenstein (Cf. *IF*, § 150, nota).

[11] *IF*, § 150, nota, parte (a).

quando faz um lance no jogo. De fato, nenhuma das questões acima faz qualquer sentido, se referida à compreensão. Acerca de estados mentais, portanto, é pertinente fazermos perguntas desse gênero, mas no que diz respeito à compreensão, não.

1.3 A compreensão como sendo um processo mental

Por fim, ainda pode-se pensar na possibilidade de conceber a compreensão como sendo ela mesma um *processo mental*. Tal tese é examinada por Wittgenstein que, recorrendo à matemática, exemplifica os variados processos mentais que podem acontecer quando dizemos que compreendemos algo. O exemplo escolhido para proceder a essa análise é o de uma fórmula matemática que regula e conduz uma determinada sucessão numérica, como na seguinte situação: *A* anota uma série de números, e *B* observa-a no intuito de encontrar a lei que rege a sequência da série; ao encontrá-la, *B* compreende a sequência, e afirma que é capaz de continuar a série. Independente do grau de dificuldades aritméticas que norteie a construção da referida sucessão, o cerne da questão aqui posta é o de saber o que ocorre de fato quando *B* diz que "é capaz de continuar a série", ou seja: o que acontece quando ele a compreende?

Para Wittgenstein, ao dizer que é "capaz de continuar a série", diversas coisas podem ter acontecido a *B*: (1) ou ele "experimenta diferentes fórmulas algébricas", e uma delas correspondeu à sequência; (2) ou ele "não pensa em fórmula alguma", mas, ao observar "com um certo sentimento de tensão" o modo como *A* escreve os números, consegue continuar a sequência, mesmo que "flutue em sua cabeça toda a sorte de pensamentos vagos"; (3) ou ele já conhece a série numérica anotada por *A* e, por isso, é capaz de continuá-la; (4) ou não diz nada, e simplesmente continua a série, tendo, talvez, uma *sensação* de que "isto é fácil!", etc.

Todavia, em cada um dessas coisas poderemos encontrar um conjunto de processos mentais distintos, e essas ocorrências mentais podem ou não estar associadas à compreensão. Um exemplo claro daquelas situações em que temos uma ocorrência mental associada a um fenômeno de compreensão é o da sensação ressaltada no ponto (4) acima, que, dentre outras coisas, pode ser *exteriorizada* por uma leve e rápida inspiração do ar, como num susto repentino. Porém, nem todas as vezes que tal sensação (bem como a sua exteriorização) ocorre, dá-se o fenômeno da compreensão e, por isso, conclui Wittgenstein, tais processos mentais não constituem a compreensão, mas são apenas *concomitantes* a ela[12].

Concebidos dessa maneira, o que a análise dessa família de fenômenos mentais revelou foi que a compreensão não pode ser reduzida a qualquer um deles – seja o processo, evento, ou estado, mental. "A compreensão não é um processo psíquico"[13] e, sendo assim, nenhum desses típicos fenômenos existente nas teorias mentalistas da significação é suficiente ou mesmo necessário para que ela ocorra. Não é suficiente porque a existência do fenômeno não garante a compreensão; e não é necessário porque nenhum deles lhe é essencial.

Afirmar isso, porém, não significa negar que a compreensão possa ser acompanhada por alguns processos característicos, sejam eles psíquicos ou mesmo físicos. O que se nega é a suposta ideia de que a compreensão possa consistir em qualquer um desses processos observados no

---

[12] Cf. *IF*, § 152. Para uma exposição mais detalhada sobre a compreensão como um processo mental, Cf. MARCONI, Diego. Is understanding a mental process?. *In*: HALLER, Rudolf; BRANDL, Johannes (Eds.). **Wittgenstein – towards a re-evaluation**. Proceedings of the 14th International Wittgenstein- symposium. Kirchberg am Wechsel, 1989, p. 86 – 93. Vol. II.

[13] *IF*, § 154.

decorrer de casos em que ela ocorre, isto é, o que quer que seja que se passe em nossa mente quando compreendemos uma palavra não constitui, de modo algum, a compreensão dessa palavra.

2. A compreensão de uma palavra vista do ponto de vista pragmático

Ao acompanharmos (e compreendermos) este inventário dos fenômenos mentais candidatos à função de compreensão proposto por Wittgenstein, concluiremos, com ele, que é somente abandonando os pressupostos teóricos existentes nas teorias mentalistas do significado que podemos considerar de modo correcto a pergunta pela compreensão. Ou seja: é só quando reconhecemos que o *uso* da palavra "compreensão" não é um uso denotativo de qualquer uma dessas propostas, nas quais somos obrigados a encontrar uma referência no plano mental (seja um processo, um evento, ou um estado) ou mesmo físico, que teremos condições de responder, de maneira satisfatória, à questão inicialmente colocada.

A rejeição do paradigma teórico cognitivista abre-nos, portanto, um caminho para enfrentarmos o problema da compreensão da perspectiva adequada, isto é, de um ponto de vista que considere os aspectos pragmáticos da linguagem. Sob esse ângulo, as respostas dadas às questões aqui levantadas repousam sobre a gramática da palavra «compreender» e, sendo assim, é nos *usos* que fazemos do termo «compreender» (e de seu substantivo cognato) que assenta a solução para o problema da compreensão.

Por causa do carácter pragmático que acompanha os *usos* que fazemos dessa palavra, a sua compreensão seria, considerada desse ponto de vista, o "dominar uma técnica"[14], ou seja, consistiria na aquisição de uma

[14] *IF*, § 150.

capacidade para *agir* de determinado modo, isto é, para *usar* regular e correctamente as palavras nas circunstâncias em que as mesmas podem ser *usadas*. É por isso que, assim considerada, a gramática da palavra «compreender» está em "estreito parentesco" com a gramática das palavras «saber», «conhecer», «ser capaz de», pois, *compreender* uma palavra é *conhecer* como ela é *usada*; é *ser capaz* de *usá*-la[15]; e é desses *usos* que as mais variadas ações humanas decorrem.

Posto isto, são os *empregos* regulares e correctos de uma palavra que mostram que ela foi de fato compreendida, e não a ocorrência de um acontecimento mental, indevidamente chamado de compreensão, o qual supostamente seria o responsável pela origem desses *usos* correctos. Assim, aquilo que nos dá o direito de dizermos que alguém compreendeu algo são, pois, as *circunstâncias* debaixo das quais esse alguém *usa* corretamente as palavras, e *age* de acordo com esses *usos*, ou seja, os *critérios* válidos para decidir quando, de fato, ocorrem casos de compreensão de uma palavra não são dados por quaisquer que sejam as ocorrências mentais, mas pelas circunstâncias de seus *usos* corretos.

2.1 Reflexão sobre a *gramática* do «Ler»: um exemplo

A natureza da compreensão é-nos, portanto, revelada pelos *critérios* de *uso* da palavra "compreensão". A fim de mostrar o quão *circunstanciais* são esses *critérios*, Wittgenstein, julgando tornar o assunto mais claro (e também aprofundando-o), empreende uma reflexão acerca da palavra «ler», e propõe uma detalhada análise fenomenológica daquilo que comumente chamamos de *ler*. Não se trata, evidentemente, de uma apresentação do "papel

[15] Cf. Cf. WITTGENSTEIN, L. **Gramática filosófica**. Trad. de Luís Carlos Borges, e rev. de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Loyola, 2003. §§ 47, 50.

que essa palavra desempenha em nossa vida" (o que, aliás, seria difícil de apresentar, mesmo em traços rudimentares), mas trata-se, antes, de um exame do *uso* desta palavra que, por ser-nos "muito bem conhecido em nossa vida habitual", sem dúvida facilitará o reconhecimento dos aspectos desses *usos* para os quais ele tenciona chamar a nossa atenção.

Quando falamos da actividade de «ler» é natural incluirmos a compreensão do que está sendo lido. Todavia, o *uso* que Wittgenstein faz dessa palavra em sua análise não inclui "a compreensão do sentido do que se lê", mas o ato de ler é considerado por ele apenas como "uma actividade de transformar o que está escrito e impresso em som, de escrever um ditado, copiar algo impresso, de tocar lendo partitura, e coisas do género"[16]. Embora o *uso* da palavra «ler» aqui indicado também nos seja comum e possa até ser exemplificado com os casos em que transformamos alguém em uma "máquina de leitura" (por exemplo, quando pedimos para uma criança ler palavras que não conhece), o que realmente interessa ao autor das *PU* é, de fato, os *critérios* utilizados para dizer que alguém *leu* algo. Várias são as situações apresentadas por ele para mostrar que diferentes circunstâncias geram diferentes critérios para se dizer que alguém leu algo. Dentre elas, destacam-se as seguintes:

(1) O caso de um leitor que aprendeu a ler através de um processo de ensino e que agora lê livros, cartas, jornais, etc.[17];

(2) O caso de um aprendiz que, para mostrar que sabe ler: (a) soletra as palavras, com certo esforço; (b) algumas vezes adivinha as palavras; e outras (c) decora um texto e finge estar lendo (ao recitá-lo), mas que, ao ser

[16] *IF*, § 156.

[17] Cf. *IF*, § 156.

avaliado, o professor diz-lhe que ele não leu, mas apenas fingiu ler[18];

(3) O caso em que seres humanos ou outros seres são treinados para serem usados como "máquina de leitura", ou seja, como um mecanismo de conversão de sinais gráficos em sons[19];

(4) E o caso em que o ato de ler consiste em reproduzir um modelo por meio da derivação[20]. A ideia envolvida nesse "caso nítido de leitura" seria a de ensinar as "regras do alfabeto" para que, quando diante de um texto (*modelo*) escrito nesse alfabeto, o aluno *derive* os sons das palavras a partir dos signos escritos, de acordo com as regras que recebeu. Supõe-se aqui que exista um qualquer mecanismo (mental ou não) experienciado pelo aluno e que o possibilita fazer tais derivações.

Se examinarmos cuidadosamente cada um desses casos (e os compararmos), verificaremos que pouco há de comum entre eles e que, por isso, não há como dizer que temos critérios unívocos para o *uso* da palavra «ler». No primeiro, poder-se-ia admitir que são critérios para dizer que ocorreu ao leitor a actividade de leitura quando ele *leu*, por exemplo, um jornal: (a) o fato de ele, ao deslizar os olhos sobre um texto, pronunciar as palavras ao compreender a sua forma impressa; ou (b) o fato de ele, sem ter pronunciado as palavras de uma determinada frase, ser capaz de reproduzi-las depois, de maneira literal ou aproximada. Já no caso do aprendiz, se perguntássemos em que consiste o seu *ler*, estaríamos inclinados a dizer que ler é uma "actividade

[18] Cf. *IF*, § 156.

[19] Cf. *IF*, § 157.

[20] Cf. *IF*, § 162.

mental consciente particular", e que por isso mesmo apenas o aluno sabe se realmente leu, ou se simplesmente fingiu ler, dizendo as palavras de cor[21]. Tais critérios nos seriam, por assim dizer, ocultos. E, se, seguindo a orientação de Wittgenstein comparássemos as duas situações acima descritas, concordaríamos com ele que não há qualquer impossibilidade de, no que diz respeito à leitura de uma palavra particular, poder ter-se passado na mente do leitor (que realmente a lê), o mesmo que se passou na mente do aprendiz (que apenas fingiu ler a palavra). Se isso for o caso, estamos utilizando o termo «ler» de modos diferentes (quando falamos do leitor, por um lado, e quando falamos do aprendiz, por outro) e, por isso mesmo, o que, num caso, chamamos «ler», não poderá receber, no outro, esse nome.

Aqui devemos ser extremamente cautelosos, pois, diante destes dois casos, somos aliciados a pensar que não pode ocorrer a mesma coisa nas mentes do leitor treinado e na do principiante quando eles proferem uma palavra qualquer diante de um texto impresso. Tentaríamos justificar tal ideia dizendo que, se não houvesse diferença entre os conteúdos conscientes de suas mentes, por certo, haveria nos conteúdos inconscientes, ou mesmo no cérebro. Somos, portanto, seduzidos a dizer que estamos diante de dois mecanismos diferentes, cujo funcionamento não podemos verificar, e o que neles acontece constitui o critério para decidir e separar "ler" de "não-ler". Conquanto não se conheçam quaisquer mecanismos desse tipo, tal ideia significa, no fim das contas, admitir os atos mentais conscientes como o único critério real que permite fazer a distinção entre a actividade de leitura e a inexistência de leitura, pois, não há qualquer dúvida de que um homem sabe sempre se está a ler ou a fingir ler. Nesse caso, "ele leu" descreve uma actividade mental e, sendo assim, o ato de ler não tem nenhuma relação necessária nem com o que ele diz,

[21] Cf. *IF*, § 156.

nem com qualquer acção ou manifestação comportamental. Mas isso, obviamente, não é o caso.

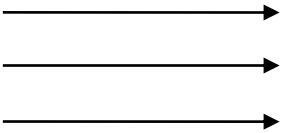
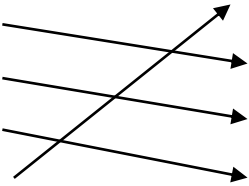
No caso (3), caso em que seres humanos ou outros seres fossem treinados para serem usados como "máquina de leitura", o ato de ler consistiria simplesmente em fazer conversões de letras escritas em sons, e, portanto, o critério para se dizer que tal ato teria ocorrido, seria o dito, ou seja, a conversão correcta dos sinais escritos em sinais sonoros. A pretensão de Wittgenstein em considerar certos seres como "máquina de leitura" foi a de apenas dizer que eles reagem de um determinado modo à visão de sinais escritos. E, no caso da "máquina de leitura viva", «ler» significaria reagir aos sinais escritos desta e daquela maneira, ou seja, o ato de ler estaria directamente relacionado com o modo como as pessoas *agem* diante de textos impressos. Isso faria com que esse conceito fosse completamente independente de quaisquer mecanismos, fossem eles psíquicos ou não, conhecidos ou não. Assim, a mudança ocorrida quando o aprendiz começou a ler teria sido uma mudança no modo de reagir aos sinais escritos e, sendo assim, a diferença entre alguém que sabe ler e alguém que não sabe seria, portanto, uma diferença de comportamento. É importante destacar que a diferença não é somente de comportamento, mas também de circunstâncias, e isso explica a possibilidade de se dizer, por exemplo, "eu li", e estar enganado. O engano não terá nada a ver com a ocorrência de supostas actividade mentais, mas com o comportamento: alguém que está drogado pode ter a sensação de estar lendo sem estar de fato lendo, ou alguém pode ler sem ter a sensação de estar lendo.

Por fim, se, como em (4), considerarmos o caso de ler como uma derivação, caso em que parece que consultamos algum tipo de tabela mental que nos auxilia na derivação, o critério de leitura seria o de pronunciar cada letra conforme ela foi ensinada.

Com esses exemplos, Wittgenstein revela-nos o verdadeiro objetivo da sua reflexão sobre a gramática da

palavra «ler», a saber: o de demonstrar que, porque o ato de ler ocorre nas mais variadas situações e circunstâncias, os *critérios* para se decidir quando é que a actividade de leitura acontece são os mais diversos, a ponto de não podermos encontrar uma definição geral ou mesmo uma referência mental que nos permita caracterizar, com um mínimo de rigor, em que consiste o ato de ler. E, para deixar ainda mais claro a ineficácia de se procurar *critérios unívocos* que determinem inequivocamente os *usos* da palavra «ler» e evidenciar a inutilidade dessa busca, Wittgenstein recorre à noção de *derivar*, já empregue no ponto 4 acima, e empreende uma análise da gramática desse termo, mais especificamente o caso em que a derivação é modificada.

O exame procede do seguinte modo. De posse de uma tabela com duas colunas (na primeira, estão letras de imprensa; na segunda, seus correspondentes em cursivo), ao invés de ler o texto em voz alta, o aluno deve copiá-lo, derivando o cursivo a partir do impresso, conforme a tabela. Contudo, e aqui reside a essência do argumento de Wittgenstein ao apresentar esse exemplo, o conteúdo da tabela é apenas um sinal que pode ser interpretado pelo aluno de várias formas e maneiras. Ele tanto poderia (como normalmente esperamos) associar cada letra da coluna da direita a uma letra da coluna da esquerda, seguindo um esquema regido por linhas horizontais, como no esquema 1 abaixo; como poderia, ao invés disso, transcrever um A em um b, um B em um c, um C em um d, etc., seguindo o esquema 2 abaixo; como ainda poderia não permanecer numa única espécie de transcrição, mudando-a ao longo de sua derivação, por exemplo, se transcreveu A em um a, então o próximo será em um b, o próximo em um c, e assim por diante.

Esquema 1	Esquema 2
	

Porque há vários e diferentes cursos possíveis daquilo que dizemos ser "consultar a tabela", e cada um deles estabelece um modo diferente de derivação, a cada um desses casos chamaríamos "derivação a partir da tabela". Sendo assim, a tabela não determina de maneira absoluta o que é derivar as letras cursivas das impressas. Todavia, afirmar isso não significa dizer que não haja limites entre esses procedimentos por meio de regras e procedimentos sem quaisquer regras, nem que a palavra «derivar» não tenha qualquer significado. O que se está negando aqui é a tentativa de encontrar algo comum a todos os casos de derivação, de achar aquilo que seria a essência da «derivação». Não existe qualquer essência da derivação escondida por detrás das exteriorizações dos casos aqui enumerados e, por isso, uma vez depuradas todas as partes inessenciais dessas formas externas de derivação, nada mais encontramos. Ao pretender encontrar a essência da derivação, agimos como se, para encontrar a verdadeira alcachofra, tirássemos todas as suas folhas[22].

Cada uma dessas *exteriorizações* constitui um caso da *família de casos* de derivação, e a palavra «derivação» é aplicável a todos os casos que pertencem a essa família. De modo semelhante, *usamos* a palavra «ler». Os conceitos de «derivar»,

[22] Cf. *IF*, § 164.

«ser orientado por», «ler», «consultar uma tabela» são, segundo Wittgenstein, conceitos empregados com base em «semelhanças de família». Nesses casos, não temos, de forma alguma, critérios inequívocos para o *uso* de tais termos. *Usamos*, portanto, a palavra «ler» para uma *família de casos* em que tal ato ocorre e, porque os casos pertencentes à família de casos de «ler» podem ocorrer em diversas situações, os que ocorrem em diferentes circunstâncias terão diferentes critérios para se dizer que alguém leu.

Todavia, apesar de os critérios que decidem se alguém está a ler algo ou não são, em contextos e circunstâncias diferentes, critérios diferentes, é importante destacarmos que eles estão sempre relacionados com aquilo que esse alguém *faz,* ou seja, eles têm sempre a ver com a maneira como a pessoa *age*, e com as circunstâncias nas quais ela age. Sendo assim, é evidente que os critérios acima mencionados nada têm a ver com quaisquer acontecimentos, processos ou eventos mentais que possam ocorrer nessas pessoas. E, mesmo se estes forem experimentados por quem de fato lê algo, porque os fenômenos mentais não são nem necessários nem suficientes para se possuir a capacidade de ler, nenhum deles seria relevante para essa questão. Nem mesmo as sensações podem ser critérios para se dizer que alguém leu ou não, pois, se dessemos a alguém que sabe ler um texto para ele ler que nunca viu antes, e ele lesse para nós com a sensação de que está lendo algo decorado, não diríamos que ele não lê[23].

«Ler» um texto, como «compreender» uma palavra, é dominar uma determinada técnica, é adquirir certas habilidades por meio de um *treino* especializado e, por isso, só se justifica no sucesso manifestável e repetido de comportamentos regulares.

[23] Cf. *IF*, § 160.

Referências

MARCONI, Diego. Is understanding a mental process?. *In*: HALLER, Rudolf; BRANDL, Johannes (Eds.). **Wittgenstein – towards a re-evaluation**. Proceedings of the 14th International Wittgenstein-symposium. Kirchberg am Wechsel, 1989, p. 86 – 93. Vol. II.

THORNTON, Tim. **Wittgenstein:** sobre a linguagem e pensamento. Trad. de Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WITTGENSTEIN, L. **Gramática filosófica**. Trad. de Luís Carlos Borges, e rev. de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Loyola, 2003. §§ 47, 50.

_____. **Investigações filosófica**. Trad. de Marcos G. Montagnoli. 4. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **O livro azul**. Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992.

Gaston Bachelard e o Primado Teórico do Erro

Stéfano Gonçalves Régis Toscano[*]
Danilo José Viana da Silva[*]

Introdução

Este artigo corresponde a uma exposição da relevância do primado teórico do erro e de alguns de seus desdobramentos na filosofia e na história das ciências desenvolvidas por Bachelard. Pensando a verdade científica como uma ilusão bem fundamentada, o progresso do conhecimento científico se efetiva sempre como uma incansável reforma de uma ilusão.

É nesse sentido que a história das ciências desenvolvida por Bachelard pode ser vista como o resultado de um esforço para demonstrar o quanto a continuação do progresso científico se deu e ocorre como uma constante ruptura com temas e problemáticas hoje vistos como primitivos e vulgares, mas que tiveram o seu período de reinado. A recusa de aceitar a simplista oposição entre continuidade e ruptura corresponde a um ponto fundamental da filosofia da história das ciências desenvolvida por Bachelard. A verdade científica, neste caso, corresponde a uma soma de erros retificados. E o trabalho da crítica realizado tanto pelos envolvidos na cidadela científica quanto pela vigilância epistemológica realizada pelo cientista contra si, contra suas pré-noções, etc, reforça o argumento de que é só com o empenho constante dos

[*] Doutor em Direito pelo PPGD/UFPE. Professor de filosofia do direito da UNICAp.

[*] Doutorando e Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pelo PPGD/ UFPE.

trabalhadores da prova que a verdade científica como um devaneio retificado pode ser reconhecida como um progresso. No intuito de melhor discutir as repercussões dessas ideias, tentou-se expor o quanto esse processo de retificação constante como característica fundamental do trabalho científico foi importante para a elaboração da sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu, na medida em que tal processo contribuiu para o trabalho de construção do objeto contra as abdicações do empirismo vulgar. De tal modo, este estudo pretende inserir-se nos domínios dos debates epistemológicos.

Sobre o primado teórico do erro

Diferentemente de todo um legado da filosofia racionalista, Bachelard não pensa o erro como uma catástrofe, para ele o erro pode ser definido como um elemento constitutivo do conhecimento científico. A epistemologia bachelardiana constrói uma nova maneira de pensar e de lidar com os erros. Apesar de Bachelard ter definido a si mesmo como um racionalista, é possível definí-lo como precursor de um novo tipo de racionalismo: trata-se , já que se pretende trabalhar neste texto o problema do primado teórico do erro, de um racionalismo que afirma não verdades primeiras, mas erros primeiros, quer dizer, que no desenvolvimento, ou melhor, na história do desenvolvimento de qualquer noção científica podemos encontrar um constante processo de retificação, uma verdadeira história de erros e devaneios que perpassaram e que perpassam o conhecimento científico. Tal como ele mesmo lembra: "*pensamos que existe sempre um erro a corrigir a propósito de qualquer noção científica*"[1].

[1] BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não:** o novo espírito científico. Trad. Joaquim José Moura Ramos. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 14

E para exemplificar e dar consistência a esta tese, para mostrar o quanto o erro faz parte do conhecimento científico, deve-se remeter ao que o filósofo francês destacou na história epistemológica do eletrismo, nas concepções de massa, de eletricidade e de átomo. É preciso inicialmente lembrar contudo, que a noção de *primado teórico do erro* é relacional (o fato de estarmos tratando do primado teórico do erro não deve ser interpretado como se tal primado fosse uma entidade irrelacional, ao revés, ele é altamente relacional) na epistemologia de Bachelard. Tal primado se relaciona de maneira muito destacada com a noção de *Razão polêmica*, importante por sua vez para se compreender que a crítica é a própria essência do conhecimento científico, segundo Bachelard.

Assim, o primado teórico do erro afirma que a verdade científica jamais adquire o seu pleno sentido sem chegar ao termo de uma polêmica na cidadela científica. "*Não poderia haver uma verdade primeira. Apenas erros primeiros*"[2] erros constituem o fundo da própria verdade científica. Neste caso, a crítica, a polêmica no interior da *cidade científica é* algo crucial: trata-se da razão polêmica. E quanto ao que Bachelard afirma em sua epistemologia, Canguilhem lembra que:

> A malevolência crítica não é uma penosa necessidade da qual o cientista pudesse desejar ver-se dispensado porque ela não é uma consequência da ciência, mas sua essência. A ruptura com o passado dos conceitos, a polêmica, a dialética, é tudo o que encontramos no termo da análise dos meios do saber.[3]

---

[2] BACHELARD, Gaston. Idéalisme discursif, in.: Richerches philosophiques. 1934-1935. p. 22

[3] CANGUILHEM, Georges. **Sur une épistémologie concordataire.** In.: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de Sociólogo:** metodologia da

E para mostrar, ou melhor, multiplicar os exemplos de como a razão polêmica é um elemento essencial do conhecimento científico, Bachelard irá lançar mão, por exemplo, da história do átomo: "*O esquema do átomo proposto por Bohr, um quarto de séculos atrás, agiu nesse sentido como uma imagem correta, mas não resta mais nada*"[4].

Neste caso, ao invés de se pensar em uma rígida oposição entre verdade e devaneio, Bachelard convida-nos a pensar o quanto a própria verdade científica tem como fundamento o próprio devaneio que sempre reaparece como um fênix das cinzas, como o próprio fogo. No caso da história epistemológica do eletrismo, Bachelard mostra o quanto o conhecimento dos fenômenos elétricos estava substancialmente pautado no espírito pré-científico:

> Durante o desenvolvimento científico ver-se-á, sem dúvida, uma utilização comercial de algumas descobertas. Mas essa utilização agora é insignificante. Os *demonstradores* dos raios-X que há trinta anos se apresentaram aos diretores da escola para oferecer um pouco de novidade no ensino já não faziam fortunas imperiais. Parece terem desaparecido inteiramente hoje. Pelo menos nas ciências físicas, um abismo separa o charlatão do cientista.[5]

Os erros primeiros, acentuadamente baseados no emprego do realismo ingênuo que chega até mesmo (como lembra Bachelard por meio de um exemplo da preguiça intelectual impulsionada pelo emprego do realismo e do empirismo isolados) a "*chamar um fato de fato*"[6] sem ressentir-

pesquisa na sociologia. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 104.

[4] BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não.** p. 139

[5] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 39

[6] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 37

se da necessidade de construção, onde a vigilância epistemológica viesse ou pudesse atuar. Primeiros erros que são também expostos e exemplificados quando Bachelard descreve a história da noção de *massa*: alguns progressos impulsionados por Newton (progressos estes que foram, em alguns aspectos importantes, retificados pela teoria da relatividade de Einstein, para quem a massa não pode mais ser considerada como absoluta, mas como uma noção relativa a velocidade de um objeto) hoje são vistos - como devaneios, mas que tiveram seu período de reinado e glória no trono da veracidade científica, ou seja, eram vistos como verdades apodíticas.

O racionalismo newtoniano dominou a Física matemática do século XIX. Porém, com o desenvolvimento da teoria da relatividade por Einstein, descobre-se que:

> [...] a massa, outrora definida como independente da velocidade, como absoluta no tempo e no espaço, como base de um sistema de unidades absolutas, é uma função complicada da velocidade. A massa de um objeto é pois relativa ao deslocamento desse objeto.[7]

Mas isso não quer dizer que "chegamos" ao "suprassumo" da verdade científica. Há uma multiplicidade de exemplos que dão consistência ao *primado teórico do erro* e a *razão polêmica* como elementos constitutivos do conhecimento científico. E tais exemplos são dados por Bachelard.

Afirmar que a razão polêmica é altamente relacionada com o primado teórico do erro é dizer que o conhecimento científico progride por retificações, pela integração das críticas que destroem as imagens existentes e algumas vezes reinantes no momento em que a ciência ainda engatinha, é também lembrar que o trabalho da crítica é indispensável

[7] BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não.** p. 18

para não se cair nas armadilhas da *razão arquitetônica*, a qual estabelece conciliações falsas entre sínteses tradicionais possibilitando a construção da história do conhecimento científico como "a" história de aglomeração. Algo bastante parecido com o primado escolástico da conciliação dos contrários.

A verdade como uma ilusão bem fundamentada e uma breve incursão histórica

Nessa fase da discussão, é contrariamente à leitura propagada pelo ritual de embalsamamento escolástico que tende mais a classificar e dividir as supostas "fases" (de um pensador cujas ideias pudessem ser supostamente divididas em uma fase diurna ou epistemológica e outra fase noturna ou poética) que se pretende aqui estabelecer uma oposição, logo, deve-se levar em conta o quanto as noções fundamentais das obras de Bachelard foram produzidas para a prática científica, e, por conseguinte, uma obra como a Psicanálise do Fogo pode ser considerada como uma espécie de psicanálise do conhecimento científico (assim como fizeram sociólogos como Bourdieu e Passeron, por exemplo, influenciados por Bachelard) como um instrumento, portanto, que permite ter uma maior consciência acerca do processo de produção da verdade científica e do que está nele implicado

Para Bachelard, o devaneio, assim como o fogo, jamais pode ser totalmente eliminado, ele está potencialmente vivo em várias dimensões. É com a ciência de que o devaneio não cessa de afirmar sua força com um vigor comparável ao de uma labareda de fogo, que a pesquisa científica pode maximizar a vigilância epistemológica, "essa vigilância

malévola"[8], como ele a chama, contra as causas mais imperceptíveis do próprio devaneio.

A verdade científica, para Bachelard, corresponde a uma incessante "reforma de uma ilusão"[9], ou seja, a verdade cientifica pode ser pensada como uma ilusão bem fundamentada. A psicanálise do fogo além de corresponder a um importante instrumento que permite compreender a potência criativa e incontrolável do devaneio (mais especificamente nas pesquisas sobre o fogo) também envida a produção e a mobilização de mecanismos de controle contra tal potência, quer seja no sentido de instrumentos que o cientista emprega sobre si, ou ainda nas circunstâncias em que os componentes da cidadela científica valem-se desses recursos uns contra os outros, possibilitando assim o exercício do controle cruzado e reforçado pela necessidade de prova pela experiência científica.

É assim, com ciência da impossibilidade de se eliminar completamente o devaneio, que a descoberta da verdade científica se realiza como uma incessante polêmica contra o erro, como um constante e incessante processo de retificação. O suposto "Bachelard Noturno" não corresponde a um filósofo e historiador da ciência que "decidiu" fazer poesia, mas um filósofo preocupado com a própria potência do devaneio, da obscuridade, "do narcisismo que a experiência primeira proporciona"[10], e o quanto o conhecimento desses vitais elementos pode ser importante e fundamental para a compreensão da composição e da complexidade do próprio conhecimento científico.

Como lembra um de seus mais ilustres discípulos:

---

8 BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo.** Trad. Paulo Neves. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes. 2008. p. 02

9 BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** Trad. Nathanael C. Caixeiro, 2ª ed. ZAHAR EDITORES: Rio de Janeiro. 1983. p. 15

10 BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo.** p. 06

> ainda ninguém tinha dito com a insistente certeza de Bachelard que, antes de tudo, a mente é em si mesma pura potência de erro, que o erro tem uma função positiva na gênese do saber e que a ignorância não é uma espécie de lacuna ou ausência, mas tem a estrutura e a vitalidade do instinto.[11]

O devaneio enquanto potência ativa pode ser pensado como as várias implicações tão profundas do pensamento que elas próprias não se reconhecem. Tratam-se de experiências íntimas e, "*quando fazemos experiências íntimas, contradizemos fatalmente a experiência objetiva*".[12]

É assim que um grande número de pensadores pode pensar com pretensões científicas sobre, por exemplo, uma realidade aparentemente tão evidente como o Estado mediante os próprios esquemas estatais e oficiais de construção cognitiva do mundo profundamente arraigados em seus espíritos: o que equivale a produção de uma "ciência" preditiva de seu objeto.

Em outras palavras, tal "ciência" acaba sendo incontrolavelmente possuída por seu próprio objeto na medida em que as disposições mais inconscientes de seus realizadores são produtos do Estado, é assim que, como lembra Bourdieu, na medida em que pensamos o Estado mediante categorias de pensamento propriamente estatais, acabamos sendo "pensados por um Estado que acreditamos pensar"[13]

É assim que as condições de pesquisa que se pretendem "científicas" se tornam bastante propícias para a

---

11 BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In.: **Razões Práticas:** Sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa – Campinas, Sp. Papirus. 1996. p. 91

12 BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France. Trad.: Rosa Freire d´Aguiar. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 173

13 BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo.** p. 05-06

realização do "*encontro do Estado consigo mesmo*"[14]. Sendo o Estado uma realidade aparentemente evidente e imediata, as pesquisas que o tomam como objeto podem ser pensadas, em sua maioria, como consideráveis exemplos de como o devaneio não cessa de afirmar sua força incessante, assim como nas pesquisas sobre o fogo que Bachelard chegou a analisar "*o devaneio não cessa de retomar os temas primitivos, não cessa de trabalhar como uma alma primitiva, a despeito do pensamento elaborado, contra a própria instrução das experiências científicas*".[15]

Na medida em que se deseje observar tais questões sob uma perspectiva histórica depreende-se que, segundo Bachelard, o conhecimento científico do século XVIII pode ser caracterizado como um exemplo de conhecimento pré-científico. Levando em conta que o conhecimento comum, e popularmente acessível e em voga nas mais variadas conversas e tagarelices que ocorriam nos salões de festa, corresponde a um dos elementos que caracterizam um dos mais eficazes obstáculos epistemológicos ao progresso do conhecimento científico, na medida em que as exigências externas ao campo científico tendiam a reduzi-lo a um lugar de produção de conhecimentos "fáceis" e "interessantes" para o conhecimento comum, o progresso científico, segundo Bachelard, é tributário de uma verdadeira ruptura com o conhecimento vulgar.

Como lembra um escritor, citado por Bachelard, e que sintetiza consideravelmente esse relativo reinado do espírito pré-científico:

> Um cavalheiro que antigamente cantasse e tivesse belo porte só com isso poderia adquirir reputação nos círculos sociais, mas é hoje obrigado a saber pelo

[14] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 39

[15] Anônima, **Histoire générale et particulière de l'élétricité.** 3 parts, Paris, 1752; 2ª . parte, p. 2 e 3. *Apud.* BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 40

> menos um pouco de seu Réaumur, seu Newton, seu Descartes.[16]

Segundo Bachelard, um dos entraves consideráveis ao progresso do conhecimento científico é justamente o comprometimento da "ciência", ou melhor, dos livros científicos com a vida cotidiana, com as "conversas em salões de festa".

Em outras palavras, é característica do espírito pré-científico essa preocupação em atender a demanda dos problemas cotidianos, as piadas dos figurões, aos gostos da alta classe e a incontrolável *libido sciendi* bastante alastrada e disseminada. "No século XVIII, a ciência interessava a todo homem instruído"[17]. Nos livros "científicos" do século XVIII não é difícil de se encontrar uma linguagem agradável e feita num tom bastante dialogal, tal como Bachelard lembra:

> Peguem um livro científico do século XVIII vejam como está inserido na vida cotidiana. O autor dialoga com o leitor como um conferencista. Adota os interesses e preocupações *naturais*. Por exemplo: quer alguém saber a causa do trovão? Começa-se por falar com o leitor sobre o medo do trovão.[18]

O livro científico não deveria ser enfadonho, mas direcionado ao público mundano como um todo, não era raro encontrar livros científicos divertidos e com a pretensão de facilitar, de simplificar e de mostrar que o conhecimento científico é coisa fácil e agradável:

> Priestley escrevia ainda um livro traduzido em 1771: " As experiências elétricas são as mais claras e as

[16] BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad.: Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 31

[17] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 37

[18] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** Ibid

> mais agradáveis de todas as que Física oferece". Assim, essas doutrinas primitivas referentes a fenômenos tão complexos, apresentam-se como doutrinas fáceis, condição indispensável para que sejam agradáveis, para que interessem um público mundano.[19]

Toda essa facilidade e agradabilidade estão muito bem fundamentadas, segundo Bachelard, em um empirismo vulgar suficientemente potente para engendrar uma preguiça intelectual que chega a se expressar numa postura e num espírito que nada constrói, mas apenas aguarda a "natureza", o "acaso", criar, ou melhor, trazer as suas próprias leis. Neste caso, bastaria ao cientista observar e descrever o que vê.

> Trata-se de um empirismo não apenas evidente, mas "empirismo colorido". Não é preciso compreendê-lo, basta vê-lo. Para os fenômenos elétricos, o livro do mundo é livro de figuras. Deve-se folheá-lo sem tentar preparar sua surpresa. Nesse domínio ele parece tão seguro que não se poderia jamais ter previsto o que se vê![20]

Simplesmente, nada seria construído, tudo já seria dado pela natureza, caberia ao cientista observar bem, olhar bem e descrever o que vê. Eis como empirismo vulgar e *vício da ocularidade* se relacionam tão bem. Por tal vício (o vício da ocularidade) compreende-se o preconceito segundo o qual o que conhecemos é uma extensão da visão, uma extensão do que chegamos a ver. Simplesmente, nesse estágio (o da espera do que vamos ver e descrever bem) muito pouco ou quase nada cabe à razão. Mas é justamente contra esse preconceito tão presente no espírito pré-científico que a epistemologia bachelardiana luta: "conhece-se mais facilmente o açúcar fabricando açucares do que analisando

---

19 BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p.33

20 BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não**. p.115

um açúcar particular". [21] Ou seja, o objeto científico jamais se encontra dado e já pronto para ser analisado e para, por exemplo, produzir-se uma catalogação do que foi visto, ao revés, tal objeto deve ser construído, realizado. Como ele mesmo lembra:

> A nosso ver, para a epistemologia é preciso aceitar o postulado seguinte: o objeto não poderia ser designado como um objetivo imediato; em outras palavras, uma ida ao objeto não é inicialmente objetivo. É preciso pois aceitar uma verdadeira ruptura entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico.[21]

O trabalho de construção do objeto científico – "*devemos antes de tudo tomar consciência da necessidade construtiva e nos comprometermos a rejeitar tudo o que não pareça necessário (...)*"[22] – requer vários retoques, retificações, prudência... que diferem muito do *objeto esperado* sustentado pelo empirismo vulgar e seu sensualismo, em seu apego aos sentidos. Sobre a inconsistência desse sensualismo que fundamenta o empirismo vulgar e até mesmo o positivismo do século XIX e XX, Canguilhem lembra o seguinte:

> Se se admite que as percepções sensíveis são, ao mesmo tempo, um dado primitivo e a única realidade imediata, é falso falar de ilusões dos sentidos. Além disso, se não se pode superar a impressão pessoal é impossível tirar daí um conhecimento objetivo; não há qualquer razão para

[21] BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p.35

[22] CANGUILHEM, Georges. **Leçons sur la methode.** In.: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de Sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 269.

> estabelecer diferenças, escolher entre as impressões pessoais: todas têm o mesmo direito.[23]

Como exemplo de positivista que lançou mão da epistemologia sensualista do empirismo para fundamentar diferenças podemos citar Comte, em seu "Curso de Filosofia Positiva", quando sustenta que a luz é eternamente diferente do som, pelo fato de as considerações fisiológicas se bastarem: simplesmente a visão se distingue da audição, bem como o tato ou a pressão.

Essa epistemologia sensualista é altamente subjetivista, na medida em que o dado primeiro é a única realidade imediata, então, é só esperar, ver e descrever como o oficial de registro que encontramos no filme *O enigma de Kaspar Hauser* dirigido por Werner Herzog. De acordo com o empirismo vulgar, devemos estar "*todos no espetáculo. Não nos ocupemos do físico que é apenas um marcador de cena*"[24].

Contra a epistemologia sensualista e o empirismo vulgar, Bachelard afirma o necessário trabalho de construção do objeto como um constante esforço de dessubjetivação. É por isso que ele afirma que uma simples ida ao objeto já dado não é objetiva. Contra essa ilusão do fato e do objeto dado, do objeto já pronto, Bachelard afirma a necessidade do trabalho de construção controlada, metódica e racional do objeto, trabalho onde tanto racionalismo aplicado quanto materialismo técnico são trabalhados, onde, por exemplo, racionalismo e realismo se relacionam constantemente.[25]

---

23 BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 38

24 BACHELARD, Gaston. **Epistemologia.** p. 109

25 "*De fato, essa contradança de duas filosofias contrarias, em ação no pensamento científico, implica filosofias mais numerosas, e apresentaremos diálogos sem dúvida menos cerrados, mas que ampliam a psicologia do espírito científico*" BOURDIEU, Pierre. INTRODUÇÃO A UMA SOCIOLOGIA REFLEXIVA. In,: **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz – 2 ed. RJ, Bertrand Brasil, 1998. p.20

Desse modo, a necessidade de construção do objeto científico contra as ilusões dos objetos pré-construídos (os objetos já dados, por exemplo) é um ponto de suma importância para compreendermos a influência de Bachelard sobre a fundamentação epistemológica e teórica da sociologia de Pierre Bourdieu:

> O que conta, na realidade, é a construção do objeto, e a eficácia de um método de pensar nunca se manifesta tão bem como na sua capacidade de construir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos.[26]

Ou então: "*é preciso construir o objeto; é preciso pôr em causa os objetos pré-construídos (...)*"[27]

A construção metódica e controlada do objeto científico é questão indispensável para se compreender a sua sociologia, bem como o quanto tal sociologia é influenciada pela epistemologia bachelardiana.

A construção do objeto científico é um ponto importante para se compreender a ruptura, por tal trabalho propiciada, com o senso comum; na medida em que, como vimos no caso de Bourdieu, ela possibilita a construção de um objeto científico que para o senso comum não passa de uma banalidade (de algo natural e inquestionável) ou de algo invisível e, por isso, inexistente. Trata-se também de uma potente ferramenta, em sociologia, contra a hierarquia dos objetos de estudo.

E a construção do objeto científico em sociologia também é algo consideravelmente trabalhoso, que exige vários retoques e retificações; pode-se tomar como exemplo o difícil trabalho de construção do objeto científico realizado

---

[26] BOURDIEU, Pierre. INTRODUÇÃO A UMA SOCIOLOGIA REFLEXIVA. Ibid

[27] BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Trad. Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 21

por Bourdieu em *Homo Academicus,* onde o próprio cientista iria investigar um campo (o campo universitário) onde ele próprio ocupa uma posição:

> Ao tomar como objeto um mundo social no qual se está *preso,* somos obrigados a encontrar, numa forma que se pode dizer *dramatizada,* um certo número de problemas epistemológicos fundamentais, todos ligados à questão da diferença entre o conhecimento prático e o conhecimento erudito e principalmente à dificuldade particular da *ruptura* com a experiência autóctone e com a restituição do conhecimento obtido à custa dessa ruptura. Conhece-se o obstáculo ao conhecimento científico que tanto o excesso de proximidade quando o excesso de distância representam e a dificuldade de instaurar esta relação de proximidade rompida e restaurada que, à custa de um longo trabalho sobre o objeto mas também sobre o sujeito da pesquisa, permite integrar tudo o que só se pode conhecer se se está lá e tudo o que não se pode ou não se quer conhecer porque não se está lá.[28]

Várias questões e problemas epistemológicos no trabalho de construção do objeto são levantados, inclusive o necessário controle e vigilância epistemológica na relação de *proximidade* e *distância* (do agente que o ocupa uma posição no campo que ele mesmo pretende tomar como objeto, neste caso tanto a posição por ele ocupada quanto o campo jamais devem se ignorados, não apenas o campo e suas relações com outros, mas a sua própria posição – a posição que o próprio pesquisador ocupa - deve ser objetivada) que permeia tal trabalho.

[28] BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Trad. Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 21

Conclusão:

Tomando como ponto de partida a tese de que, ao invés de verdades primeiras, o conhecimento científico só tem alguma chance de progredir com um considerável conhecimento de causa se se tomar como ponto de partida o fato de que o que há são erros primeiros, Bachelard afirma que é só com o conhecimento das condições de possibilidades do erro que o conhecimento poderá realmente progredir como uma constante polêmica contra o erro.

É neste caso que a história das ciências pode exercer um efeito pedagógico no sentido de que ela pode contribuir para o esclarecimento dos erros primeiros contra os quais o conhecimento elaborado teve que ser produzido. Neste sentido pensar em verdade científica é pensar em um produto que nada tem a ver com uma verdade apodítica e que reinaria para sempre.

Na medida em que se compreende a pertinência do primado teórico do erro, as condições se tornam propícias para a afirmação da verdade científica como o resultado de uma polêmica no interior da cidadela científica, onde a vigilância epistemológica tende muito mais a reforçar o controle cruzado do que a reforçar uma espécie de autocrítica meramente individual.

Em outras palavras, é a custa do confronto regulado entre os participantes da cidade científica, o que por sua vez, tende a contribuir para o exercício da vigilância sobre si que o pesquisador tem o dever de exercer, que a verdade científica poderá ser reconhecida como um erro retificado.

O primado teórico do erro corresponde a um dos elementos fundamentais da filosofia da ciência desenvolvida por Bachelard, e é ele, em grane parte, que fundamenta a história das ciências como a história de uma sucessão de erros retificados. É justamente ele que contribui para, por exemplo, sociólogos como Pierre Bourdieu, maximize toda

a cautela necessária para pensar cientificamente sobre uma "realidade" tão aparente como o Estado, é justamente ele, o aludido primado, que contribui para se por em questão o objeto pré-construído ou artefato que pretende se passar por objeto bem elaborado.

Referências

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não:** o novo espírito científico. Trad. Joaquim José Moura Ramos. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad.: Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **A psicanálise do fogo.** Trad. Paulo Neves. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes. 2008.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de Sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Epistemologia.** Trad. Nathanael C. Caixeiro, 2ª ed. ZAHAR EDITORES: Rio de Janeiro. 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Trad. Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

_____. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz – 2 ed. RJ, Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas:** Sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa – Campinas, Sp. Papirus. 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France. Trad.: Rosa Freire d´Aguiar. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Sobre os fins e sua posição no ser: notas sobre "O principio responsabilidade", de Hans Jonas

Bartolomeu Leite da Silva[*]

1.Introdução

A questão dos fins e sua posição no ser é central, para Hans Jonas, no sentido de estabelecer as condições ontológicas essenciais do princípio responsabilidade. A questão da finalidade ocupa uma posição no ser em sentido forte, ou ela apenas acompanha a subjetividade no seu transcurso existencial? Essas são as questões fundamentais que Hans Jonas procura responder na sua obra *O Princípio Responsabilidade* (2006), especialmente no Capítulo III, intitulado "Sobre os fins e sua posição no ser". A partir da análise de exemplos, que por vezes ocupam o lugar de um método analítico eficaz, Hans Jonas analisa os vínculos entre necessidade e contingencialidade na execução de tarefas em que o fim parece inevitável, contudo, demonstra como ele é regido por leis causais, por vezes aparentemente independentes da ação subjetiva, porém essencialmente ligadas a ele. Assim, ele investiga o estatuto ontológico dos

[*] Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio G. do Sul. Prof. Associado do Departamento de Filosofia e Programa de Pós-graduação em Filosofia-PPGF da Universidade Federal da Paraíba-UFPB. email: blsic@hotmail.com . Nota: Este artigo é uma versão corrigida da versão publicada na revista *Problemata,* Vol. 02. No. 01. (2011), pp. 89-104. Esta publicação está autorizada pelo autor sob os termos da licença oficial aplicada ao caso.

fins, o que pode servir para elucidar o problema de como nós agimos no mundo, e com isso, nos auto-imputarmos o princípio responsabilidade. Ou seja, nossa posição ontológica se mostrará como secundária se conseguirmos demonstrar que os fins ocupam posição ontológica primitiva, se eles acontecem por mecanismos alheios ao desejo e à ação subjetiva (voluntária), desejos que em si já demonstram uma finalidade.

O problema da finalidade ocupa um *status* forte numa visão ontológica. A origem desta suposição pode ser melhor entendida se tomarmos como primado a tese kantiana sobre o ser, sobretudo na forma em que ela é retomada por Heidegger em "A tese de Kant sobre o ser" (1973), na qual percebemos que Kant, ao afirmar o ser como posição, deixa em aberto a questão da possibilidade e da constituição dos fins.

Poderíamos nos perguntar, no sentido jonasiano, com que finalidade se estabelece o ser como "posição"? E a nossa resposta teria que concordar com o que entende Heidegger: se necessitamos compreender o ser, teremos que partir de estruturas prévias e originais a partir das quais ele se mostra. Por isso, Heidegger não hesita em colocar a ontologia fundamental hierarquicamente em primeira posição na constituição ontológica do próprio ser. Ou seja, compreender o ser através de seus modos significa compreender o ser prévio, o ser na sua anterioridade original e fundante de uma situação reveladora e essencial do seu próprio ser, movendo-nos sempre dentro do ser.

O problema ontológico é tão original e fundante para Hans Jonas como para toda a fenomenologia pós-kantiana. Mas insiste Jonas que, com esta pergunta encobrimos outra, a pergunta pelos fins, e disso ele não tem dúvida, e é sobre ela que nos debruçamos se queremos compreender corretamente a que reino pertencem os fins e qual é a posição dos fins no ser. Atingido este nível, Hans Jonas coloca a questão crucial de saber se existe finalidade no

mundo físico, objetivo ou somente no mundo subjetivo, psíquico:

> "... existe finalidade no mundo objetivo, físico, ou somente no mundo subjetivo, psíquico? Reservamos essa questão ontológica capital para o último grupo de exemplos. Seja qual for sua resposta, aqui já se coloca a pergunta sobre o *status da subjetividade,* e, de forma mais precisa, para as ações individuais que nós, à sua maneira, havíamos julgado como "clarividentes"..." (JONAS, 2006, p. 123).

2.A questão ontológica fundamental acerca dos fins

A questão ontológica fundamental diz respeito à distinção essencial dos dois reinos a que pode pertencer a finalidade: um reino que situa no nível subjetivo e/ou reino que se situa num nível objetivo. Que relação essencial podemos estabelecer entre eles? Essa é a questão que, respondida, também será respondida a pergunta pelos fins e sua posição no ser.

A partir da análise de casos, Hans Jonas problematiza o *status* ontológico dos fins. O objetivo fundamental é saber se existem dois reinos de fins, e com isso relacioná-los aos ser, no tocante ao estabelecimento de sua posição ontológica essencial. Se conseguirmos reconstruir os passos de Hans Jonas, consideramos cumpridos o nosso objetivo principal quanto à investigação sobre os fins e sua posição no ser.

Que é um fim? Para elucidarmos essa questão, é necessário retroceder alguns passos na análise da questão do ser, e elucidar a sua condição primeira: ser e dever. Segundo Hans Jonas,

> "O homem deve Ser? Para colocá-la temos primeiro de responder à pergunta: o que significa isso, dizer que algo deve Ser? Isso, evidentemente, conduz de volta à questão de saber se, de forma geral, algo em vez de nada deve Ser." (JONAS, 2006, p. 99)

Leibiniz ficou conhecido pela formulação do famoso princípio metafísico, "Por que existe algo em vez do nada?" Para Hans Jonas, a questão "algo em vez de nada deve Ser", remete ao problema clássico da metafísica. Esse problema aparece como capital para Leibniz, segundo Apel (2000), que o analisa de duas formas: primeiro, em uma versão negativa, e depois, em uma versão positiva.

Para Hans Jonas, ainda que esta maneira não resolva a questão, é válida a tentativa de reformulá-la e o desejo de estabelecer os fins daquilo que deve Ser. Assim, para alcançarmos uma clareza mínima do ser de algo, um método bastante fácil e evidente é estabelecer uma comparação simples entre alternativas: "como algo tem de Ser, então é melhor isto do que aquilo; portanto, ele deve Ser". (JONAS, 2006, p. 99). Mas, essa resposta evidente pela relação do ser de algo com outro ser traz em si o obscurecimento da questão seguinte, que se trata de relacionar o ser ao não ser, que por sua vez remete à necessidade de uma elucidação a partir da constituição do próprio ser. Assim, se temos de comparar o ser de algo com o ser de outro na tentativa de compreender por que algo deve ser em vez de não ser, não nos resta dúvida de que algo deve Ser. Porém, se elevamos a comparação para uma segunda alternativa, segundo Hans Jonas, temos que:

"A segunda alternativa, na qual a alternativa não é um outro Ser, mas pura e simplesmente um não-ser, só pode ser respondida em termos absolutos, por exemplo, que o Ser é "bom" em si, pois o nada não permite graus de comparação: portanto, a existência como tal "deveria" ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não "contrário").

Com isto, temos capacidade para afirmar preferentemente que algo deva Ser ao invés do nada. Se algo do gênero Ser deve Ser, portanto, segue-se que devemos procurar conhecer em que medida se dá a relação de preferência deste Ser diante do nada. Ou, mais

afirmativamente, que algo deve Ser na realidade. A positividade desta questão é de fundamental importância para Hans Jonas, na medida em que o homem tende sempre a escolher o Ser ao invés do nada, sabendo da sua efetividade.

No tocante à preferencia do ser diante do nada e do indivíduo, surge a questão ética fundamental da aniquilação do indivíduo perante a humanidade, perante os *outros*, por exemplo, ou mesmo o suicídio, como forma desesperada e radical de preservação da dignidade da vida, que segundo Hans Jonas, ainda que seja eticamente contestável, ainda assim concede-se primazia do ser diante do nada. No caso de alguém que se sacrifica pelos outros, mesmo nesse caso não se coloca em dúvida a questão da primazia do existir em vez do nada. "... a possibilidade de escolher o desaparecimento da humanidade implica a questão do dever-ser "do homem", e esta necessariamente nos conduz de volta à questão sobre se algo efetivamente deve existir em vez do nada." (p. 100)

Sobre o princípio de Leibiniz: Se, para Apel, dois sentidos lógicos para a questão são possíveis, para Hans Jonas apenas o sentido afirmativo é o único possível, ou aquilo que importa. Segundo Hans Jonas, "por que existe algo em vez de nada?" é o único sentido aceitável para a questão, dado que remete o problema para uma ontologia que garante a possibilidade efetiva da questão. O argumento fundamental de Hans Jonas é que a pergunta assim formulada já pertence ao âmbito de algo que já existe; assim, a formulação lógica negativa não se interpõe na questão imanente ontológica fundamental sob nenhuma possibilidade. Portanto, "por que existe algo em vez do nada?" segundo Hans Jonas,

> "é o único sentido aceitável para a questão fundamental da metafísica leibniziana, que de outro modo pareceria ociosa: por que existe "algo e não o nada?" Pois o porquê aqui questionado não pode

> visar à causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe..." (JONAS, 2006, p. 100).

Aquele que existe é, segundo Hans Jonas, a condição para pormos qualquer questão à mesa e respondê-la segundo o viés da necessidade e da causalidade. O sentido ético desta "ontologia fundamental" (Heidegger) pode ser remetido a todos os âmbitos, inclusive àquele que parece ser o mais radical de todos, a religião. Àquela pergunta, a teologia racional responde com a evidência da própria existência de Deus, na condição de *causa sui*, auto-causação. "Mas o conceito é questionável em termos lógicos", para dizer o mínimo. Ou seja, o fato de a religião colocar a bonança da criação do mundo num Deus bondoso por excelência, apenas reforça a ideia da contingência de um "*factum brutum*" que perpetua a inegável necessidade lógica do pensamento.

> "... Tu és Deus de eternidade em eternidade" - presta antes um testemunho veemente à última contingência lógica de um *factum brutum*, que reclama sua perpétua reificação, do que a uma inegável necessidade do pensamento." (JONAS, 2006, p. 100)

Seguindo o curso de que o dever-ser de algo sempre implica o próprio Ser de si, a religião acaba por cair no campo de que se Deus é causa da criação: teríamos que pressupor inevitavelmente que ele, a causa, traria em si o ato, o poder-fazer implicando o poder-ser, e toda a sequência estaria, por isso, determinada.

> "A resposta religiosa não é a resposta causal de que a potência do poder-fazer trazia consigo automaticamente o ato (o que condenaria a sequência inteira à crua faticidade), mas sim de que ele quis criar o mundo como algo "bom". Veja, por exemplo, o Gênesis e o Timeu de Platão." (JONAS, 2006, p. 101)

Dessa forma, a "bondade" do mundo (algo bom) justificaria, antes, o motivo porque Deus quis criá-lo, e não o contrário, que Deus tenha criado o mundo por sua infinita bondade.

3. Posição religiosa e metafísica

Já que a religião não pode supor algo bom e criá-lo, pois isto seria supor antes o nada a algo existente, resta à metafísica recolocar a questão nos termos de uma radicalidade da pergunta que, só modernamente, coube a Leibiniz fazer, no sentido de algo, o dever-ser, precede qualquer existência.

> "Mas então temos de dizer que o fato de julgá-lo bom era coisa do julgamento divino, e não era um querer cego, ou seja, devemos dizer que Ele quis o mundo porque sua existência é boa, e não que este é bom porque Ele assim o quis (embora esta última tenha sido a perturbadora opinião de Duns Scotus)" (JONAS, 2006, p. 101).

É digna de nota a conclusão que Hans Jonas tem desse argumento; ele conclui que a questão do dever-ser, por mais que a religião queira ligá-lo a um princípio criador, Deus, mais por piedade que por razões do intelecto, ela não consegue e apenas reforça a tese de que há uma independência entre o dever-ser do mundo e sua autoria. Ou seja, no tocante à religião, Hans Jonas mostra que a questão do dever-ser do mundo se torna problemática, por estar associada à pessoa de um criador, fato que, ontologicamente, só à metafísica caberia elucidar as relações de princípio e concordância recíproca.

Concluindo,

> "Nosso argumento não é, portanto, o de que foi somente com o desaparecimento da fé que a metafísica teve de assumir a tarefa que antes a

> teologia vinha desempenhando a sua maneira, mas sim, que essa tarefa sempre foi sua, somente sua, tanto sob as condições da fé quanto da incredulidade, pois a presença da fé em nada afeta a natureza da tarefa." (JONAS, 2006, p. 101)

4.Ser, dever-ser e valor

Uma questão fundamental que preocupa Hans Jonas é mostrar a necessidade de se estabelecer limites para o valor, quer exista ou venha a existir (possibilidade). Dada essa condição, importante para o seguimento da pesquisa pelo princípio responsabilidade, estaremos aptos a inquirir sobre a sua posição no interior do próprio ser, tomado como valor supremo. A questão "Por que há o ser e não o nada?" engloba toda condição de possibilidade de resposta à pergunta, pois já se mostra como uma eleição de valor. Dirigimo-nos, assim, para um patamar de independência ontológica da questão, pois antes mesmo de *possível*, ela é necessária.

> "A faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para o não-valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não-valor já asseguraria sozinha a prioridade absoluta de escolha do "Ser" em comparação com o nada." (JONAS, 2006, p. 102)

Assegurar a possibilidade do valor não significa garantir ontologicamente a existência de um valor em si. A pergunta pela possibilidade já dá pistas para a necessidade de afirmar o valor, mas não se pode concluir que seja mesmo um valor. Porém, o que o questionamento mostra é que a questão do "ser" está justificada, com isso, a ocupar uma posição que a metafísica deve previamente, aqui, como candidata à condição de valor, condição necessária e primeira para se perguntar pelo resto das coisas. É este o problema que, para Hans Jonas, deve ser independente não

apenas da religião, mas de toda forma que a posição metafísica, que tende a analisar o ser antes como um valor em si do que como fundante e provocador de uma situação que se perpetua para qualquer classe de valor, se demonstrada sua possibilidade.

Retomando o princípio da metafísica leibiniziana e aplicando-o à questão do valor, do tipo, se há um "valor em si", devemos conceder como algo possível e necessário, senão concretamente, ao menos conceitualmente. Segundo Hans Jonas,

> "Toda essa questão converge para a pergunta se há mesmo algo como "o valor" como tal, não como algo real aqui e agora, mas como algo conceptualmente possível. Por isto é inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão da sua *objetividade"*. (JONAS, 2006, p. 102).

Esta questão do *status* ontológico e epistemológico do valor resume o cruzamento de relações entre os fins e sua posição no ser, no sentido de que o valor já se nos apresenta como uma possibilidade conceitual, portanto, uma delimitação de campo epistemológico mínima, uma espécie de achado inicial para a pesquisa. E este achado é fundamental em todo o processo.

A questão que abordamos aqui é a de que os fins (objetivos) realizados por diferentes tipos de órgãos já se encaminham para a realização de um valor. Por exemplo, os membros do corpo (qualquer um), se movem, executam fins, para a realização de um fim supremo, maior, qual seja, a locomoção e a vida do corpo. Ou seja, o fim em si do movimento do membro só se justifica em torno da vida do corpo.

Investigar os tipos de fins e suas relações com a estrutura maior, ou a hierarquização de fins, ou de que modo eles se relacionam uns com os outros e com o fim maior, ou

ainda, se eles são voluntários ou involuntários e em que grau o são, e ainda, em que medida eles participam da subjetividade, dada esta como valor possível, são questões que Hans Jonas tenta esclarecer a partir da comparação de exemplos e cumprimento de funções de órgãos de diferentes naturezas.

5. Sobre os fins e sua posição no ser

Não há dúvida de que o ser cumpre finalidades e que estas compõem o ser em diferentes graus e esferas. Dada a natureza do valor, e concedido que o ser seja considerado como algo que é, que existe, não podemos equiparar os fins com os valores, embora em muitas vezes esta situação seja a que mais ocorre. Para Hans Jonas, este é um erro inconcebível.

> "O que se deve esclarecer em primeiro lugar é a relação entre valores e fins (ou objetivos) que são frequentemente confundidos uns com os outros, embora não sejam de forma alguma a mesma coisa. (…) Um fim é aquilo graças ao qual uma coisa existe e cuja produção ou conservação exigiu que algum processo ocorresse ou que alguma ação fosse empreendida." (JONAS, 2006, p. 107)

Com este esclarecimento, Hans Jonas abre o capítulo do princípio responsabilidade sobre os fins e sua posição no ser, (JONAS, 2006, p. 107ss). Epistemologicamente, precisamos distinguir os fins dos valores, a fim de que não se cometa um erro de análise. O fim, segundo Hans Jonas, explica-se diretamente como resposta à questão do "para quê?", ou seja, responde à questão da função que determinado órgão desempenha. Por exemplo, "um martelo existe para martelar" (JONAS, 2006, p. 107). Ao exercitar a tarefa de martelar, ao prestar-se à sua função, ele cumpre seu objetivo e, com isso, já podemos ter um descrição do que ele é pela descrição de sua funcionalidade. Até aí, segundo Hans

Jonas, mantemos uma distância epistemológica essencial para com qualquer objeto, tomando-o pelo seu fim, o que não acontece quando nos pomos a pergunta por um objeto melhor ou pior; quando assim procedemos, estamos tratando de valor, e com isso já embutimos na análise uma certa dose de subjetividade.

6.De que lado se situam os fins: do lado objetivo ou do lado subjetivo?

- O exemplo do martelo

A fim de investigarmos a "quem" pertence o fim, Hans Jonas toma como exemplo o martelo. O martelo é um utensílio feito para o fim "poder-se-martelar-com-ele" (109). Praticamente, o fim define o martelo, e sem ele seria impossível concebermos algo como o "martelo em si". O fim, no caso de praticamente todos os artefatos (utensílios) pertencem aos objetos ou ao seu fabricante (idealizador)? A quem pertence o fim?

A resposta a essa questão diz respeito à natureza do fim e à constituição do próprio artefato. Para Hans Jonas, o fim é inerente à definição do objeto, e este se define por aquele. Por exemplo, o martelo. O martelo é um utensílio feito com o fim de "poder-se-martelar-com-ele" (JONAS, 2006, p. 109). Praticamente se excluíssemos o fim da constituição desse objeto, seria impossível concebê-lo no seu ser. "O fim, podemos dizer, faz parte do conceito do martelo, e esse conceito precedeu sua existência, como acontece com todos os artefatos" (JONAS, 2006, p. 109), foi a causa do seu devir.

Nesse sentido, o conceito precede a existência do objeto, observa Hans Jonas, caso que não acontece, por exemplo, com os conceitos de classe, que são abstrações das coisas que já existem e compõem a classe. Os objetos são idênticos aos seus fins e sua causa reside no conceito que o

define e o constitui. Contudo, qual é a natureza do fim? Onde reside a sua causa? O fim é imanente à coisa, ou localiza-se em uma instância exterior a ela? Essa questão determina o lugar do fim.

Em relação aos objetos inanimados, o fim que eles realizam é uma propriedade do seu fabricante, e ao produzir objetos para realizar fins, seus fabricante não pode transferi-los a eles. Ou seja, os fins não sobrevivem automaticamente nos objetos, mas permanecem extensão do seu fabricante.

> "Contudo, aquele conceito, que era a sua causa e constitui o seu Ser, não era propriamente seu, mas de seu fabricante, o qual, ao fabricá-lo não lhe pôde transferi-lo; a medição do tempo é uma finalidade genuína do fabricante, e assim permanece; nunca se torna a finalidade do próprio relógio." (JONAS, 2006, p. 109)

Concluindo, os fins possuem lugar no criador de artefatos. Apesar de realizados nos objetos, eles pertencem ao criador, que constitui sua razão de ser (*raison d'être*).

- O exemplo do tribunal

O tribunal é tomado como um exemplo extremo da fabricação de artefatos em relação ao martelo, segundo Hans Jonas. Ele também é um artefato, mas não no sentido material do martelo. Com artefatos como o martelo, o tribunal compartilha ideia de que o conceito precedeu a existência da coisa. Porém, num outro nível, a realização do fim implica necessariamente a presença do seu criador para poder efetivar-se. Criador e finalidade se encontram num só ato. Assim afirma Hans Jonas em relação à existência do tribunal:

> A existência dessa entidade baseia-se nos conceitos de direito e de jurisdição. Aqui, porém, o conceito não precedeu originariamente a coisa: teve, também,

> de penetrá-la a fim de que ela pudesse ser aquilo para que foi criada. Trazido à existência por uma causalidade-fim, também a manutenção do tribunal depende da presença dessa causalidade-fim, com força atuante (JONAS, 2006, p. 111)

No caso do tribunal, a razão de ser acompanha permanentemente o seu funcionamento. Disso Hans Jonas conclui que, diferentemente do martelo, em que a causa permanece separada da finalidade, no caso do tribunal a causa permanece intrinsecamente ligada ao acontecimento, à realização dos fins propostos. A isso Hans Jonas chama de "imanência do fim". Imanência do fim significa uma dimensão entre o ser (produtor) e o fim (produto). (JONAS, 2006, p. 111).

> "... Aqui não tem lugar a diferença de Ser entre produtor e produto: aquele (por exemplo, o legislador) e este (a instituição social) são ontologicamente o mesmo sujeito, ainda que não as mesmas pessoas. Para ambos, o fim tem o mesmo sentido originário. Isto, pelo menos é o que se espera. Se outros fins se intrometem na execução da função, isto também só é possível porque não se trata simplesmente de um aparato com finalidade, como é o caso dos utensílios, mas de um aparato que, ele próprio, sustenta fins. " (JONAS, 2006, p. 111)

Supondo que causas estranhas estranhas entrassem em ação e provocassem situações adversas ao fim proposto (promover justiça), isso apenas provaria ainda mais a ligação entre produtor e produto. Portanto, a imanência do fim nos remete, agora, para a necessidade de pensar algo como uma "subjetividade".

A condição subjetiva está presente no exemplo do tribunal diferentemente do exemplo do martelo. No caso do martelo, a sua razão de ser, sua finalidade, é objetiva e permanece externa à realização do fim que ele executa para

constituir-se ontologicamente como martelo. No caso do tribunal, segundo Hans Jonas, diferentemente do martelo,

> "... a finalidade não é apenas objetivamente a sua *raison d'être*, mas também subjetivamente a condição permanente de seu funcionamento, na medida em que os membros do tribunal devem ter se apropriado dessa finalidade para que ele possa funcionar. " (JONAS, 2006, p. 112)

A diferença de descrição entre objetos físicos e não-físicos nos permite afirmar que o fim não é invisível no aparelho físico. Em outras palavras, podemos descrever perfeitamente um martelo, tomado por exemplo, e em nenhum momento da descrição o fim será transparente na descrição. A descrição conterá sua forma física, sua cor e sua dureza. Mas o seu fim em nenhum momento da descrição poderá ser compreendido. Com isto, Hans Jonas argumenta que o fim se situa mais ao lado subjetivo do que ao lado objetivo, físico, do objeto.

A mesma situação não se configura da mesma forma se tomamos o tribunal como exemplo. A descrição do seu estado de coisas é praticamente impossível sem a descrição do fim que ela realiza (a instituição). Ou seja, a pura descrição de uma instituição, o tribunal, no caso, não é passível de ser feita sem a descrição do fim que lhe é imanente. Retirado o fim, retira-se a instituição.

> "No caso das instituições humanas. Podemos constatar o quanto a "ferramenta" não só se define inteiramente pelo seu "para quê", mas subsiste graças a ele. Pois, uma vez que exista, ela não é, tal como a ferramenta material, um objeto que existe por si mesmo, independentemente do seu uso e do entendimento do fim: o martelo não utilizado poderá ser encontrado mil anos depois e talvez reconhecido como tal, como objeto físico; o parlamento abolido desapareceu no tempo e deixou atrás de si somente uma ideia, sem nenhum objeto

> em repouso que pudesse ser reposto em algum tempo oportuno a serviço do fim." (JONAS, 2006, p. 113)

Observamos, a esta altura, o método analítico-descritivo que o Hans Jonas usa para investigar acerca da posição da finalidade no ser (objetos – coisas). Caberia alguma consideração sobre este posicionamento metodológico, não fossem aquelas considerações feitas pelo próprio autor:

> "Interrompamos a reflexão bastante elementar sobre ambos os casos e façamos um resumo do que aprendemos com eles. Nós selecionamos os termos extremos da série "martelo, (...) tribunal de justiça" e os comparamos tanto em função de sua diferença cardeal como também em função de sua semelhança cardeal. A semelhança consiste no fato de que em um e em outro não há dúvida de que foram criados em função do seu fim e dispostos em função deste; portanto, sua utilidade não é casual. (…) Mas daí decorre que os próprios fins confiados a eles são humanos, nomeadamente de seus fabricantes e usuários..." (JONAS, 2006, p. 114)

Portanto, essa metodologia parece-nos bastante familiar se a acompanhamos no seu desenrolar. O resultado da análise, o de que os fins se situam no lado humano-subjetivo, e ora acompanha o objeto, (artefatos materiais), ora se confunde com o objeto (artefatos sociais – humanos), nos remete à ideia de que a natureza que nos é disponível, ou que integramos, ganha o dado de que desde sua origem nós possuímos controle sobre os fins que nela se passam.

7. Referências

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade.** Trad. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Contraponto: Ed. PUC-Rio de Janero, 2006. Título original: *Das*

Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation (1979)

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia: Tomo I: Filosofia analítica, semiótica e hermenêutica.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HEIDEGGER. M. "A tese de Kant sobre o ser". Trad. de Ernildo Stein. In: **Heidegger e Sartre**. Col. Os Pensadores, São Paulo:Abril Cultural, 1973. Tit. original: *Kants These über das Sein*.

Apontamentos críticos à filosofia heideggeriana: o antropocentrismo dos conceitos de *mundo* e *animalidade*[*]

Juliana Missaggia[**]

Considerações preliminares: a importância e as dificuldades do conceito de mundo

O conceito de mundo é longamente desenvolvido por Heidegger em diversos textos, sob diferentes perspectivas, e é, sem dúvida, uma das bases de seu projeto filosófico. Desde seus primeiros cursos, ministrados em Marburg e Freiburg, o filósofo já desenvolve considerações sobre o problema de estabelecer um desenvolvimento adequado para a questão. Especialmente três obras são essenciais para a análise do conceito de mundo: *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*, de 1927), *Vom Wessen des Grundes* (*Sobre a Essência do Fundamento*, de 1929) e *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamekeit* (*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, 1929-30).

[*] Uma primeira versão desse trabalho, mais restrita, foi publicada na Revista Kínesis: MISSAGGIA, Juliana Oliveira. O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 2, n. 04, 2015.

[**] Doutora em Filosofia (PUCRS), professora de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. Contato: jumissaggia@gmail.com.

Além dessas obras principais, através da publicação das *Gesamtausgabe*, podemos encontrar outras fontes de pesquisa para o estudo da noção de mundo, as quais ajudam a esclarecer certos detalhes sobre o tratamento filosófico de tal conceito ao longo do desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Dentre essas, podemos destacar o curso ministrado em 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* ("Prolegômenos à história do conceito de tempo"), a preleção de 1928, *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ("Os princípios metafísicos fundamentais da lógica, tomados a partir de Leibniz") e a de 1928 e 1929, *Einleitung in die Philosophie* (*Introdução à Filosofia*).

A despeito de sua enorme importância, o conceito de mundo teria sido negligenciado pela filosofia da tradição. Heidegger chega a dizer que o esclarecimento "do conceito de mundo é uma das tarefas mais importantes da filosofia. O conceito de mundo, ou o fenômeno assim designado, é o que não foi até então reconhecido pela filosofia"[1]. Embora possamos, de fato, encontrar diversos conceitos para *mundo* ao longo da história da filosofia, nenhum deles teria chegado a estabelecer, segundo o filósofo, uma análise adequada desse fenômeno.

Nas três obras em que o conceito de mundo é desenvolvido sistematicamente, encontramos procedimentos diferentes: em *Ser e Tempo*, o conceito é analisado em sua relação com a cotidianidade do comportamento humano. Em *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger desenvolve um estudo da noção de mundo ao longo da história da filosofia. E em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, trata da questão a partir do que ele chama de uma "consideração comparativa",

[1] HEIDEGGER, Martin. (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 234.

remetendo à análise da relação que diferentes entes teriam com o mundo ao qual todos pertencem.

Em *Ser e Tempo*, o conceito de mundo é apresentado como estando intimamente relacionado com o modo de ser do Dasein. Uma vez que o procedimento em questão parte da analítica existencial pela via da cotidianidade do Dasein, a própria noção de mundo será guiada, também, pelos pressupostos e pela intenção dessa analítica. Heidegger procura mostrar como uma característica fundamental do Dasein é estar em um mundo, que a "compreensão de ser própria do Dasein comporta, pois, com igual originariedade, a compreensão de algo assim como um 'mundo' e a compreensão do ser do ente que se faz acessível dentro do mundo"[2]. De fato, faz parte do modo de ser que é próprio do Dasein que esse tenha a tendência a compreender seu ser a partir do ente com o qual se relaciona essencial e constantemente; esse ente se mostra, justamente, como "mundo"[3]. Porém, o que devemos entender por *mundo*? Essa pergunta aparece necessária pela razão de que não está realmente claro a que entes o Dasein se refere por esse termo.

É fundamental, para a análise do conceito de mundo em *Ser e Tempo*, a caracterização dos diferentes modos de ser dos entes com os quais o Dasein lida cotidianamente. Enquanto o termo "existência" (*Existenz*) diz respeito exclusivamente ao modo de ser próprio do Dasein, *Vorhandensein* ("estar-aí", ou "ente-simplesmente-dado")[4] é

[2] HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe duchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 13.

[3] Idibem, p. 15.

[4] *Vorhandensein* (ou, ainda, *Vorhandenheit*), já foi traduzido de diferentes modos: ser-simplesmente-dado, *être-sous-la-main*, *being-objectively-present*, *objective presence*, *ser ante los ojos*, *estar-ahí*, etc.

um dos modos de ser que se refere à coisas e não à pessoas. Não é qualquer tipo de coisa que é *vorhanden*, mas somente aqueles entes naturais, que não têm uma utilidade ou significado imediato para nós (uma pedra, por exemplo). Existe, além dessas, coisas que possuem um significado para nós e que nunca são vistas simplesmente como objetos no mundo: são os instrumentos e utensílios (*zuhanden*) que utilizamos e com os quais já nos relacionamos de um modo pré-determinado. Um martelo, por exemplo, não é visto como um *vorhanden* – algo que faz simplesmente faz parte do mundo como um ente natural qualquer – mas é sempre um objeto carregado de sentido com o qual nos relacionamos de um modo específico, que diz respeito à utilidade que ele tem para nós e por isso tem o modo de ser de um *Zuhandenheit* ("o que é ou está a mão", "estar-à-mão").

Isso é importante, porque não podemos conceber o Dasein como um *ente-simplesmente-dado* dentro do mundo[5]. Faz parte da própria constituição de ser do Dasein ser um *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Essa constituição fundamental, será esclarecida justamente ao longo da analítica existencial, sendo o fio condutor que torna manifesto o modo de ser do Dasein. Sua relação com o conceito de mundo, que já está evidenciada de antemão, mostrará a necessidade da tarefa de indagar pela estrutura ontológica do mundo e de determinar a ideia da mundanidade do mundo[6], o que tornará evidente que o Dasein não está simplesmente *dentro* do mundo, mas sim tem o modo de "estar em meio" ao mundo (*"Sein bei" der Welt*), o qual deve ser entendido como um existencial, peculiar à maneira como o Dasein se encontra no mundo. Essas afirmações remetem a diversas outras questões sobre o modo de ser do Dasein e de sua relação com o mundo, as quais pressupõem, por exemplo, uma análise do *estar-em*

[5] Ibidem, p. 43.

[6] Ibidem, p. 53.

relativo ao Dasein e a constatação do conhecimento como um modo de existir que se funda no ser-no-mundo[7].

Um tratamento detalhado do problema do mundo é desenvolvido principalmente no terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo*, onde Heidegger passa a explicitar a noção de mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que uma análise do fenômeno do mundo é fundamental para a compreensão do ser-no-mundo e, portanto, fundamental para a compreensão do sentido do ser do Dasein. Tal análise, porém, não pode se resumir a uma enumeração e descrição ôntica dos entes que encontramos dentro do mundo, pois o modo de analisar o fenômeno deve ser fenomenológico, ou seja, buscar o ser do ente.

É compreensível que a tradição filosófica tenha incorrido no equívoco de compreender o fenômeno do mundo simplesmente como natureza, de fato, é comum ao ser humano não perceber os diferentes modos de ser dos entes com os quais se relaciona e assumir um modo de ser específico como capaz de abarcar todos os diversos entes. A natureza ela mesma é, em verdade, um dos entes que comparece dentro do mundo e portanto já pressupõe um conceito prévio de mundo. Não só a natureza, mas todo ente intramundano (*innerweltliches Seiende*) pressupõe sempre o fenômeno do mundo. Por intramundano, Heidegger entende todo o ente que encontramos dentro do mundo e que não possui o modo de ser do Dasein. Porém, ao afirmar que em toda consideração do "ente objetivo" dentro do mundo já está implícita uma concepção de mundo, parece que remetemos o fenômeno do mundo a uma esfera subjetiva, surgindo a dificuldade de determinar a natureza de tal fenômeno: seria mundo algo distinto para cada Dasein? Se assim fosse, como estabeleceríamos um mundo comum?

[7] Ibidem, p. 62.

Heidegger quer mostrar que não se trata disso, mas sim que devemos buscar uma resposta a partir da mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo em geral. Mundanidade "é um conceito ontológico que se refere à estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo"[8]. Na medida em que o ser-no-mundo é uma determinação existencial do Dasein, também a mundanidade deve ser compreendida como um existencial. A própria questão em torno do fenômeno do mundo faz parte, do ponto de vista ontológico, da analítica do Dasein.

Heidegger apresenta diversas significações pelas quais o termo "mundo" pode ser tomado, de modo a esclarecer seus usos do conceito[9]. Quatro seriam esses significados: 1) mundo pode ser usado como um conceito ôntico que diz respeito à totalidade do ente dentro do mundo (dos entes intramundanos). 2) mundo pode também ser um conceito ontológico, como o ser do ente mencionado no primeiro sentido. 3) mundo possui também um sentido ôntico que não diz respeito ao ente intramundano, mas sim aquele no qual o Dasein fáctico "vive". Nesse sentido, mundo possui um significado pré-ontológico que pode assumir distintas formas: mundo "público", mundo circundante próprio, mundo doméstico. 4) mundo também designa o conceito ontológico-existencial da *mundanidade*, que é fixado a partir desse termo técnico. Heidegger reserva a palavra mundo (*Welt*) ao terceiro sentido e se refere a mundo no primeiro sentido marcando o termo com aspas ("mundo"). A expressão "mundano" dirá respeito ao modo de ser do Dasein, jamais se referindo ao ente simplesmente-dado dentro do mundo (esse último, como vimos, é caracterizado como intramundano).

Heidegger deixa claro que, a despeito das tendências da ontologia tradicional, o conceito de natureza – como um

[8] Ibidem, p. 73.

[9] Ibidem, p. 64-5.

conceito categorial global das estruturas de ser de um determinado ente encontrado dentro do mundo – jamais pode ser suficiente para tornar manifesto a mundanidade do mundo. Ao contrário, é justamente através do esclarecimento da mundanidade que os conceitos não fenomenológicos de mundo (como esse de mundo como natureza) se tornam ontologicamente compreensíveis. Através desse esclarecimento será também possível entender o motivo pelo qual o Dasein acaba por cair na tendência de não perceber o fenômeno do mundo de modo genuíno.

Uma vez que o ponto de partida da analítica existencial de *Ser e Tempo* é a cotidianidade do Dasein, o ser-no-mundo do Dasein e o fenômeno da mundanidade são analisados primeiramente também segundo essa perspectiva. Assim, a análise parte do mundo circundante (*Umwelt*) – aquele que é o mais "próximo" do Dasein cotidiano – e segue em busca de uma compreensão ontológica da mundanidade em geral. O primeiro passo será a investigação da mundanidade do mundo circundante, o qual será efetuada através da interpretação ontológica do ente que comparece mais imediatamente dentro do mundo circundante. A análise da mundanidade nesse sentido implicará também a compreensão da referência à espacialidade do Dasein encontrada no significado de "circundante", assim como uma exposição crítica da posição de Descartes e do ser do "mundo" entendido como *res extensa*.

A investigação do fenômeno da mundanidade do mundo, em *Ser e Tempo*, remete a diversas questões e ligações entre conceitos importantes para o pensamento heideggeriano: a relação do Dasein com o "útil" ou instrumento (*Zeug*); a manualidade ou o "estar à mão" (*Zuhandenheit*) do instrumento; a "conjuntura" ou "condição respectiva" (*Bewandtnis*) do instrumento; a totalidade conjuntural ou respectiva (*Bewandtnisganzheit*); a significatividade (*Bedeutsamkeit*) como estrutura por trás de

todas essas noções; o horizonte da *temporeidade* (*Zeitlichkeit*) como condição existencial para o fenômeno de mundo, etc.

Em *Sobre a Essência do Fundamento*, como mencionei, Heidegger desenvolve o conceito de mundo por outra via: a análise da história do conceito de mundo. Em torno dessa análise, há uma série de considerações teóricas que permitem ligar conceitos importantes para a questão do mundo, como *transcendência*, *intencionalidade* e *totalidade*. Dito de modo bastante breve, esta obra parte de um estudo sobre o problema do fundamento na tradição metafísica, mostrando como o fundamento é ligado à concepção de um "princípio de razão suficiente" e como acaba por acontecer uma confusão entre *verdade* e *fundamento*. Heidegger analisa, a partir de Leibniz, a distinção necessária entre fundamento e verdade, chegando na separação entre verdade predicativa (proposicional) e verdade antepredicativa ou pré-predicativa (ôntica). Essa questão remete à *transcendência* do Dasein e à *diferença ontológica*, isto é, a diferença entre ser e ente, pois "verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente"[10]. A transcendência do Dasein marca, justamente, sua característica fundamental de se relacionar com o ente compreendendo o ser do ente.

A análise da transcendência leva também à noção de *intencionalidade*, pois "se se caracterizar todo o comportamento para com o ente como intencional, então a intencionalidade é somente possível sobre o fundamento da transcendência, mas ela não é nem idêntica a esta, nem ela mesma a possibilitação da transcendência"[11]. Isso se explica na medida em que é somente pelo fato do Dasein já sempre ultrapassar o ente compreendendo seu ser que podemos

[10] HEIDEGGER, Martin (1928). *Vom Wesen des Grundes*. Cito a partir da tradução de Ernildo Stein: *A essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 39.

[11] Ibidem, p. 39.

falar em uma intencionalidade *em direção* ao ente. Transcendência, para Heidegger, significa justamente ultrapassagem; nessa ultrapassagem, existe *algo* que é ultrapassado e também o *horizonte* em direção do qual a ultrapassagem é realizada. Mas a transcendência não é apenas um entre outros comportamentos do Dasein: a transcendência é condição de possibilidade de qualquer comportamento e faz parte da constituição fundamental do Dasein. Se utilizarmos a terminologia da tradição filosófica e falarmos em termos de "sujeitos" e "objetos", é importante ressaltar que a transcendência não marca uma separação entre sujeito e objeto, pois "o que é ultrapassado é justamente unicamente o ente ele mesmo"[12], ente esse que pode ser ou que já está desvelado para o Dasein enquanto transcendência. O Dasein não deixa de ser um ente entre outros, mas é um ente que tem a peculiaridade de compreender o ser dos entes (e, por isso, "ultrapassá-los").

Porém, a "ultrapassagem acontece em totalidade e nunca apenas às vezes e às vezes não (...)"[13], isto é, não se trata de algo que pode acontecer ou não e que poderia acontecer de modo isolado; ao transcender, o Dasein ultrapassa o ente em uma *totalidade* de sentido que abarca todos os entes a todo o momento (e não isoladamente este ou aquele ente, neste ou naquele momento). Ao haver Dasein, já há transcendência. Mas se o que é ultrapassado na transcendência é o ente em uma totalidade, qual seria o *horizonte* em direção do qual a ultrapassagem se dá? Nas palavras de Heidegger: "Nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí [Dasein] como tal transcende, o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*"[14]. O mundo seria a "estrutura unitária" da

[12] Ibidem, p. 42.

[13] Ibidem, p. 43.

[14] Ibidem, p. 44.

transcendência e o conceito de mundo, portanto, um conceito *transcendental*. Dizer que o Dasein *transcende* significa dizer que ele é, por sua própria essência, "formador de mundo"[15].

A compreensão da noção de ser-no-mundo, por sua vez, será possível somente ao levarmos em consideração o conceito de mundo, já que mundo pode ser tomado num sentido transcendental, mas também num sentido pré-filosófico. Se mundo é entendido, por exemplo, como a mera totalidade de entes-simplesmente-dados, a própria noção de ser-no-mundo perde seu sentido (já que ser-no-mundo caracteriza um modo peculiar de ser e estar no mundo do ente que é o Dasein). Assim, é necessário realizar uma interpretação do fenômeno do mundo, o que permitirá esclarecer o significado da transcendência e do ser-no-mundo. O caminho escolhido por Heidegger, através da análise da história do conceito de mundo na filosofia, possibilita um aprofundamento da compreensão dos problemas e pressupostos ontológicos por trás da noção de mundo vigente em cada período.

Heidegger parte da noção de *kósmos* da filosofia antiga, descrevendo seus aspectos fundamentais; a seguir analisa o conceito de *mundus* da filosofia medieval (a partir de São Tomás, Agostinho, etc.) e passa à noção de mundo da filosofia moderna, tratando principalmente de Kant. Tal investigação histórica é interessante não somente como um resumo do conceito de mundo na tradição, mas sim devido às considerações críticas empreendidas ao longo da análise. Essas considerações permitem, por exemplo, uma maior compreensão da razão pela qual Heidegger afirma mais de uma vez que o conceito de mundo havia sido negligenciado pela filosofia, a despeito de ser fundamental. Podemos compreender, afinal, algumas das razões pelas quais a tradição havia ignorado o fenômeno do mundo e quais

[15] Ibidem, p. 60.

pressupostos metafísicos estariam por trás dessa negligência (como uma ontologia substancialista e uma concepção ingênua de ser humano)[16].

Além desses textos fundamentais para o conceito de mundo – que figuram, juntamente com a obra que analisaremos a seguir, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, como o tratamento mais sistemático da noção –, podemos encontrar outros desenvolvimento a partir da análise dos cursos ministrados por Heidegger ao longo dos anos 20, os quais envolvem a investigação de conceitos como *mundo-próprio (Selbstwelt), mundo-circundante (Umwelt) e mundo-comum (Mitwelt)*[17]. Para considerações mais amplas sobre a noção de mundo, destacam-se as preleções de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegômenos à história do conceito de tempo); de 1928, *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Os princípios metafísicos fundamentais da lógica, tomados a partir de Leibniz) e de 1928 e 1929, *Einleitung in die Philosophie* (Introdução à filosofia)[18].

A primeira é interessante porque desenvolve longamente a noção de mundo em termos muito semelhantes aos de Ser e Tempo, contribuindo para compreender o que aparece na obra magna heideggeriana por vezes de modo excessivamente sucinto ou vago. Nesse

[16] Não cabe aqui, porém, uma análise detalhada dos argumentos de Heidegger, o que implicaria, sem dúvida, questionar até que ponto o filósofo está sendo fiel, em usas críticas, ao pensamento dos autores citados.

[17] Para esse tópico, podemos citar os cursos de 1923, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* ("Ontologia: hermenêutica da facticidade"). Para a análise mais geral do desenvolvimento na noção de mundo na obra heideggeriana, seria interessante analisar brevemente os cursos mais longos, partindo da preleção de 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* ("Para a definição da filosofia").

[18] Mencionarei apenas brevemente o tratamento dado por Heidegger ao conceito de mundo nessas obras, uma vez que o foco do presente estudo é a análise presente em Os conceitos fundamentais da Metafísica.

curso de 1925, Heidegger dedica um longo capítulo ao esclarecimento da constituição fundamental do Dasein como ser-no-mundo, trata do conceito de mundanidade do mundo, apresenta a questão da realidade do mundo exterior e desenvolve a noção de espacialidade do mundo[19]. Ainda que a análise siga em linhas gerais o mesmo raciocínio de Ser e Tempo, temos aqui a vantagem de encontrar um tratamento mais detalhado dos conceitos.

Na preleção 1928 (Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz) se destaca o desenvolvimento da noção de transcendência em relação com o problema do mundo[20]. Heidegger desenvolve a história do conceito de transcendência na tradição filosófica, mostra como tal noção pode apresentar um sentido meramente verbal ou formal, mas também um sentido filosófico. Quanto a este último, que é aquele que nos interessa, podemos encontrar duas orientações distintas para tratar da transcendência: uma epistemológica, outra teológica. A primeira consiste na suposta barreira – que deveria ser transcendida – entre a esfera subjetiva (imanente) e a esfera objetiva (mundo exterior). A segunda trata da transcendência como a esfera necessária (divina, incondicionada) a qual condiciona a esfera contingente (humana, condicionada).

Heidegger mostra que ambas as concepções se fundam em uma oposição do conceito de transcendência à noção de imanência e percebe como muitos dos problemas da chamada "teoria do conhecimento" surgem a partir de pressupostos metafísicos por trás dessas noções: o problema

---

19 HEIDEGGER, Martin. (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. *p. 203-345*.

20 HEIDEGGER, Martin (GA 26). *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 202-80.

de conhecer o objeto (mundo objetivo), no primeiro caso, e o problema do conhecimento de Deus (e do necessário e incondicionado), no segundo caso. Essa obra é importante, também, na medida em que fornece reflexões sobre o problema da relação sujeito-objeto, da questão sobre o acesso ao chamado "mundo exterior".

O curso de 1928 e 1929, *Einleitung in die Philosophie* (Introdução à filosofia), apresenta uma revisão e esclarecimento de diversos tópicos que envolvem o conceito de mundo. Nessa obra Heidegger retoma brevemente uma avaliação do desenvolvimento do conceito na tradição filosófica (especialmente em Kant, cuja análise permeia toda a exposição) e trata da noção de mundo e ser-no-mundo em relação a outras noções importante, como totalidade e transcendência[21]. O interessante desse texto é que Heidegger parte de uma exposição histórica semelhante à obra *A essência do fundamento* e segue com uma análise que desenvolve argumentações que já aparecem em *Ser e Tempo*.

Um aspecto bastante interessante do conceito de mundo heideggeriano é que ele permite uma nova visão para o clássico problema filosófico da relação sujeito-objeto e da questão mais geral do acesso ao mundo pela mente. A noção de ser-no-mundo é o núcleo conceitual para a possível superação heideggeriana da dicotomia mente-mundo. O que Heidegger procura mostrar é que não podemos pensar em uma consciência separada do mundo, do mesmo modo que o fenômeno do mundo só faz sentido enquanto um fenômeno ligado ao Dasein. Não há algo como uma misteriosa "ponte" entre mente e mundo que devesse ser ultrapassada. Esse problema gerado pela teoria do conhecimento tradicional é, na concepção heideggeriana, um equívoco teórico.

---

21 HEIDEGGER, Martin (GA 27; WS 1928-9). *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 245-368.

Um dos conceitos fundamentais, que a tradição não soube compreender, é a *intencionalidade*, segundo a qual a consciência é sempre consciência de *algo*, isto é, a consciência é sempre dirigida a algum objeto; todo o pensamento, desejo, lembrança têm como correspondente o pensado, desejado, lembrado. Embora essa noção tenha sido desenvolvida por Husserl[22], Heidegger a apropria sob uma nova perspectiva[23]: colocar o mundo "entre parênteses" acabaria por gerar uma cisão entre mente (a consciência transcendental pura) e o mundo; essa posição de Husserl implicaria em um problema teórico de difícil solução, do qual nem o conceito de intencionalidade poderia resolver. Para Heidegger, somente uma radicalização da intencionalidade possibilita garantir o acesso ao mundo: conhecimento é sempre conhecimento de algo, mas não de algo na "consciência pura", mas sim de algo *no mundo*.

Com a noção de ser-no-mundo, Heidegger procura mostrar como o Dasein só pode ser compreendido enquanto um ente em relação com o mundo. Através de sua perspectiva segundo a qual não há uma primazia do teórico sobre o prático, o filósofo mostra como o Dasein já sempre se relaciona de modo prático com o mundo, sabendo como agir concretamente dentro de um mundo significante. Nesse sentido, conhecer é um modo de ser do Dasein que acontece somente na base de seu ser-no-mundo, no fato de que já existe uma relação prévia com os entes que podem se tornar objetos de conhecimento teórico. É por já existir uma abertura pré-teórica do mundo – uma pré-compreensão,

---

[22] HUSSERL, Edmund. Husserliana 3, 1-2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie undphänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

[23] Ver GEHTMANN, Carl F. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Grynter, 1993.

uma estrutura prévia de sentido[24] – que o conhecimento teórico é possível. Assim, o conceito de mundo e as demais noções a ele relacionadas têm o papel central de ser o que permite compreender a posição heideggeriana segundo a qual não há a necessidade de demonstrar teoricamente uma ligação entre mente e mundo, pois eles já estão ligados de antemão pelo modo de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo.

A relação entre os conceitos de *mundo* e *animalidade*

Na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger recorda alguns caminhos já percorridos por ele: o estudo da história da palavra mundo (desenvolvida no ensaio *Da Essência do Fundamento*) e a apresentação do fenômeno do mundo pela via da cotidianidade do comportamento humano (em *Ser e Tempo*). O modo de procedimento desta vez, no entanto, trata da questão a partir do que ele chama de uma "consideração comparativa", remetendo a análise da relação que diferentes entes teriam com o mundo ao qual todos pertencem. É nesse contexto que surgem, ainda que soando um tanto dogmáticas, as três teses: a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo.

Das análises anteriores, cujo centro era o homem, já está dada de antemão que este é não apenas parte do mundo, mas é, ao mesmo tempo, seu senhor e servo. Se agora Heidegger pretende questionar outros entes que também são parte do mundo, é notório que toda uma concepção de homem e mundo já está presente. Do mesmo modo, as três teses ali fixadas são introduzidas sem grandes justificações, ou, nas palavras de Heidegger, sobre a base de que ao

[24] Ver STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

questionar a relação de animais e outros entes com o mundo "se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças"[25] se compararmos com aquilo que sabemos de nossa própria relação com o mundo. Quais, quantas e de que natureza são essas diferenças, é o que fica para investigar. De fato, tais teses são o fio condutor para toda a longa investigação de Heidegger em direção a um esclarecimento do conceito de mundo. Não por acaso, o ponto de partida é a tese do meio (o animal é podre de mundo), havendo a aposta de que a análise da tese intermediária permitiria ao mesmo tempo manter o olhar sobre as outras duas.

A ligação que acaba por se estabelecer entre mundo e animalidade fica evidente diante da própria formulação das teses: a caracterização de pedra, homem e animal surge justamente da sua relação com o mundo. Este é não somente o ponto de partida da investigação heideggeriana, como também o que conduz toda a sua análise. O sequente desenvolvimento do exame pressupõe sempre a tese de que o animal é pobre de mundo e será a partir de tal tese que Heidegger dará maiores detalhes sobre o modo característico do comportamento animal, as razões de tal comportamento e, por meio dessa análise, a confirmação de que o animal não poderia manter outro tipo de relação com o mundo, senão uma relação de "pobreza". O que está em questão é que existe uma mútua dependência entre os conceitos empregados pelo filósofo: o conjunto de suas teses inclui em si, de modo não explícito, os pressupostos que os conceitos de mundo e animalidade carregam. De um lado, o conceito de mundo delimita os termos em que se conceberá a ideia de animalidade, de outro, a imagem prévia de animal determina

[25] HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt. Endlichkeit. Eisamkeit.* Klostermann, 1983. Cito a partir da tradução de Casanova: HEIDEGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafisica :mundo, finitude, solidão.* Porto Alegre:Forense Universitária, 2003, p. 207.

que ele seja descrito como se relacionando com o mundo em um sentido específico e limitado, como veremos a seguir.

Interesso-me aqui não tanto por uma retomada do procedimento empreendido por Heidegger na conquista de fixar um conceito de mundo – o que certamente pressuporia um exame da sua exposição do tédio como a tonalidade afetiva fundamental que está na base de toda sua argumentação – mas sim pretendo me ater nas três teses já citadas, com a aposta de que seu surgimento aparentemente inofensivo esconde uma série de pressupostos filosóficos que resultam no que Heidegger entende por mundo, homem e, consequentemente, por animal.

Dificuldade metodológica e o uso das indicações formais

Já no parágrafo 43, logo após a exposição das três teses, Heidegger apresenta a questão metodológica de como ter acesso às diferenças entre animal, pedra e homem, as quais já estavam presentes na formulação das teses. Não se trata apenas de determinar como ter acesso a essência da animalidade do animal ou da humanidade do homem, mas da própria "vitalidade do vivente", na comparação com a pedra sem vida. O filósofo reconhece a dificuldade do alcance de seu questionamento e de que não há outro caminho senão aceitar o círculo: partir de pressupostos sobre a essência da vida para alcançar um conceito adequado de vida. De fato, o círculo já estava assumido desde sempre, com a formulação abrupta das teses.

Podemos observar que Heidegger é aqui coerente com sua metodologia filosófica. As teses podem ser entendidas como *indicações formais* que guiam o procedimento da análise na direção do conceito de mundo. Como veremos melhor a seguir, elas apontam para algo, mas são provisórias. Não poderia ser diferente: partimos daquilo que temos diante de nós (nesse caso, as diferenças entre pedras, animais

e homens) para encontrar o que está por trás desses dados, e até mesmo para voltar a eles com novas informações que os modifiquem ou enriqueçam (a essência da animalidade, por exemplo).

Diante da possibilidade mais óbvia de objeção, segundo a qual poderíamos questionar até que ponto é lícito pressupor a viabilidade de levantar teses a respeito dos animais, por exemplo, cabe um maior aprofundamento da metodologia que o filósofo emprega, já que ele afirma explicitamente que está ciente dessa dificuldade e que toma de modo consciente uma decisão por determinado método filosófico, que consiste justamente nas indicações formais. De fato, Heidegger esclarece no parágrafo 70, onde realiza uma "reflexão metodológica", como devemos conceber os conceitos filosóficos por ele empregados:

> O que nos ocupa é simplesmente a questão de como, levando em conta o nosso problema concreto, ou seja, a pergunta pela essência do mundo, podemos ir ao menos relativamente ao encontro desta aparência [dialética]. Para tanto, faz-se necessária uma meditação sobre o caráter genérico dos conceitos filosóficos, sobre o fato de eles serem indicadores formais. Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí. Estes conceitos, se forem tomados, porém, sem referência a um tal caráter de indicação, como conceitos científicos na concepção vulgar do entendimento, o modo de colocação das questões intrínseco à filosofia é induzido em erro em todos os problemas singulares[26].

[26] Ibidem, p. 340.

Em primeiro lugar Heidegger esclarece que não pretende tentar descrever conceitos que pudessem ser tomados num sentido científico. Ainda que possamos questionar que o filósofo faz uso de um conhecimento científico prévio (e evidentemente o faz, como atestam os diversos exemplos que retira da bibliografia biológica), é preciso observar que sua reflexão em muito excede em intenção e consequências as análises meramente científicas. O que está presente não é apenas um conhecimento biológico pressuposto de antemão, mas sim toda uma concepção do que devemos entender por conceitos filosóficos e mesmo por filosofia em geral, como veremos a seguir.

Heidegger aponta duas dificuldades fundamentais que devemos evitar na análise de suas teses: a primeira diz respeito a tomar o que é significado como um ente simplesmente dado (*Vorhandensein*), a segunda é tomá-lo como algo isolado.[27] Essas dificuldades mantém uma relação entre si, pois de certo modo a primeira determina a segunda: é justamente na medida em que concebemos nosso objeto de investigação como algo simplesmente dado que acabamos por isolá-lo de todo o contexto de significação em que está necessariamente inserido (pois nenhum ente pode ser analisado como se fosse algo isolado do conjunto de fenômenos e sentidos prévios que o determinam e condicionam nosso modo de concebê-lo). No entanto, Heidegger não desenvolve em maiores detalhes os fundamentos das indicações formais que utilizaria, chegando a afirmar que a "amplitude desta indicação para a conceptualidade conjunta da filosofia não pode ser apresentada aqui"[28].

Assim, para compreender melhor o método empregado, é necessário analisar brevemente a formação do

[27] Ibidem, p. 344.

[28] Ibidem, p. 336.

conceito de indicações formais (*formale Anzeige*), que surgem nos cursos ministrados por Heidegger em Freiburg e Marburg nos anos 20, onde ele já demonstra um distanciamento do método fenomenológico tal como elaborado por seu mestre Husserl. Ainda que Heidegger continuasse vinculado à escola fenomenológica, já era clara a influência da hermenêutica em seus estudos desse período. As principais características do método enquanto indicações formais podem ser descritas a partir do modo como são expostos em tais cursos (especialmente no curso de 1920-1921, *Phänomenologie des religiosen Lebens* [Fenomenologia da vida religiosa], vol. 60 das *Gesamtausgabe*).

De um modo um bastante resumido, podemos apresentar as características principais das indicações formais como sendo um procedimento de formação dos conceitos filosóficos que procuram investigar os fenômenos a partir de três bases principais:1) O original "o que", que é experienciado nos fenômenos (conteúdo); 2) O original "como" no qual eles são experienciados (relação); 3) O original "como" no qual o sentido relacional se realiza (realização)[29]. Tais direções de sentido (*conteúdo* do fenômeno, *relação* entre o sujeito e o fenômeno e *realização* dessa relação) não são coisas que existem em paralelo ou separadas, mas sim mantêm uma relação de mútua dependência.

O primeiro aspecto diz respeito ao objeto propriamente dito, pois está relacionado com seu conteúdo (ser, por exemplo, um objeto material e espacial, ou ser um sentimento, ou um objeto matemático, etc). A relação, segundo momento da análise, trata de tematizar o modo pelo qual o sujeito apreende o objeto, modo esse que depende do aparato cognitivo do sujeito, bem como do conteúdo do

[29] HEIDEGGER, Martin. (GA 60). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 62.

próprio objeto (um objeto material e espacial como uma cadeira não será apreendido do mesmo modo que um ente matemático). O terceiro aspecto, a realização, coloca em questão a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc.

Tal procedimento metodológico aplicado em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, explicaria por que Heidegger expõe de modo tão abrupto as suas teses: ele reconhece conscientemente que está carregado de pressupostos ao apresentar suas formulações iniciais. Isso é legítimo justamente na medida em que a filosofia não possui opções senão levar em conta seu contexto histórico e tudo que envolve o *Dasein* que realiza a investigação. Tentar se livrar de tais pressupostos seria ingenuidade. O correto é formular uma primeira aproximação dos conceitos e das teses e, ao seguir a investigação no caminho por elas apontado, encontrar novas formulações e ao mesmo tempo entender melhor aquilo que serviu como ponto de partida.

Uma vez que as três teses – a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo – guiam a investigação em direção ao conceito de mundo e dado que elas possuem seus próprios pressupostos não questionados nem apresentados em sua totalidade, o desenvolvimento da análise permite tanto o esclarecimento de tais pressupostos como seu questionamento. Porém, será que o caminho apontado por tais indicações formais permitiu que tudo aquilo que estava em sua base viesse à luz? Será que o modo circular do procedimento foi realizado de modo a voltar ao ponto inicial com outras perspectivas? Não seria a própria escolha metodológica (calcada em uma base contextual e histórica) que concede a Heidegger o risco de manter pressupostos pouco transparentes para si mesmo? É justamente no questionamento dos pressupostos por trás

das três teses que encontramos dificuldades. E, de todos eles, em um pressuposto especialmente: no conceito de animalidade defendido por Heidegger.

Os pressupostos antropocêntricos dos conceitos de mundo e animalidade

É vasta a bibliografia que cita a análise heideggeriana da animalidade para exemplificar o antropocentrismo remanescente na filosofia contemporânea[30]. A argumentação geralmente segue a crítica segundo a qual a compreensão de animal exposta por Heidegger é limitada ao escopo da comparação com seu entendimento de homem. O animal, na medida em que é pobre de mundo, é limitado em relação ao homem, que é formador de mundo. Nesse sentido, o

[30] Ver, por exemplo, os trabalhos de Agamben (AGAMBEN, Giorgio. The Open. Man and Animal. Meridian, crossing aesthetics (translated by Kevin Attel). Stanford University Press, California, 2004), Acampora (ACAMPORA, Ralph R. Corporal compassion: animal ethics and philosophy of body. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2006), Wolfe (WOLFE, Cary. Zoontologies: The Question of the Animal. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003) e Fellenz (FELLENZ, Marc R. The Moral Menagerie: Philosophy and Animal Rights. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2007). Como aponta Lotz, o antropocentrismo heideggeriano se insere numa tradição filosófica: "Embora a insistência heideggeriana na diferença ontológica entre o animal humano e o animal não humano tenha recebido considerável atenção nas discussões recentes, deve-se notar que ele não é o único fenomenólogo a fazer essa forte distinção. Não se pode julgar a insistência de Heidegger na radical distinção entre o humano e o animal como uma conseqüência das peculiaridades de sua própria interpretação da fenomenologia, mas sim a distinção humano-animal vai para o coração, não só do método fenomenológico, mas da filosofia mesma. Em sua tentativa de pensar a relação dos humanos com outros animais, e com a natureza em geral, a filosofia se confronta com uma ambigüidade fundamental, que tradicionalmente tem sido expressa em termos do contraste entre vida e espírito". (LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience. Berlin: Springer, 2007, p.42).

animal permaneceria em um nível de inferioridade. O conceito de mundo apresentado pelo filósofo é o mundo humano, o mundo formado pelo homem, onde o animal não pode participar a não ser dentro de seus insuperáveis limites. As possíveis consequências de tal postura, defendem alguns, seriam a mentalidade vigente, anti-ecológica, um resquício metafísico que reflete o pensamento e as atitudes do homem ocidental em relação aos animais e ao meio-ambiente. Ser formador de mundo, de acordo com essa interpretação, possui o peso de ser o dono do mundo, o possuidor daquilo que forma. Porém, contra uma análise que siga esse raciocínio, citamos o próprio Heidegger:

> Em todo o caso, esta comparação entre animal e homem em meio à caracterização da pobreza de mundo e da formação de mundo não admite depreciação e valorização em termos de plenitude e ausência de plenitude (…). Mas esta depreciação corrente não é apenas questionável na relação entre animal e homem, carecendo assim de prova quanto ao direito, aos limites e à aplicabilidade. A questionabilidade subsiste também para o julgamento no interior do reino animal. Em verdade, também aqui estamos acostumados a falar de animais superiores e inferiores. No entanto, é um equívoco fundamental achar que amebas e infusórios são animais mais imperfeitos do que animais como elefantes e macacos. Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra. Por tudo o que foi dito torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa[31].

[31] HEIDEGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafisica: mundo, finitude, solidão.* Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 225.

Ora, claramente não podemos compreender literalmente as teses de que a argumentação do filósofo parte. Os equívocos seriam muitos e desnecessários. Heidegger é explícito em afirmar que não pretende defender uma valoração que atribua superioridade ao homem em relação ao animal, ou de quaisquer outras espécies animais entre si. Todo e qualquer animal é pleno e "acabado" em si e não deve ser avaliado em uma comparação interespecífica sem sentido, afinal, dizer que um animal é superior à outro implica possuir um critério de avaliação exterior, que nos permitisse qualificar todos os animais de acordo com o mesmo ponto de vista.

Ainda que possamos constatar na história da filosofia diversos exemplos que demonstram um típico antropocentrismo – seja de fundo religioso ou não –, e mesmo que Heidegger esteja preso a fundamentos metafísicos que carregam essa marca, certamente se trata de um antropocentrismo ao menos mais "sofisticado", pois o filósofo cuida de afirmar explicitamente que não pretende que sua tese segundo a qual o animal é pobre de mundo seja interpretada como uma desvalorização, assim como não espera que a veracidade da tese segundo a qual o homem é formador de mundo implique em algum tipo de superioridade ontológica a este ente.

Mais interessante do que esse tipo de objeção, nos parece, são as análises que levam em conta o esforço de Heidegger em se abster de um juízo de valor simplista, mas que ainda assim percebem, no interior de sua argumentação, uma série de pressupostos antropocêntricos que culminam no conceito de mundo[32]. De fato, logo após esclarecer que

[32] Diversos autores propõem interpretações que relativizam o suposto antropocentrismo heideggeriano. Entre eles, podemos citar Calarco: "O problema com as discussões de Heidegger da animalidade, tanto em O*s Conceitos Fundamentais da Metafísica* como em outras obras, parece-me, não reside na tarefa de repensar uma finitude especificamente humana em termos de ek-sistência, relação e responsividade, mas sim com o fato de

pretende fugir de conceber a formação de mundo por parte do homem como uma superioridade deste, Heidegger apresenta um conceito provisório de mundo: "mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente", ao que acrescentará posteriormente: "mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*"[33]. Ter mundo é ter acesso ao ente. Por isso é a pedra sem mundo: a pedra não tem acesso algum aos entes do mundo. O animal, por sua vez, é pobre de mundo: possui algum acesso aos entes, mas esse é um acesso limitado (como dirá depois, os animais não são capazes de conceber os entes enquanto entes).

O antropocentrismo heideggeriano e suas possíveis consequências: uma crítica a partir de Derrida

Derrida, em sua obra *De l'esprit* (*Do Espírito*), sustenta uma crítica não somente ao que Heidegger parece entender por animalidade, mas também a sua concepção de

que este projeto é inseparável da insistência de Heidegger sobre *determinações essenciais* e de *oposição* na diferença entre ser humano e animais. A partir desta perspectiva, o que as reflexões de Heidegger sobre a distinção humano/animal apresenta é, por um lado, um desafio efetivo ao humanismo metafísico (onde o ser humano é definido em termos de animalidade mais 'x', onde 'x' é figurado como *lógos*, razão, liberdade , individualidade, etc), mas, por outro, um reforço extremamente problemático do antropocentrismo metafísico. (…) Eu não quero sugerir, no entanto, que as discussões de Heidegger da animalidade são antropocêntricas em um sentido clássico, e que deveriam, portanto, ser rejeitadas. Pelo contrário, é precisamente a tensão entre o comprometimento não antropocêntrico de Heidegger e sua abordagem relacional do animal em seus próprios termos, com a sua incapacidade para levar a cabo este projeto que torna o seu texto tão rico e interessante". (CALARCO, Matthew; ATTERTON, Peter. (Eds). *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. New York: Continuum, 2004, p. 29).

[33] HEIDEGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.* Porto Alegre: Forense Universitária, 2003, p. 228 e 326, respectivamente.

humanidade. Derrida apresenta duas hipóteses: ou devemos entender a pobreza de mundo do animal como uma diferença *quantitativa* em relação ao mundo humano, ou como uma diferença *qualitativa*. No primeiro caso haveria uma distinção de grau: o animal participa em certa medida do mundo humano, mas em um grau muito reduzido. O animal teria acesso aos mesmos entes que estão disponíveis ao homem, mas não teria um acesso tão rico e complexo. Essa hipótese, mostra Derrida, é rejeitada por Heidegger, pois "o animal não tem uma relação menor, um acesso mais limitado ao ente, ele tem uma relação *diferente*"[34].

Nesse caso, a diferença é *qualitativa*: o acesso ao mundo pelo animal é essencialmente diferente do acesso ao mundo pelo homem. A palavra *essência* é importante aqui e tem seu peso. Para Derrida, a questão por trás disso é que mundo já está desde sempre ligado à espírito (ou razão). O animal é pobre de mundo – e, como vimos, essencialmente diferente do homem – pelo fato de que é pobre de espírito. O mundo de que fala Heidegger é o mundo espiritual, é o mundo do acesso ao ente enquanto tal, é o mundo do que permite tal acesso, e esse só é possível pela transcendência, por aquilo que possibilita o *lógos*. Ao haver uma separação essencial entre animal e homem, mostra Derrida, parece que *Dasein* é sempre *Dasein* espiritual e humano, mas nunca *Dasein* animal. A animalidade nos foi roubada. Nas palavras de Derrida:

> Então não se pode dizer que toda a desconstrução da ontologia tal como se faz em *Sein und Zeit* e, de algum modo, a renúncia ao *spiritus* cartesiano-hegeliano pela analítica existencial se encontra aqui ameaçada na sua ordem, seu pôr-se em obra, seu dispositivo conceitual, pelo que se chama, ainda, tão obscuramente, de o animal? Comprometida

[34] DERRIDA, Jacques. *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris: Galilée, c1987, p. 78.

> principalmente por uma *tese* sobre a animalidade que pressupõe, é hipótese da tese irredutível, e acredito que dogmática, de que existe uma coisa, um campo, um tipo de ente homogêneo, que se chama de animalidade em geral, para a qual qualquer exemplo faria efeito. Eis uma tese que, em seu caráter *mediano*, tal qual é nitidamente sublinhado por Heidegger (o animal entre a pedra e o homem), permanece claramente teleológica e tradicional, para não dizer dialética[35].

Podemos pensar, partindo da crítica de Derrida, que as três teses heideggerianas possuem pressupostos e implicações altamente questionáveis. O sujeito de suas teses serem a pedra, o animal e o homem, não é um mero acaso. O que está em questão é uma diferença essencial entre esses três entes. A pedra é sem mundo de um modo que o animal jamais poderia ser. A pedra não poderia ter sequer acesso ao mundo. Se o animal é pobre de mundo, o é porque algum mundo lhe é possível. Existe, entre eles, uma diferença essencial. Mas o mesmo raciocínio é aplicado na comparação entre homem e animal. Existe, também entre eles, uma diferença de essência. O acesso ao mundo como abertura ao ente enquanto tal na totalidade está vetada ao animal. Ao fazer disso o critério para o que é mundo, temos de reconhecer o animal como desprovido de mundo (ainda que, paradoxalmente, saibamos que *algum* mundo lhe é acessível)[36].

---

[35] Ibidem, p. 89-90.

[36] Não somente essas, mas diversas outras dificuldades são apontadas por Derrida. Nas palavras de Lawlor: "(…) como Derrida conclui, a pobreza do animal é absolutamente diferente da pedra – os animais têm algum mundo, eles não são *weltlos* – e, além disso, a pobreza dos animais deve ser absolutamente diferente do ter-mundo humano, já que o mundo animal não é uma simples diferença de grau do mundo humano. Esta é uma idéia difícil. As dificuldades de lógica, para Derrida, parecem evoluir do fato de que Heidegger afirma que os animais podem ter mundo, que têm um poder, mas uma potência não realizada. Mas se a sua pobreza

O que está presente aqui são conceitos de mundo e animalidade altamente gerais e pouco sofisticados. Isso por duas razões: todo e qualquer animal é entendido como pertencente à animalidade sem qualquer especificação, identificados entre si na sua relação com o mundo sem questionamentos de possíveis diferenças de acesso ao mundo. Não é necessário nenhum conhecimento complexo e aprofundado de Ciências Biológicas para saber que o acesso que os animais têm ao mundo varia enormemente de acordo com a espécie[37] em questão. Parece uma abstração altamente radical e pouco coerente afirmar de modo categórico que os animais são "pobres de mundo", uma vez que a suposta pobreza de mundo seria totalmente diferente entre animais como macacos e formigas, por exemplo.

Além disso, o que estranhamente não causa desconforto, o homem não é tomado como participante da animalidade em nenhum sentido. Ele é tratado como essencialmente distinto do animal, como o é a pedra. Heidegger em nenhum momento desenvolve o fato óbvio de que também o homem é um animal. Seu conceito de animalidade, além de não complexificar as diferenças entre os animais, mantém o homem como um ser exterior, que não é abrangido nessa esfera. O próprio fato de que o filósofo trate da animalidade *em geral*, sem maiores qualificações, revela o essencialismo por trás de sua argumentação: pedras, animais e homens abrangem diferentes entes que mantêm uma relação qualitativamente

vem de uma possibilidade não-realizada, então não é possível dizer que o homem também pode ser privado de mundo? Ele tem possibilidades que não se atualizam". (*LAWLOR Leonard. This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. New York: Columbia UP, 2007, p.52).

[37] O conceito de espécie é sem dúvida altamente problemático em Biologia, mas o utilizamos aqui em um sentido bastante geral, apenas para marcar a diferença entre os animais, sem entrar em dificuldades de classificação.

distinta com o mundo, o que servirá de critério para classificá-los; uma vez que o homem é formador de mundo e tem acesso ao ente enquanto tal, ele não será analisado como tendo alguma relação com a animalidade.

O conceito de mundo, é claro, acompanha essa cisão radical, e mundo passa a ser um conceito construído sobre a base do que seria a diferença essencial do homem: o acesso ao ente enquanto tal. Sem dúvida a dificuldade é grande: ao problematizar essas questões encontramos, de um lado, os pressupostos que carregam os conceitos de mundo e *Dasein*, tão fundamentais para a filosofia heideggeriana. De outro, podemos questionar até que ponto o próprio método empregado por Heidegger – o qual, ironicamente, teria por objetivo ir além dos limites da tradição – não acabou por permitir que os pressupostos tomados no início não fossem suficientemente questionados ao longo da investigação. De fato, a consideração de que necessariamente existem pressupostos em toda investigação pode ser compreendido como uma vantagem que permite uma atitude filosófica autoconsciente; porém, o risco do reconhecimento e aceitação de tais dados prévios como inerentes à investigação vimos na prática: todo um desenvolvimento guiado por pressupostos que acabam por não vir à tona com toda suas implicações em nenhum momento.

Sem dúvida a tarefa de buscar um conceito adequado de mundo em bases heideggerianas não é tarefa fácil: ao procurar diferenciar a relação que diversos animais teriam com o mundo enquanto acesso ao ente, correríamos o risco de cair num solipsismo interespecífico, pois se cada animal tem um acesso único e peculiar ao mundo e o conceito de mundo caracteriza-se justamente pelo acesso ao ente, até que ponto poderíamos dizer que se trata do mesmo mundo? Apesar das dificuldades intrínsecas a questão, não podemos nos esquivar de reconhecer: o conceito de mundo apresentado por Heidegger é o mundo humano e o critério para sua elaboração aquilo que seria a diferenciação do

homem como o único que tem acesso ao ente enquanto ente, o que, não por mera coincidência e a despeito das ressalvas de Heidegger, coincide em grande parte com a concepção de homem e de animal pela tradição filosófica.

Referências bibliográficas:

ACAMPORA, Ralph R. *Corporal compassion: animal ethics and philosophy of body*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *The Open. Man and Animal*. Meridian, crossing aesthetics (translated by Kevin Attel). Stanford University Press, California, 2004.

CALARCO, Matthew; ATTERTON, Peter. (Eds). *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. New York: Continuum, 2004.

DERRIDA, Jacques. *De l'esprit : Heidegger et la question*. Paris: Galilée, c1987.

FELLENZ, Marc R. *The Moral Menagerie*: *Philosophy and Animal Rights*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2007.

GEHTMANN, Carl F. *Dasein*: *Erkennen und Handeln*: *Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Grynter, 1993.

LAWLOR Leonard. This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida. New York: Columbia UP, 2007.

LOTZ, Christian; PAINTER, Corinne (Eds). Phenomenology and the Non-Human Animal: At the Limits of Experience. Berlin: Springer, 2007.

HEIDEGGER, Martin. (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. (GA 60). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin (1928). *Vom Wesen des Grundes*. In.: HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, Martin (1928). *A essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt. Endlichkeit. Eisamkeit*. Klostermann, 1983.

HEIDEGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafisica: mundo, finitude, solidão*. Porto Alegre: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe duchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

HUSSERL, Edmund. Husserliana 3, 1-2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie undphänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

WOLFE, Cary. Zoontologies: The Question of the Animal. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Reconstrução discursiva da validade do direito: o conflito entre a facticidade da imposição do estado e o processo de normatização do direito

Karl-Heinz Efken[*]

A releitura discursiva do direito, realizada por Jürgen Habermas, inspira-se tanto na Filosofia do Direito de Hegel quanto na Doutrina do Direito de Kant[1], mas transforma ambas à medida que as deixa passar pelo filtro da teoria do discurso. Hegel, segundo ele, estabelece princípios hoje quase inatingíveis. Atualmente, exige-se "um pluralismo de procedimentos metodológicos, que inclui as perspectivas

[*] Professor e pesquisador do curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação de Mestrado e Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco. Doutorado pela PUCRS.

[1] Cf. a respeito da avaliação crítica das tentativas de fundamentação transcendental de Kant e dialética de Hegel, HABERMAS, J., A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. *In*: _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 17-35. (Doravante CMAC). Outra fonte interessante a respeito: BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel:** direito, sociedade civil, Estado. Trad. de Luiz S. Henriques e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Ed. UNESP e Brasiliense, 1989. Outro estudo que confronta a concepção da modernidade de Hegel e Habermas encontra-se em: INGRAM, David. Hegel e o problema da modernidade. *In*: _____. **Habermas e a dialética da razão**. 2. ed. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. p. 109-116.

da teoria do direito, da sociologia do direito e da história do direito, da teoria moral e da teoria da sociedade"[2].

Essa discussão, com as outras áreas do saber, reforça a natureza pluralista da teoria do agir comunicativo de Habermas. Para ele,

> [o]s conceitos básicos da filosofia não formam uma língua própria ou, pelo menos, não constituem mais um sistema capaz de tudo incorporar: eles não passam de simples meios para a apropriação reconstrutiva de conhecimentos científicos[3].

As proposições básicas da teoria do agir comunicativo devem, portanto, mostrar-se eficazes nos

---

[2] Cf. HABERMAS, J. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 9. (Doravante DD1): Este pluralismo metodológico será adotado, por Habermas, no presente trabalho. Seu projeto reconstrutivo utiliza o instrumental teórico da teoria do direito, da sociologia do direito, da história do direito, da teoria moral e da teoria da sociedade, aproveitando-o segundo o objeto de pesquisa em questão. A respeito da nova postura filosófica e suas consequências para o próprio filosofar no contexto de um mundo radicalmente transformado, ver: HABERMAS, J. Wozu no Philosophie? *In*: _____. **Philosophisch-politische Profile.** 3. ed. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998. p. 15-37. (Erweiterte Ausgabe). (Doravante PPP). "A racionalização é um processo pluridimensional, não linear e não pacífico, que empenha a *filosofia como crítica* e lhe determina a forma dialógica e mesmo polêmica. Habermas entende-a como 'guardiã da racionalidade no sentido de uma pretensão de razão endógena à nossa forma de vida'. É com esse entendimento 'moderno' que nela ocupa o seu lugar em permanente diálogo vivo com parceiros e opositores que avidamente procura em todos os quadrantes do pensamento filosófico e científico-social, cobrando de todos eles prestações para uma melhor compreensão da sociedade industrial contemporânea em ordem à iluminação intersubjetiva das possibilidades que em tal sociedade se abrem à realização das promessas por cumprir da modernidade" (PINTO, F. Cabral. **Leituras de Habermas**: modernidade e emancipação. Coimbra: Fora do Texto, 1992. p. 25).

[3] DD1, p. 9.

contextos argumentativos encontrados nos diversos universos discursivos. Essa teoria apresenta, desse modo, condições de participar argumentativamente de um diálogo intra e interdiscursivo com outras ciências e poderá ajudar no processo de aclaramento de conceitos fundamentais tanto do saber filosófico como de outros saberes[4]. Talvez seja esta uma das suas tarefas principais, reconstruir argumentativamente, portanto de maneira racional e crítica, os conceitos fundamentais[5] das ciências e, no caso presente, da filosofia do direito, da teoria do direito e de áreas afins, apresentando coerências num nível metateorético. A filosofia não usurparia o papel de articuladora ou até unificadora *do* saber, mas assumiria a função de evidenciar parentescos mais fundamentais e possibilitadores de intercâmbios contra as tendências fragmentadoras e

[4] Cf. HABERMAS, J. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. *In*: _____. **Pensamento Pós-Metafísico**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 151-182.

[5] Cf. WELLMER, Albrecht. Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit? *In*: WINGERT; GÜNTHER (Orgs.), **Die Öffentlichkeit de Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001. p. 13-52. Também para Wellmer, "trata-se, na filosofia, de um aclaramento de conceitos, os quais têm um significado constitutivo para a nossa compreensão do mundo e de nós mesmos e que justamente por isso representam uma fonte de confusões, contradições, incertezas e inquietações existenciais: Bem e Mal, Justiça [...] que a filosofia começa, onde na rede sistêmica dos conceitos fundamentais, pela qual os homens interpretam a si mesmos e o mundo ou, dito de modo menos pretensioso, determinadas relações factuais, se mostram rachaduras, incoerências, aporias e contradições e impõem um questionamento de uma compreensão tornada problemática do mundo, das coisas e dos homens enquanto homens. [...] À medida que a filosofia trabalha com conceitos, ela consegue movimentá-los e situá-los em constelações novas e, assim, realiza um trabalho preparatório para uma compreensão nova e melhor do mundo e dos homens mesmos" (*Ibid.*, p. 19/21).

desestruturadoras no âmbito das discussões interdisciplinares dos últimos tempos[6].

Em *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, Habermas retoma uma tradição que remonta ao século XVII

[6] Habermas, referindo-se à "transformação das ciências humanas no sentido da filosofia", pergunta: "Mas, se essa perspectiva não é enganosa, não é inteiramente errado perguntar se a filosofia não poderia, relativamente a algumas ciências, trocar o papel insustentável do *indicador* de lugar pelo papel de um *guardador* de lugar – um guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas, que são objeto de arremetidas sempre renovadas das cabeças produtivas em cada disciplina. [...] Do ângulo de meus próprios interesses de pesquisa, vejo esse tipo de cooperação (inclusão da filosofia na cooperação científica) abrir caminho entre a epistemologia e a história da ciência, entre a teoria dos atos de fala e diferentes abordagens da pragmática empírica da linguagem, entre as teorias das argumentações informais e diferentes abordagens para a investigação das argumentações naturais, entre éticas cognitivistas e uma psicologia do desenvolvimento da consciência moral, entre teorias filosóficas da ação e a investigação da ontogênese das competências da ação" (CMAC, p. 30-31). Habermas, tomando o mundo da vida como ponto de referência central, "[...] descobre que a principal vantagem da filosofia perante as ciências e o senso comum consiste apenas no fato de ela poder dominar várias linguagens, tanto a linguagem coloquial que circula no mundo da vida, como as linguagens especializadas das ciências e dos sistemas que se distanciam dele [...] a filosofia pode, a partir de agora, concentrar-se na tarefa racional e falível de reconstruir, a cada passo, o saber que subjaz às nossas intuições gramaticais' ao mundo da vida, às ciências, às instituições sociais, à arte, etc. Esse trabalho torna-se possível graças ao seu poder 'poliglota', que lhe permite intermediar entre a linguagem coloquial geral e as linguagens especializadas das diferentes áreas e sistemas. Porém, ela está impedida de farejar bases ou 'fundamentos últimos' esquecidos de nosso ser ou de nossa cultura. Faculta-se-lhe apenas a explicação hermenêutica de 'algo que sempre soubemos' e de 'algo que sempre fomos capazes de fazer'" (SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Uma filosofia do direito procedimental. **Revista Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, n.138, jul.-set., 1999. p. 154 *et seq.*). Ver MAURER, R. K. Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie. **Philosophische Rundschau**. Rüdiger Bübner, Bernhard Waldenfel. (Hrsg.). Tübingen, 24. Jahrgang, Beiheft 8, 1977, C.B. Mohr. p. 1-70. (Sonderheft Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie).

e que enfatiza a constituição jurídica da comunidade política, destacando nela a articulação da autocompreensão prático-moral da modernidade, que se expressa na ideia da consciência moral universalista e nas instituições livres do Estado democrático de direito. Segundo Habermas, "[o] sentido normativo próprio da teoria do discurso procura reconstruir essa autocompreensão de maneira a afirmar-se contra reduções cientificistas e contra assimilações estéticas"[7]. A confiança numa razão essencialista virou ilusão e a modernidade[8], consciente das suas contingências, depende, agora, de uma razão proceduristica e crítica em relação a si mesma. É o que nos diz Habermas:

> A crítica da razão é obra dela própria: tal ambiguidade kantiana resulta de uma ideia

[7] DD1, p. 11. "O princípio da teoria do discurso permite o engate da crítica na autocompreensão das culturas políticas costumeiras, das instituições e dos sistemas de direito existentes com o objetivo de esgotar o potencial de autotransformação neles depositado" (HABERMAS, J. **Passado como futuro.** Trad. De Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 104-105).

[8] Ver, ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. A Teoria da modernidade de Habermas. *In*: _____. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 106-112: "Na atualidade, segundo Habermas, haveria três principais linhas de pesquisa ocupadas com o fenômeno das sociedades modernas: a) a história das sociedades (apoiada em Weber), que se concentra na *diferenciação estrutural* da sociedade em sistemas de ação funcionalmente específicos, e em que os processos de modernização são sempre ligados ao nível de diferenciação institucional; b) a abordagem teórico-sistêmica (de Parsons e Luhmann), que vê a origem e o desenvolvimento da sociedade moderna apenas na perspectiva funcionalista da complexidade sistêmica crescente; c) a abordagem da teoria da ação (desenvolvida pela hermenêutica, fenomenologia e pelo interacionismo simbólico) em que os processos de modernização podem ser apresentados do pondo de vista de mundos-da-vida específicos a diferentes *stratu* ou grupos; ou na qual a vida diária das subculturas sorvidas nesse processo são reveladas com ferramentas de antropólogo. Na perspectiva dele, entretanto, todas as três apresentariam deficiências metodológicas" (p. 106).

> radicalmente antiplatônica, segundo a qual não existe algo mais elevado ou mais profundo ao qual possamos apelar, uma vez que, ao chegarmos, descobrimos que nossas vidas já estavam estruturadas linguisticamente[9].

O colapso do socialismo de Estado e o final da guerra civil mundial, por um lado, e, por outro, as profundas contradições que caracterizam o projeto capitalista mundial atual[10], manifestando-se, com sempre maior clareza, na falta de uma solidariedade social garantida por estruturas legais e capazes de regenerar-se, confirmam a atualidade da *crítica da razão* no seu duplo sentido; a razão, objeto da crítica e, ao mesmo tempo, sua protagonista[11].

A política praticada nas sociedades ocidentais, caracterizadas por concepções de Estado de direito e de democracia, passa por uma crise de orientação e de autoconsciência. Ela parece ser incapaz de resolver os problemas que ameaçam a estabilidade e continuidade do próprio modelo[12].

---

[9] DD1, p. 12.

[10] Ver a respeito do problema das crises no capitalismo tardio, HABERMAS, Jürgen. Tendências de crise no capitalismo tardio. *In*: _____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3. ed. Trad. de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 47-120. O autor aborda os seguintes temas: um modelo descritivo de capitalismo avançado; problemas resultantes do crescimento capitalista avançado; uma classificação de possíveis tendências de crise; teoremas da crise econômica; teoremas de racionalidade da crise; teoremas de legitimação da crise; teoremas de motivação da crise; uma visão retrospectiva.

[11] Cf. a respeito SCHNÄDELBACH, Herbert. Bemerkungen über Rationalität und Sprache. *In*: KUHLMANN, Wolfgang; BÖHLER, Dietrich (Orgs.). **Kommunikation und Reflexion**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982. p. 347-368.

[12] Cf. as reflexões construtivas e esclarecedoras de MÜNCH, Richard. Politik. *In*: _____. **Die Struktur der Moderne:** Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften**.** Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. p.303-530.

Somente uma democracia radical seria capaz, segundo Habermas, de garantir e preservar o Estado de direito, pelo menos *num contexto de uma política totalmente secularizada*. Para ele,

> ...os sujeitos jurídicos privados não podem chegar ao gozo das mesmas liberdades subjetivas, se eles *mesmos* - no exercício comum de sua autonomia política - não tiverem clareza sobre interesses e padrões justificados e não chegarem a um consenso sobre aspectos relevantes, sob os quais o que é igual deve ser tratado como igual e o que é diferente deve ser tratado como diferente[13].

Que somente a democracia radical seja capaz de dar sustentação e conservação ao Estado de direito, essa é a ideia que o nosso autor defende, propondo, para tanto, uma nova leitura dos seus conteúdos realizada a partir e através de conceitos que tanto expressam quanto produzem e reproduzem uma racionalidade nova, intersubjetiva e essencialmente comunicativa e criadora das condições necessárias para o entendimento entre falantes e ouvintes.

Partindo desse olhar reconstrutivo e articulando a realidade a ser investigada à luz de um conceito de razão mais amplo, que permite intercâmbios com outras áreas do saber, pretendemos pensar a relação tensa entre e validade do direito, validade imposta pelo Estado e, também, conquistada pela própria capacidade normatizadora do direito. A força integradora social do direito e sua capacidade articuladora dos diferentes agentes sociais, políticos e econômicos se caracterizam, sempre mais, por um descompasso entre pretensão e realidade. Daí a necessidade de repensar discursivamente o lugar do direito nas sociedades modernas e compreender melhor suas dimensões mutuamente complementares, via teoria de ação (comunicativa), teoria sistêmico e construtivismo jurídico.

[13] DD1, p.13

1. A validade do direito entre a facticidade da *imposição* do direito pelo Estado e a força de um processo de *normatização* do direito

Desde Hobbes, o direito privado constitui o núcleo do direito moderno. Kant parte dos direitos naturais subjetivos que garantem à pessoa o direito de defender-se, pelo uso da força, em caso de violação das suas liberdades subjetivas de ação. Após o surgimento do direito positivo e o monopólio estatal do uso da força, a pessoa tem a sua disposição a ação judicial para garantir o respeito das suas liberdades. Mas o poder coercitivo do Estado é limitado por direitos de defesa das pessoas privadas, as quais impedem que interfira ilegalmente na vida, liberdade e propriedade delas. Temos, portanto, uma nova forma de interligação entre facticidade e validade na dimensão da validade do direito. A força coercitiva do Estado terá que conviver com a força de uma normatização do direito, que visa à garantia das liberdades subjetivas de ação.

1.1 O duplo aspecto da validade do direito desde a perspectiva da doutrina do direito kantiana

Segundo Habermas, a relação entre facticidade e validade é pensada por Kant como uma relação interna entre coerção e liberdade, fundada pelo direito. A coerção serve como um empecilho para o uso indevido da liberdade, isto é, o uso da liberdade para invadir o espaço de ação de outrem. É na pretensão de validade do direito que se manifesta a relação interna entre o poder coercitivo e as liberdades subjetivas. O arbítrio de cada um com o arbítrio de todos os outros (integração social) é conciliado tanto pela força da lei, em termos de coerção, quanto pela força moral, em termos de motivação racional: no primeiro caso, temos um comportamento apenas conforme a lei (legalidade da

ação); no segundo, um comportamento por respeito à lei (moralidade da ação/agir por dever). É interessante notar e de fundamental importância para a compreensão do direito positivo e sua relação com a moral que uma pessoa "deve poder obedecer à lei por razões não apenas morais", isto é, pode associar-se na base de um comportamento objetivamente conforme as normas. Daí o conceito kantiano da legalidade: "[...] normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade"[14].

1.2 O duplo aspecto da validade do direito desde a perspectiva da teoria da ação

Os dois momentos da validade do direito, a coerção e a liberdade, dão ao destinatário a escolha da perspectiva do ator. Na perspectiva empírica, o direito é válido quando resulta de um procedimento juridicamente válido e seu sentido se explica através da referência simultânea a sua validade social ou fática e a sua validade ou legitimidade. A primeira depende da aceitação fática no círculo dos membros do direito; a segunda se mede pela possibilidade de *resgatar discursivamente a pretensão de validade das regras do direito* e elas serem o resultado de um processo legislativo racional. A legitimidade das regras não depende do fato da sua imposição, enquanto a validade e a obediência fática exigem a fé dos membros da comunidade de direito na legitimidade e na capacidade de fundamentar as normas em questão.

Referindo-se a Dreier[15], Habermas entende por validade de um sistema jurídico a sua eficácia na sociedade e sua justificação ética, ao passo que a validade jurídica de

[14] DD1, p. 49.

[15] DREIER, R. Recht und Moral. *In*: _____. **Recht, Moral, Ideologie**. Frankfurt am Main: [s.n.], 1981. p. 194 seq.

normas particulares se institui segundo a sua legalização em conformidade com uma constituição acrescentada por uma mínima eficácia social e mínima justificativa ética.

Há a facticidade da validade social medida pela obediência geral às normas e à legitimidade da pretensão ao reconhecimento normativo. Por isso, o direito permite aos membros da comunidade jurídica duas leituras distintas da mesma norma: a objetivadora ou a performativa. Para o ator orientado pelo sucesso próprio, a regra atua como empecilho na imposição do mandamento jurídico; porém, para um ator que procura o seu interesse, por meio de um entendimento com outros atores sobre as condições comuns do mesmo, a regra limita-lhe a liberdade de ação apenas pela pretensão de validade deontológica. Logo, para o primeiro, a norma jurídica limita-lhe o espaço de opções, ele se sente restringido, exteriormente, quanto ao poder de escolha livre; para o outro, que se situa no enfoque performativo, ela estabelece um acordo racionalmente motivado entre os parceiros jurídicos em relação às expectativas obrigatórias de comportamento.

Conclui Habermas:

> O curioso é que a validade jurídica de uma norma significa apenas que está garantida, de um lado, a legalidade do comportamento em geral, no sentido de uma obediência à norma, a qual pode, em certas circunstâncias, ser imposta por meio de sanções e, de outro, a legitimidade da própria regra, que torna possível em qualquer momento uma obediência à norma por respeito à lei[16].

Assim sendo, o ator vê, no âmbito dos direitos privados subjetivos, as leis da coerção e as da liberdade numa dupla perspectiva: há um enfoque estratégico do ator em relação a certas normas ou um enfoque performativo, o qual vê as normas como parte integrante de uma ordem jurídica

[16] DD1, p. 52.

legítima, em seu todo, com pretensão de validade normativa e reconhecida racionalmente. No primeiro caso, o ator obedece por força da coerção; no segundo, por respeito à lei. Como a ordem jurídica deve possibilitar uma obediência às suas regras por respeito à lei, o direito positivo tem que legitimar-se. Não basta apenas um enfoque estratégico em relação às normas, dando ao direito uma conotação funcionalista; o direito positivo exige fundamentação.

A ordem jurídica deve, segundo Habermas, "[...] garantir que toda pessoa seja reconhecida em seus direitos por todas as demais pessoas". Além do mais, "o reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros deve apoiar-se [...] em leis legítimas que garantam a cada um liberdades iguais"[17]. As "leis" morais dão conta dessa exigência *per se*. As regras do direito positivo precisam para tanto do auxílio do legislador político. Por isso, o processo de legislação assume, no sistema jurídico, o lugar da integração social segundo regras reconhecidas normativamente.

> Por isso, temos que supor que os participantes do processo de legislação saem do papel de sujeitos privados do direito e assumem, através do seu papel de cidadãos, a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada, na qual um acordo sobre os princípios normativos da regulamentação da convivência já está assegurado através da tradição ou por ser conseguido através de um entendimento[18].

Os sujeitos privados do direito entram no papel de cidadãos, e como tais participam do processo de legislação. Eles agem, agora, como sujeitos de direito que não apenas visam ao sucesso, funcionalizando o direito em benefício

[17] Cf. DD1, p. 52.

[18] *DD1,* p. 52-53.

dos interesses próprios e das preferências particulares, mas também – providos do direito de comunicação e de participação política (potenciamento do sujeito moderno) – apreendem os direitos subjetivos, tendo consciência de seu papel de participantes que procuram o entendimento dentro de uma prática intersubjetiva de entendimento. Habermas vê nesse procedimento a absorção do pensamento democrático (Kant, Rousseau) pelo conceito do direito moderno.

As leis coercitivas encontram a sua legitimidade, como leis da liberdade, no processo democrático da legislação que fundamenta a ideia da aceitabilidade das leis estatuídas, expressando, desse modo, a positivação do direito, no qual se reproduz, mais uma vez, a tensão entre facticidade e validade. Tal positividade do direito manifesta a vontade legítima, auto legisladora e racional dos cidadãos politicamente autônomos. Por tal razão, para Habermas, "[o] direito normatizado não consegue assegurar-se dos fundamentos de sua legitimidade apenas através de uma legalidade que coloca à disposição dos destinatários enfoques e motivos"[19].

Nesse novo contexto, as liberdades subjetivas de ação necessitam da complementação por direitos dos cidadãos que enxergam além do livre-arbítrio (vontade contingente ou arbitrária) e procuram a autonomia. O direito coercitivo encontra, agora, a sua força integradora na participação do cidadão no processo democrático de legislação, de um cidadão que se considera autor racional das normas jurídicas. É o agir comunicativo que possibilita esse processo de livre comunicação, articulação e autodeterminação centrada no cidadão. Vale notar, porém, que um sistema jurídico marcado pela conexão entre facticidade da imposição do direito e da validade da legitimidade do processo de legislação que pretende ajudar o cidadão no seu processo de integração social, no qual ele se

[19] DD1, p. 54.

sente exigido excessivamente, assume uma hipoteca pesada, pois superestima, sem dúvida, o poder integrador da solidariedade, fonte de acordos normativos [20].

2. A força integradora do direito: descompasso entre pretensão e realidade

Nas sociedades modernas, complexas e internamente diferenciadas, o direito exerce, ainda, o papel de integração social parcial dos sistemas orientados pelo dinheiro e pelo poder administrativo no todo da sociedade. Entretanto, segundo Habermas, tal pretensão é comprometida pelo "desencantamento sociológico do direito"[21] – há um descompasso entre a pretensão e a realidade. Como compreendê-lo?

Olhando os últimos três séculos, vê-se, conforme Habermas, a utilização da categoria do direito para mediar todas as relações sociais. E, segundo esse modelo, uma sociedade bem ordenada organizava-se consoante um programa jurídico – correto era o que se encaixava na ordem estabelecida pelo direito racional[22].

---

[20] Ver, a respeito desse peso excessivo que cai sobre o cidadão, BUBNER, Rüdiger. **Handlung,Sprache und Vernunft**: Grundbegriffe praktischer Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982. Habermas apresenta a Doutrina das Instituições de Gehlen, segundo o qual, "Instituições são configurações tais, que surgiram de complexos de ação originários pelo caminho de 'inversão' (Umschlag) para a autolegislação. Instituições representam um fim auto-referente objetivado, o qual é, desde muito, desconectado das intenções práticas imediatas e singulares e a elas opõe uma autoridade superior. Agir nas circunstâncias de instituições é, por conseguinte, um atuar aliviado e liberado da força coercitiva das respectivas responsabilidades e da sobrecarga das motivações subjetivas, quer dizer, agir que é sustentado pela substancialidade sólida das organizações sociais" (*Ibid.,* p. 39).

[21] Cf. DD1, p. 65.

[22] Cf., a respeito da evolução histórica da compreensão da relação entre Estado e *sociedade civil* e a relação de ambos com o *direito natural*

Os filósofos morais escoceses[23] são os primeiros a contestar tal concepção de relação entre realidade social e direito. A realidade social não se presta a uma reconstrução em termos do direito formal. Tais pensadores se "[...] dirigem contra o *prescritivismo* de um direito da razão" e "se opõem a um racionalismo" que se propõe conceituar a totalidade social. De certa forma, trata-se de uma crítica à platonização da relação entre realidade empírica e realidade ideal, vertente que sucumbe à distorção idealizadora da problemática da realidade humana, a qual não se presta a um dualismo ontológico de duas realidades essencialmente diferentes.

O modelo do contrato social parte da ideia da sociedade moderna como uma espécie de mercado, no qual às pessoas privadas se garantem autonomia e igualdade, à medida que participam do intercâmbio econômico. Vê-se a sociedade "[...] em sua totalidade como o complexo intencional de uma associação livre de membros

(Aristóteles, Tomas de Aquino, Vico, Maquiavel, T. Moro, Hobbes, Locke, Kant, Hegel), o artigo: HABERMAS, J. Die klassische Lehre von de Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. *In*: _____. **Theorie und Praxis:** Sozialphilosphische Studien. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974. p. 48-88. (Doravante TP). Os estudos de Habermas, nesse artigo, nos levam ao ponto do qual parte a presente reflexão, enfatizando, especificamente, a problemática da solução do desafio de garantir a convivência humana de forma não-violenta e normativamente regulada e fundada.

[23] Cf. as considerações de Habermas a respeito da filosofia moral da tradição escocesa: "Uma versão liberalizada desta teoria do espaço público político, encontra-se, ao mesmo tempo, nos economistas e sociólogos na tradição da filosofia moral escocesa. Eles ultrapassam os fisiocratas e transformam a função mediadora da opinião pública em um dos componentes da teoria da sociedade civil mesma, ampliada de maneira filosófico-histórica. A natural history of civil society é compreendida como o desenvolvimento segundo leis no processo de civilização da humanidade (from rudeness to civilized manners): ele compreende o desenvolvimento rumo a uma sociedade liberal, em sentido econômico *e* político" (TP, p. 81 *et seq.*).

originariamente autônomos e iguais"[24]. A sociedade civil assume a tarefa de socialização política antes de qualquer regulamentação jurídica.

Adam Smith e Ricardo, inserindo-se nessa concepção, definem a sociedade civil como sendo "[...] a esfera do comércio e do trabalho social" dominada por leis anônimas, que atuam semelhante a uma *mão invisível*[25]. Hegel fala do "sistema das necessidades", no qual não há espaço para as liberdades reais dos indivíduos[26]. Marx encontra, na anatomia da sociedade burguesa, o espaço privilegiado do auto aproveitamento do capital a gerar o processo de alienação dos indivíduos e desigualdade social. A sociedade burguesa domina os indivíduos, desautoriza-os como sujeitos livres e auto legisladores, submete-os às suas leis anônimas e coloca a sociedade global sob o reinado dos imperativos econômicos.

---

[24] DD1, p. 67.

[25] "Em economia, a não-intencionalidade dos resultados é uma propriedade associada à ideia de lei natural. Para os resultados ocorrerem à revelia das intenções, é necessário que o sistema seja dotado de uma lógica própria. A ordem do cosmos econômico está garantida justamente porque, apesar dos propósitos e das motivações, existe uma racionalidade no sistema de intercâmbio" (COUTINHO, Mauro. Os clássicos e a ética. *In*: ADOLFO, Blanco *et al.* **Ética e teoria econômicas**. Recife: FASA, 1998. p. 67 *et seq.*). Cf. também FUERTES, Javier. La concepción ética de Adam Smith. *In*: ADOLFO, *op.cit.*, p. 75-95.

[26] Cf. HABERMAS, J. Zur Dialektik der Öffentlichkeit (Hegel und Marx). *In*: HABERMAS. J. Bürgerliche Öffentlichkeit – Idee und Ideologie: Public opinion – opinion publique – öffentliche Meinung: zur Vorgeschichte des Topos. *In*: _____. **Strukturwandel de Öffentlichkeit:** Untersuchungen zu eienr Kategorie de bürgerlichen Gesellschaft. 6. ed. Frankfurt/Main, 1999. p. 195-209. (Doravante SÖ). Cf. também HEGEL, G.W.F. Die bürgerliche Gesellschaft. *In*: _____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts***:* Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt/Main: Ullstein, 1972. p. 168/§ 182 *et seq.*, e, especialmente, Das System der Bedürfnisse. p. 174/§ 189 *et seq.*

Tal mudança de perspectiva reduz, na visão de Habermas, o direito racional a um epifenômeno da realidade social e, portanto, incapaz de apreender, por parte de suas figuras normativas rígidas (sistema normativo rígido "versus" sistema econômico dinâmica e flexível), a complexidade da sociedade burguesa, que é mantida coesa pelas relações de produção e não mais pelo conjunto das relações de direito. Impõe-se um novo modelo:

> [...] o mecanismo do mercado, descoberto e analisado pela economia política, passa a tomar as rédeas da teoria da sociedade. O modelo realista de uma socialização anônima não-intencional, que se impõe sem a consciência dos atores, vai substituir o modelo idealista de uma associação intencional de parceiros do direito[27].

Persiste, em Marx, a ideia da sociedade como totalidade. A sociedade civil constitui, porém, a base da pirâmide social e "[...] no lugar da unidade manifesta de uma ordem estatal constituída juridicamente, entra a unidade latente e sistemicamente produzida do processo econômico global do auto-aproveitamento do capital"[28]. Institui-se um novo referencial, poderíamos dizer, um referencial "pseudo-normativo", o capital, que aparenta ser produzido conscientemente. Transposto para a realidade social e imaginado como inerente ao processo histórico, supõe-se uma teleologia efetivada no e através do trabalho de homens libertos do fetiche do capital[29], culminando no domínio dos produtores sobre o produto do seu trabalho.

---

[27] DD1, p. 69.

[28] DD1, p. 69.

[29] "Marx pensou que toda a civilização que se entrega como um todo aos imperativos da autovalorização do capital, traz em si mesma o germe da destruição, por que com isso ela se torna cega em relação a todas as relevâncias que não podem ser expressas em preços. Essa tese não se torna falsa pelo fato de Marx, por seu turno, ter ficado cego para o

Para Habermas, trata-se de uma "construção precária", pois os princípios teleológico-históricos utilizados por Marx e a sua insistência na concepção da sociedade como uma totalidade orgânica não resistem à crítica, em especial, quando se trata do funcionalismo marxista, para o qual o mundo social se transforma num complexo de relações reificadas.

Em termos afirmativos, assim argumenta Habermas: "[...] o funcionalismo do sistema pode superar o realismo do modelo marxiano através de uma sociedade descentrada, diferenciada funcionalmente e que se compõe de muitos sistemas"[30], cada um formando um sistema ao lado de outros sistemas. Cria-se um conjunto de "sistemas-mônadas", encapsulados em si e observando-se mutuamente.

Nesse sentido, apresenta-se a teoria do sistema de N. Luhmann, que inverte a filosofia do sujeito, na qual se supõe, ainda, a participação consciente dos atores na vida social, transformando-a num objetivismo radical. As teorias estruturalistas da sociedade (Lévi-Strauss até Althusser e Foucault[31]), afirma Habermas, realizam o mesmo de outra

potencial de autotransformação, principalmente para as forças democráticas inseridas nas instituições do Estado de direito. Hoje estamos diante do – já esperado – monte de cacos de um experimento que percorreu um caminho cruel, culminando nas barbáries stalinistas. Porém o vencedor não pode considerar-se simplesmente justificado, mesmo que entrementes tenha modificado consideravelmente sua posição inicial através de processos de aprendizagem em termos de uma Estado social". PF, p. 110.

[30] DD1, p. 70.

[31] Cf. HABERMAS, J. Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault (cap. IX) e Aporias de uma teoria do poder (cap. X). *In*: _____. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Trad. de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 333-409 (Doravante DFM): "A revolução estruturalista impressionou Foucault como a tantos outros de sua geração; tornou-o, assim como Derrida, um crítico do pensamento fenomenológico-

maneira. Para ambas as abordagens, os atores da vida social perdem a sua subjetividade, e, impossibilitados de um intercâmbio, as realizações de integração perdem o seu direito. Perdem-se os últimos laços com os modelos de sociedade fundamentados em concepções normativas (direito natural, direito racional) ou teleológico-históricas, rendendo-se à visão policêntrica das sociedades complexas.

O novo paradigma[32] devolve ao direito a possibilidade de entender-se como autônomo (um sistema entre outros), deixa de ser um epifenômeno, mas, mesmo assim, "[...] numa sociedade descentrada em sua totalidade, ele (o direito) consegue apenas uma posição periférica, formando um sistema ou um discurso em meio a uma variedade subordinada de sistemas e de discursos"[33]. A sua linguagem afasta-se da auto compreensão dos atores e desconsidera o saber intuitivo daqueles sobre os quais deveria falar[34].

Toda essa evolução, assim argumenta o nosso autor, parece "revelar que a reflexão no âmbito das ciências

---

antropológico, dominante desde Kojève até Sartre, e, em especial, determinou a escolha de seu método. Ao mesmo tempo, compreende esse 'discurso negativo sobre o sujeito', introduzido por Lévi-Strauss, como uma crítica da modernidade" (*Ibid.,* p. 334).

32 Cf. a respeito HÖFFE, Otfried Auf der Suche nach dem verlorenen Paradigma. *In*: _____. **Kategorische Rechtsprinzipien**: ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994. p. 51-89.

33 DD1, p. 71. Cf., quanto à compreensão do *direito como sistema,* em Luhmann: HABERMAS, J. Autonomia sistêmica do direito. *In*: _____. **Direito e moral**. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d]. p. 72-87. (Doravante DM).

34 A contradição dessa proposta se mostrará, quando tratarmos dos sistemas dos direitos, elaborados discursivamente e fundamentados em direitos inalienáveis. Os últimos dois capítulos, que tratam da *democracia deliberativa* e da *esfera pública e da sociedade civil*, mostrarão o nosso esforço, acompanhando Habermas, de evidenciar a insustentabilidade da teoria dos sistemas, quando se aspira a um Estado democrático de direito radical, pelo menos, como ideal possível de ser alcançado.

sociais mina irrevogavelmente a intervenção prescritivista e racionalista das teorias contratualistas na sociedade, como também a ideia de que o direito em geral constitui uma categoria central da teoria da sociedade"[35].

Com o intuito de aprofundar e compreender criticamente uma teoria que atribui ao direito uma posição marginal, Habermas dedica-se à sociologia do direito de N. Luhmann. Segundo este autor,

> o direito é entendido aqui somente sob o ponto de vista funcional de estabilização de expectativas de comportamento. Em sociedades funcionalmente diferenciadas, ele se especializa em generalizar consensualmente expectativas na dimensão temporal, social e objetiva, permitindo uma solução dos conflitos contingentes, de acordo com o seguinte código binário: lícito, ilícito. Numa perspectiva ampla, o sistema jurídico abrange todas as comunicações orientadas pelo direito. E, em sentido estrito, ele abrange os atos jurídicos que modificam as situações do direito e, neste caso, ele se retroalimenta de procedimentos jurídicos institucionalizados, normas jurídicas e interpretações dogmáticas do direito[36].

O direito positivado transforma-se num sistema autônomo "autopoiético"[37].

---

[35] DD1, p. 72.

[36] DD1, p. 72-73.

[37] "Luhmann concebe o direito como um sistema auto-poietista e desenvolve, nesta base, uma teoria exigente e, igualmente, útil a nível jus-crítico. Luhmann explica funcionalisticamente e na perspectiva interna da dogmática jurídica, aquilo que surge na figura de uma *praxis* de decisão normativa, como resultado de processos factuais da conservação existencial autoconduzida de um sistema partitivo. Esta teoria do sistema do direito deixa-se, resumidamente, caraterizar através de três colocações conceito-estratégicas de premissas. Antes do mais, a qualidade deôntica de normas jurídicas é, de tal modo, redefinida, que se torna acessível a uma análise puramente funcional (a). Em seguida, a concepção

Habermas apresenta algumas consequências decorrentes desse conceito sistêmico do direito:

- "O sistema jurídico, monadicamente aberto e fechado, é desengatado de todos os demais sistemas de ação"[38]. O sistema jurídico é fechado em si mesmo, representa apenas um subsistema, relacionando-se com os outros como um mundo circundante;
- "A extinção de todos os vestígios que a auto compreensão normativa do sistema jurídico deixara para trás nas teorias clássicas da sociedade"[39]. As expectativas normativas de comportamento tornam-se cognitivas mantidas fatualmente. Ficam de fora, assim, a dimensão deontológica da validade normativa e, consequentemente, o sentido ilocucionário de mandamentos e normas de ação. Logo, o sistema jurídico é desligado das relações internas com a moral e com a política;
- "A objetivação do direito que se transforma num sistema autodirigido"[40]. O direito perde a função social-integradora – normas e atos jurídicos perdem o seu papel decisivo nos processos de entendimento intersubjetivos, racionalmente motivados, na associação de membros do direito. Os argumentos jurídicos, despidos das pretensões de validade, servem apenas para a reprodução e auto-alimentação do sistema; com eles o sistema jurídico se convence das próprias decisões.

---

positivista do direito é traduzida, funcionalisticamente, no modelo de um sistema jurídico desdiferenciado e tornado, totalmente, autônomo (b). Por fim, a legitimidade através da legalidade, é declarada como uma auto-ilusão, estabilizadora do sistema, forçada pelo código jurídico e esgotada no sistema jurídico (c)" (DM, p. 72-73 *et seq.*).

[38] DD1, p. 73.

[39] *DD1*, p. 74.

[40] DD1, p. 74.

O resultado do processo de desencantamento do direito pelas ciências sociais retira do direito racional qualquer tipo de normativismo. Como sistema autopoiético, incumbe-se ao direito a tarefa de resolver os próprios problemas, uma vez que não há "input" renovador vindo de fora nem "output" produzido pelo sistema jurídico em forma de normatização, pois ele é impedido de intervir no mundo circundante. Sendo assim, resta-lhe deduzir sua validade, de modo positivista, a partir do direito vigente.

A teoria do sistema, que defende a indiferença entre o direito e outros sistemas funcionais da sociedade, não leva em consideração, assim argumenta Habermas, o que empiricamente se constata: *direito, moral e política e, também, economia e administração se inter-relacionam*[41]e, em última instância, sempre estão ligados ao mundo da vida e, através dele, às fontes originais da ação comunicativa. O observador sociológico não-participante não enxerga o que acontece realmente ou apenas vê parcialmente; ele imagina poder "estar fora" ou "além" ou "numa posição neutra" em relação aos acontecimentos que observa.

Habermas discute, ainda, a posição de G. Teubner diante da fragmentação da sociedade em subsistemas autônomos, com seus respectivos discursos ligados às construções próprias da realidade. O construtivismo jurídico tem que responder a questões concernentes à intercomunicação de "mundos epistêmicos" diversos, a um "minimum" epistêmico possibilitador de discursos sociais, à coevolução entre epistemes. Teubner recorre à distinção em dois níveis – o do "saber fático" e o do "regulativo" – e

[41] Cf., a respeito do confronto de Habermas com a Teoria do Sistema, HABERMAS, J. Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann (1971): Systemtheorie der Gesellschaft oder Kritische Gesellschaftstheorie. *In*: Ibid. **Zur Logik der Sozialwissenschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 369-501.

propõe para ambos os níveis de comunicação o médium da "comunicação social geral", que possibilita a saída do direito do seu fechamento em si, e, igualmente, um cruzamento de ações pertencentes a sistemas diferentes. A ideia se baseia no fato de cada comunicação especial ser, também, comunicação social geral. Habermas considera insuficiente essa concepção, pois

> [...] numa sociedade inteiramente descentrada, não sobra lugar para a autotematização e a auto-influência da sociedade como um todo, porque ela se decompôs centrifugamente em sistemas parciais, os quais só podem se comunicar consigo mesmos, em sua própria linguagem específica[42].

Teubner[43] parte da ideia de uma sociedade descentrada, mas defende, apesar disso, uma comunicação social ampla. Para tal tarefa, escolhe o "mundo da vida", o qual assume a função de recuperar "o centro perdido da sociedade" e de possibilitar a tradução de todos os códigos através de um "medium de comunicação geral que circula na sociedade", isto é, através da linguagem coloquial.

Com tal passo, segundo Habermas, Teubner abandona a conceitualização do direito como sistema autopoiético e introduz uma teoria do agir comunicativo. A linguagem coloquial, multifuncional e poliglota interliga os sistemas parciais diferenciados, sem perder o contato com os problemas da sociedade global. Ela entra nos campos específicos, partilha seus desafios, decodifica seus códigos, mas não se perde neles. Assim, os componentes do mundo da vida (cultura, sociedade e estruturas da personalidade) "[...] se diferenciam *nos limites* de uma linguagem multifuncional, permanecendo *interligados* entre si através

[42] DD1, p. 80.

[43] Cf. TEUBNER, G. (Ed.). **Autopoietik Law**: a new approach to law and society. Berlin, 1980.

desse *medium*"[44]. Nessa concepção, "[...] o direito", conforme Habermas, "detém uma *função de charneira entre sistema e mundo da vida*"[45]. E, como tal, ele auxilia a circulação comunicacional do mundo da vida, na medida em que traduz suas mensagens nos códigos especiais do dinheiro e do poder administrativo, sistemas surdos às mensagens da linguagem coloquial. Portanto,

> o direito funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral da comunicação, socialmente integradora, se rompa. Mensagens normativas só conseguem circular *em toda a amplidão da sociedade* através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios[46].

O direito – e só ele – é capaz de assumir o papel de "intercomunicador" entre o mundo da vida e os dois sistemas marcados pela predominância da razão instrumental: o do dinheiro e o do poder administrativo. Uma comunicação direta, não-mediada, é impossível, pois há elementos próprios que escapam ao "telos" da comunicação: o entendimento. O direito pode tornar fático o que, para as forças comunicativas do mundo da vida, é apenas possibilidade, dependendo da vontade ao entendimento mútuo.

O direito serve como médium entre as forças comunicacionais oriundas do mundo das vidas privadas, ancoradas no mundo da vida, e a exigência da normatividade obrigatória de uma sociedade regulada segundo normas. As

[44] DD1, p. 81.

[45] DD1, p. 82 (grifo nosso).

[46] DD1, p. 82.

forças da ação comunicativa, com o poder dos atos ilocucionários que permitem um sim/não dos participantes do jogo, necessitam de um poder que atua coercitivamente, isto é, obriga de maneira incondicional, em termos jurídicos, sociais e políticos, a fim de criar condições para uma convivência pacífica daqueles que pretendem viver em comunidade. A constituição de um sistema de direitos parece o mais adequado para atingir tal fim. Importa garantir que o referido sistema conserve as idealizações inerentes à linguagem que o constitui, desde que seja elaborado segundo regras procedimentais possibilitadoras de razoabilidade e aceitação por aqueles que pretendem submeter-se a ele.

Bibliografia

ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel:** direito, sociedade civil, Estado. Trad. de Luiz S. Henriques e Carlos N. Coutinho. São Paulo: Ed. UNESP e Brasiliense, 1989.

BUBNER, Rüdiger. **Handlung, Sprache und Vernunft**: Grundbegriffe praktischer Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982.

ADOLFO, Blanco *et al*. **Ética e teoria econômicas**. Recife: FASA, 1998.

DREIER, R. **Recht, Moral, Ideologie.** Frankfurt am Main: [s.n.], 1981

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **Direito e moral**. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d].

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Trad. de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Theorie und Praxis:** Sozialphilosphische Studien. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.

HABERMAS, J. **Passado como futuro**. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **Philosophisch-politische Profile.** 3. ed. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998. (Erweiterte Ausgabe).

HABERMAS, J. **Strukturwandel de Öffentlichkeit:** Untersuchungen zu einer Kategorie de bürgerlichen Gesellschaft. 6. ed. Frankfurt/Main, 1999.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Zur Logik der Sozialwissenschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3. ed. Trad. de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts***:* Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt/Main: Ullstein, 1972.

HÖFFE, Otfried. **Kategorische Rechtsprinzipien**: ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. 2. ed. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994.

MAURER, R. K. Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie. **Philosophische Rundschau**. Rüdiger Bübner, Bernhard Waldenfel. (Hrsg.). Tübingen, 24. Jahrgang, Beiheft 8, 1977. (Sonderheft Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie).

MÜNCH, Richard. **Die Struktur der Moderne:** Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften**.** Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.

PINTO, F. Cabral. **Leituras de Habermas**: modernidade e emancipação. Coimbra: Fora do Texto, 1992.

KUHLMANN, Wolfgang; BÖHLER, Dietrich (Orgs.). **Kommunikation und Reflexion**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Uma filosofia do direito procedimental. **Revista Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, n.138, jul.-set., 1999.

TEUBNER, G. (Ed.). **Autopoietik Law**: a new approach to law and society. Berlin, 1980.

WINGERT; GÜNTHER (Orgs.), **Die Öffentlichkeit de Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001.

Democracia e marxismo: um encontro possível e necessário

Antonio Carlos de Oliveira Santos [*]

Introdução:

Desde o início da Modernidade duas cosmovisões diferentes, duas propostas de caráter ético-política se confrontam, geralmente de maneira intransigente em seus posicionamentos ideológicos, excluindo-se mutuamente, a saber: Liberalismo e Socialismo, ou de modo particular, podemos dizer Democracia e Marxismo[1]. Porém, também não é recente o debate teórico sobre a possibilidade de um encontro menos conflituoso, ou do estabelecimento de alguns pontos de consenso entre essas duas das mais

[*] Mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Comunicação apresentada por ocasião do II Colóquio de Filosofia Política da Universidade Católica de Pernambuco em 29.04.2015.

[1] Queremos aqui entender o Marxismo como toda uma gama de ideias (filosóficas, políticas, sociais e econômicas) provenientes, originalmente, da produção conceitual de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) e desenvolvidas, posteriormente, por muitos de seus seguidores intelectuais. Tal gama de ideias tem como foco central a análise crítica da sociedade capitalista do Séc. XIX e seus mecanismos de manutenção poder político, assim como de sua superação por meio de uma "praxe revolucionária" A despeito da história do termo "marxismo", sugerimos ao leitor o elucidativo texto do Prof. Fernando Jader Magalhães: "Marxismo: uma filosofia da práxis". In. MAGALHÃES, F. **10 Lições sobre Marx**. p. 42-51. (Os dados biográficos completos, de todas as citações utilizadas, encontram-se no final deste trabalho).

representativas propostas sócio-políticas da Modernidade. Só a título de exemplo desse intuito, podemos nos reportar à década de 70 e ao grande debate público capitaneado pelo jurista e filósofo da política Norberto Bobbio (1909-2004) sobre democracia e socialismo[2], especificamente sobre a existência ou não de uma Teoria do Estado em Marx[3]. No entanto, é interessante ressaltar, que esse debate público promovido por Bobbio, foi apenas um momento de maior visibilidade de uma discussão já iniciada dentro do próprio Partido Comunista Italiano (entre as décadas de 40 e 50), que seguindo a tradição de Antonio Gramsci (1891-1937), começa a fixar com clareza "sua posição em defesa do socialismo como desenvolvimento pleno da democracia". (Nogueira, 2013, p. 43).

Em nosso tempo, marcado pelo "triunfo" das economias de mercado e sua globalização, assim como pelo fortalecimento e predominância de uma cultura "liberal-burguesa" e o seu discurso único - o Marxismo e sua tradição (econômica, social, política e filosófica) vêm sendo progressiva e radicalmente alijados do debate político hodierno; de maneira particular sobre a possibilidade do mesmo contribuir com a discussão sobre a Democracia e seu desenvolvimento e efetivação substantiva; como se este, o Marxismo continuasse a ser um "fantasma" a ser expurgado,

[2] As principais linhas de argumentação que sustentam esse debate estão condensadas em várias obras de Norberto Bobbio, em particular as encontramos mais explicitamente na obra **Qual Socialismo? Discussão de uma Alternativa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

[3] Bobbio defende a tese de que não há uma Teoria Estado no Marxismo, por três motivos: a) a exclusiva preocupação com o problema de conquista do poder, levando mais ao interesse pelas questões do partido do que pelas questões do Estado; b) a crença de que, uma vez conquistado o poder , o estado seria um fenômeno transitório; c) o princípio de autoridade: os marxistas se voltavam mais para o estudo do pensamento dos filósofos (Marx, Lenin, Gramsci, etc) do que para o estudo concreto das instituições políticas. (Cf. Mondaini, 2013, p. 23).

definitivamente, do mundo dos vivos. Dizemos "continuasse a ser um fantasma", tendo em vista que já em 1848 quando da publicação do "Manifesto Comunista", Marx já fazia essa constatação: "Um espectro [fantasma] ronda a Europa (...). Todos os poderes da velha Europa se aliaram para uma santa caçada a este espectro..."[4].

Neste texto pretendemos chamar a atenção para a importância de melhor conhecer o legado político-filosófico do Marxismo (e sua tradição), em vista de retomar uma reflexão sobre a possibilidade de incorporação de alguns elementos teórico-políticos do Marxismo como forma de contribuição ao desenvolvimento do processo de efetivação substantiva da democracia nas sociedades do século XXI.

Nosso texto está estruturada em três eixos. Primeiro: a constatação do afastamento, ou mesmo a rejeição das possíveis contribuições da tradição marxista ao debate atual sobre a revisão e o aperfeiçoamento substantivo das democracias modernas. Rejeição essa promovida, entre outras coisas, por uma "leitura liberalista"[5], ou seja, uma posição ideológica, unilateral, dogmática e, por isso, reducionista de interpretação das obras de Marx. Em um segundo momento, refletiremos sobre algumas das razões desse afastamento/rejeição, em particular as interdições liberais realizadas ao, assim denominado, "determinismo histórico" e também à categoria da "ditadura do proletariado", presentes no Marxismo.

---

[4] MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista.** p. 37.

[5] Por "leitura liberalista", queremos expressar uma posição ideológica (comprometida com a manutenção do status quo), unilateral, dogmática e reducionista de interpretação da obra de Marx. A título de exemplo, no reportamos ao texto de Juarez Rocha Guimarães, quanto afirma: "A inteligência da grande crítica liberal ao marxismo foi de fixar a leitura da obra de Marx como sendo coerentemente determinista e, a partir daí, erigir metódica e logicamente a sua incompatibilidade com a noção de democracia". In. Marxismo e democracia: um novo campo analítico-normativo para o século XXI. p. 224.

Finalmente, no terceiro momento, buscaremos explicitar a possibilidade e a importância de contemplar o Marxismo e sua tradição na discussão atual sobre a democracia substantiva (e menos formalista). Em outros temos, acreditamos que o Marxismo pode nos apresentar elementos atuais e imprescindíveis para a maior e melhor compreensão dos problemas (e das soluções) atinentes às transformações da democracia ocidental; logo pode e deve ser chamado e reintroduzido no debate político atual.

1. O Marxismo: colocado à distância do debate democrático.

Infelizmente não é difícil de se constatar que no debate atual sobre a Democracia (suas transformações, suas crises e seus avanços), muitos de seus principais articuladores, restringem-se ao diálogo entre às correntes dentro dos próprios fundamentos e horizontes do Liberalismo. Como exemplos, no campo da Filosofia Política, podemos citar as posições e produções de John Rawls (1921-2002) [6], de um Robert Nozick (1938-2002)[7] e um Robert Dahl (1915-2014)[8]. Tais pensadores procuram se afastar, ou são indiferentes, às possíveis contribuições teóricas que o Marxismo e sua tradição crítica podem trazer para a ampliação e o enriquecimento deste mesmo debate.

[6] John Rawls (1921-2002): **Uma Teoria da Justiça** (inicialmente publicada em 1971 e posteriormente revista pelo próprio autor em 1975 e 1999). Edição brasileira: Trad. Dinah Abreu Azevedo. Revisão da trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Ática, 2002.; **O Liberalismo Político** (1993). Edição portuguesa: Trad. Carlos P. Correa. Lisboa: Presença, 1993; **Justiça e Democracia** (1995). Edição brasileira: Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

[7] Robert Nozick (1938-2002) e sua principal obra **Anarquia, Estado e Utopia** (1974).

[8] Robert Dahl (1915-2014) e sua obra **Sobre a Democracia.** Trad. Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2011.

Isto porque na cultura liberal predominante, parece haver um dogma que postula a incompatibilidade radical entre a obra de Karl Marx e a tradição teórico-política da democracia ocidental.

Adentrando um pouco mais no problema mencionado, podemos apontar duas ordens de razões que procuram "justificar" essa posição liberal de distanciamento para com o Marxismo e sua tradição: uma é de ordem histórica; outra é de ordem teórica. Embora pretendamos nos ater às razões de ordem teórica, se faz necessário uma menção, mesmo que panorâmica, às razões de ordem histórica.

Não há dúvida de que as primeiras manifestações político-econômico-sociais concretas que visavam a materializar historicamente os princípios fundamentais elaborados pelo Marxismo foram marcadas por profundas ambiguidades. Para ficarmos em um tempo histórico mais próximo ao nosso, temos de um lado, a identificação "perfeita" realizada entre o Marxismo e o Socialismo Soviético (reforçado, teoricamente, pelo marxismo-leninista); assim como a identificação deste com os sistemas de poder de muitos dos países do Leste Europeu. Temos ainda a posterior "queda/ruina" desses mesmos sistemas (a chamada "Queda do Muro de Berlin" em 1989), o que significou para muitos analistas de plantão o "fracasso total" do Marxismo (prático e teórico) e a confirmação do sistema liberal-capitalista como único sistema político-econômico viável para gerir os rumos e os destinos das sociedades modernas. Como nos diz Magalhães (2011, p. 11):

> 1989. Neste ano emblemático foi decretada, não sem certa pressa, a falência *geral* do socialismo. Na sua esteira, como era de se esperar, promulga-se a morte do marxismo. Uma lógica preside a ótica pela qual é apreciado esse funeral. O marxismo foi, incontestavelmente, a estrela-guia das sociedades socialistas do Leste Europeu. Desaparecidos esses

> países, enquanto modo de produção socialista, nada leva a crer que seus fundamentos teóricos pudessem manter-se ativos.

Frente a esses acontecimentos históricos, anunciados com estardalhaço pelos ideólogos liberais como o "desmoronamento do comunismo", parece ter ficado "evidente" a vitória peremptória do sistema capitalista-liberal, suas instituições e seus valores. O liberal capitalismo se "firma", hegemonicamente, como o único modelo político-econômico capaz de superar as contradições existentes no seio da ordem social. A esse despeito (e se colocando de encontro a essa "euforia"), é interessante lembrar aqui, mais uma vez, a pessoa de Norberto Bobbio, que neste ano de 1989, durante as celebrações de seus 80 anos de vida, alertava os seus concidadãos para os desafios que permaneciam para as democracias ocidentais: nada de "fim da história", como supôs o historiador Francis Fukuyama[9]. Para Bobbio, em um mundo de "espantosas injustiças" não se pode pensar que "a esperança de revolução" tenha morrido "só porque a utopia comunista faliu". E a questão que Bobbio então formulava continua aberta: "estarão as democracias que governam os países mais ricos do mundo em condições de resolver os problemas que o comunismo não conseguiu resolver?"[10].

---

[9] Cfr. FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem.** Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[10] Neste contexto, Bobbio escreve, em 1994, o livro **Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política.** 2ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2001. Onde propõe "o resgate, diante dos riscos ideológicos de sua diluição, nos anos 90, das razões e significados da distinção política entre esquerda e direita. Assim, (...) ***Destra e Sinistra*** [Direita e Esquerda], ao sublinhar a permanência dos problemas da desigualdade que o comunismo buscou sem sucesso equacionar, é o diálogo do socialista que propõe e situa de novo a atualidade da esquerda, diante do risco de uma hegemonia cultural da

Direcionando-nos, agora, para as razões de ordem teórica que "justificariam" uma posição de distanciamento e rejeição tomadas para com o Marxismo e sua tradição, temos que essas razões se voltam principalmente para: (i) o problema referente a um "determinismo histórico" presente no Marxismo; e (ii) o conceito de "ditadura do proletariado". Em ambos os casos nos confrontaríamos com o problema da ideia (e realidade) da autodeterminação ou liberdade do indivíduo, pedra fundamental da doutrina liberal em todas as suas "versões". Vejamos, pois, melhor esses problemas.

i) O "Determinismo Histórico"[11]:

Inicialmente, observamos que esse "determinismo histórico", atribuído dogmaticamente ao Marxismo, diz respeito a um tipo de leitura (entre tantas possíveis e realizadas) que denominamos "leitura liberalista", que não considera as vicissitudes e mesmo as ambiguidades de seu conteúdo para o próprio Karl Marx. Segundo essa "leitura liberalista", o determinismo histórico se manifestaria, em Marx, por meio de uma Filosofia da História (legado hegeliano do qual Marx não teria se apartado), ou mesmo por meio de uma Ciência da História (influência Iluminista-

direita." (Celso Lafer, In: BOBBIO, **O Tempo da Memória.** Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. XVIII-XIX).

[11] De acordo com o Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, **determinismo** é o "princípio segundo o qual tudo no universo, até mesmo a vontade humana, está submetido a leis necessárias e imutáveis, de tal forma que o comportamento humano está totalmente predeterminado pela natureza, e o sentimento de liberdade não passa de uma ilusão subjetiva". Segundo o Vocabulário de Filosofia, determinismo é "a teoria segundo a qual tudo está determinado, isto é, submetido a condições necessárias e suficientes, elas próprias também determinadas". Disponível em < http://www.infoescola.com/filosofia/determinismo/>. Acesso em: 25.04.2015.

positivista, tão viva e forte em seu tempo). A questão de fundo do "determinismo histórico", atribuído dogmaticamente a Marx[12], diz respeito, em última análise, ao tema da liberdade individual (a sua ausência); em outras palavras, ao tema da autodeterminação do indivíduo. Tema muito sensível ao campo conceitual das discussões sobre a democracia hoje e também, digamos de passagem, imprescindível na discussão sobre o futuro do socialismo; pois como nos diz Juarez Guimarães: "... a cultura do marxismo ainda não estabilizou teoricamente uma resposta convincente e adequada ao princípio da liberdade, chave para pensar o futuro do socialismo" (2014a, p. 224).

Neste particular, referindo-se à tese doutoral de Michael Löwy (1938)[13], Juarez afirma que o "princípio da autodeterminação está posto no centro da síntese de Marx" e que "não deveríamos desvalorizar esta conquista ético-política, ato de verdadeira fundação do socialismo moderno." (Idem.)

Não pretendemos, nesse exato momento, aprofundar o tema da Filosofia da História com seu pretenso "determinismo histórico" em Marx[14] (e suas repercussões na

[12] "Submetendo o conjunto da obra de Marx a uma análise rigorosa a partir das concepções de história que nela comparecem, revelou-se de um simplismo insustentável a atribuição à obra de Marx de uma concepção unitária e coerentemente determinista, seja a partir de uma filosofia da história ou de uma ciência da história. De um lado as noções deterministas que comparecem na reflexão de Marx estão sob permanente tensão crítica a partir das profundas rupturas operadas na cultura científica da época (...). De outro, estas noções deterministas têm fontes diversas e variam ao longo do caminho intelectual de Marx". GUIMARÃES, Juarez. **Marxismo e democracia: críticas á razão liberal.** p. 01-02.

[13] Em sua obra **La teoria de la revolución em el jovem Marx.** México: Siglo XXI, 1972.(**A Teoria da Revolução do Jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002);

[14] Pretendemos estender/aprofundar, em outro momento essa importante temática. Por hora, indicamos o livro de Norberto Bobbio,

problemática da liberdade), cuja negação da existência pura e simplesmente seria uma ingenuidade e cuja absolutização seria - e é - uma arrogante maldade, no mínimo. Pois, como já dito, a existência de um "determinismo" em Marx, foi sempre problemático até mesmo para o próprio:

> Há um deslocamento da problemática do determinismo ao longo da evolução do pensamento de Marx, sendo incorreto, portanto, generalizar a partir da ênfase exclusiva em um dado momento de sua obra. É possível delimitar – sem dar a essa periodização um caráter rígido, inconsistente com uma reflexão que se enriquece por sínteses sucessivas – três momentos: um primeiro até 1844, marcado ainda por uma nítida filosofia da história de inspiração hegeliana; um segundo, de1844 até 1857, caracterizado pela ênfase no caráter praxiológico da história (...), enfim, de 1857 até a elaboração de *O Capital*, caracterizado por tensões fortemente determinista, marcadas pelo seu diálogo crítico com a economia política. (GUIMARÃES, 2014a, p. 226).

Podemos nos perguntar: frente a essa "interdição" colocada pela "leitura liberalista", quais seriam as saídas possíveis apresentadas? Particularmente, no tocante ao absolutizado "determinismo histórico", somos bastante simpáticos à reflexão desenvolvida por Juarez que aponta a necessidade de recuperação e potencialização da "visão praxiológica da história", presente em Marx. Essa visão teria como postulado fundamental a noção de que "os homens constroem coletivamente a histórica, embora condicionados por sua cultura, sua posição de classe, pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas." (GUIMARÃES, 2014a, p. 227). Desta feita, o futuro da humanidade é um

"Nem com Marx, nem contra Marx" (dados biográficos completos no final deste trabalho), no qual encontramos vários textos onde essa temática é problematizada e desenvolvida.

porvir a ser construído e não a realização de algo já "inscrito na natureza mesma das coisas", ou seja, haveria espaço para o exercício da autodeterminação do indivíduo. Teríamos, pois, resgatado à possibilidade de desenvolver mais plenamente o valor da autonomia como fundamento da liberdade; fugindo e superando ao conceito reducionista da liberdade liberal-burguesa[15] (individualista-egocêntrica e formal) que pode ser expressa na fórmula: liberdade para consumir mercadorias.

B) A "ditatura do Proletariado":

Para fins didáticos, grosso modo, podemos reafirmar que a sociedade liberal capitalista divide-se "genericamente" em dois grandes campos distintos e opostos: a burguesia[16] e o proletariado, sendo esse último campo, para Marx, o polo protagonizador da revolução sócio-política por vir:

> De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionaria. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autentico. (...) O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo caráter nacional. (MARX, 1998, p. 49).

[15] "Historicamente, a crítica marxista à doutrina liberal incidiu centralmente sobre o limite, o formalismo, a incompletude da dimensão política (estatal) da liberdade, repondo o sentido social da emancipação, a dimensão da igualdade social como fundamento da verdadeira liberdade..." (GUIMARÃES, 2014a, p. 230).

[16] Entenda-se, de modo geral, por burguesia, a classe dos capitalistas modernos, proprietária dos meios de produção e empregadoras de assalariados.

Para Marx e Engels, somente o proletariado é portador de interesses universais, que se traduziriam na busca e realização da emancipação humana como um todo. Podemos perguntar, neste momento, o que é o proletariado para Marx? Inicialmente devemos chamar a atenção para a complexidade encerrada nessa categoria. Como muito bem nos mostra Magalhães no texto "Proletariado: o sujeito revolucionário"[17], essa categoria marxiana não está livre das ambiguidades, que não quer significar necessariamente incoerência. Segundo o estudioso das obras de Marx acima mencionado, é comum encontrar nos escritos de Marx as expressões "classe operária", "proletariado" e "classe trabalhadora"[18]. O fundamental, no entanto, é ter presente que essas diferentes denominações quer expressar uma única e mesma realidade, a saber:

> ...o "proletariado" – o grande sujeito revolucionário de Marx – não constitui, realmente, uma classe. Ela é, antes de qualquer coisa, um conjunto de trabalhadores assalariados, explorados pelo capital que, pela sua situação específica no mundo da reprodução, representa o setor mais avançado e progressista da sociedade e, portanto, o segmento com maior possibilidade de produzir as transformações sistêmicas. (MAGALHÃES, 2011, p. 100).

Tendo claro este ponto, passemos para a análise da categoria denominada "ditadura do proletariado", que tanto mal-estar gera à "leitura liberalista" da obra de Marx e à cultura liberal moderna como um todo. Como estamos afirmando, também essa categoria impediria o Marxismo de comparecer, com "credibilidade", ao diálogo sobre a democracia hoje.

---

[17] In. MAGALHÃES, Fernando. **10 Lições sobre Marx.** p. 94-104.

[18] Idem. p. 98.

Aqui, mais uma vez, nos reportamos a um dos capítulos do texto de Fernando Magalhães[19] que, de forma concisa e primorosa, esclarece as ambiguidades e as diversas leituras realizadas ao longo do tempo sobre essa categoria-chave do pensamento marxiano. No tocante ao termo "ditadura", propriamente, nos diz Fernando:

> Discutível até hoje, o termo ditadura carrega um peso difícil de se desvencilhar. Marx e Engels forneceram poucos indícios sobre o seu conteúdo e até mesmo sobre a sua prioridade, a despeito das opiniões de Lenin que a vê não só como o cerne da doutrina revolucionária de Marx, mas crê que este detalhou exaustivamente o seu dignificado. Em 1850, e de forma sumária, Marx refere-se a ela por duas vezes sem entrar minunciosamente na questão. (2011, p. 80)

De uma coisa podemos ter certeza: a "ditadura do proletariado" foi sempre pensada por Marx (e Engels) como uma "etapa de transição", um "meio" para se chegar a um "fim" qualitativamente melhor, segundo os mesmos; ou seja, "a ditadura do proletariado representa um 'estado de coisas' ou uma 'situação' e não uma forma de governo".[20] (MAGALHÃES, 2011, p. 82). Nas palavras do próprio Marx, a "ditadura do proletariado" é apenas uma

> Alavanca para extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apóia a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se converte em trabalhador, e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe.[21]

---

[19] "Ditatura e democracia: a transição para o socialismo". In. MAGALHÃES, F. **10 Lições sobre Marx.** p. 77-93.

[20] Idem. p. 82.

[21] Citado por OLIVEIRA, 2013, p. 67.

Em outros termos, essa "etapa de transição" seria marcada pelo controle – por parte da classe trabalhadora - do poder político e de seus instrumentos coercitivos; isto para evitar a "reação burguesa" frente ao fim dos seus privilégios. Neste sentido julgamos de grande importância o que nos diz Juarez:

> ...as poucas e vagas indicações de Marx sobre o conceito de ditadura do proletariado para o período de transição ao socialismo vão todas na direção de que ele visualizava esse período como de gradativa "extinção" do Estado enquanto órgão autônomo de dominação, de extensão qualitativa do controle social sobre o Estado e de ampliação inaudita das liberdades em relação à República burguesa mais democrática. O acento é claramente colocado neste sentido libertário e não no viés coercitivo que um regime revolucionário, que enfrenta a resistência tenaz das classes possuidoras, teria que adotar. (GUIMARÃES, 2014b, p. 03).

Mas, o problema principal, neste ponto específico, parece ser a divulgação e a aceitação prevalecente da interpretação leninista dessa categoria. Como nos mostra Fernando:

> Uma dificuldade adicional para se entender essa categoria marxista foi a identificação estabelecida por Lenin entre dois conceitos que se relacionam mais não se igualam. Lenin confunde um conceito substancialista (o modo de operar o domínio de classe) com a maneira pela qual o poder é exercido (forma de governo). Ele associa, simultaneamente, a ditadura à revolução transformando um meio para alcançar um objetivo no próprio objetivo. (MAGALHÃES, 2011, p. 83).

Outro dado importante que podemos trazer à baila, é o fato de não quererem ver, os que fazem uma "leitura liberalista" de Marx, que ele – Marx - trabalha tendo em

mente dois modelos de "ditadura do proletariado" que oscilam de sentido: um primeiro modelo próximo à *Comuna de Paris* (1871), de perfil mais republicano/democrático[22], visto que a mesma foi eleita por sufrágio universal; e outro – o segundo modelo - mais centralizado e logo, para muitos, "autoritário".[23] O demasiado e exclusivo crédito à interpretação marxista-leninista – própria deste segundo modelo -, a efetiva materialização histórica do sistema comunista russo (1917) e seu posterior "fracasso", fizeram prevalecer a "força" deste segundo modelo (o despótico), razão pela qual o Marxismo não teria mais nada a dizer à democracia dos nossos dias.

Podemos mais uma vez, nos reportar a Norberto Bobbio e lembrar que o mesmo foi um dos principais representantes de um movimento político europeu, que fora intitulado de "liberal socialista" e que se apresentava como uma "alternativa ao marxismo". O mesmo "nasceu com o propósito de remediar e corrigir os efeitos práticos do

[22] Temos em Fernando o seguinte trecho explicitador: "Tomo esse raciocínio a partir de uma série de manifestos escritos por Marx sobre a primeira experiência dos trabalhadores no poder, em 1871, conhecida como *Comuna de Paris*. O conjunto de artigos apresentados à Associação Internacional dos Trabalhadores foi reunido posteriormente por Engels e intitulado *A Guerra Civil na França*. Num célebre trecho desse texto Marx diz que a Comuna de Paris é a forma política finalmente encontrada para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho. Esta é, provavelmente, a única obra em que há uma referência relativamente explícita ao processo de transição do capitalismo para o socialismo que Marx chama, em outras ocasiões, de *ditadura do proletariado.* (...) Esse texto reveste-se de certa relevância porque é através dele que Marx defende o sufrágio universal e sua relação com a democracia direta, demonstrando que nada poderia ser mais alheio aos trabalhadores do que substituir o voto por uma investidura hierárquica. Diga-se de passagem que o sufrágio universal já constava das reivindicações de Marx desde 1852." (MAGALHÃES, 2001, p. 87-88).

[23] Cfr. MAGALHÃES, F. Op. cit. p. 87-88; e GUIMARÃES, J. **Marxismo e democracia: um novo campo analítico-normativo para o século XXI**. p. 229-230.

liberalismo", mas também foi proposto como "remédio, em nome da liberdade, para o socialismo despótico". (NOGUEIRA, 2013, p. 47). Segundo Marco Aurélio, esse movimento

> está longe da ideia comunista e mesmo da social-democracia clássica, especialmente porque, além de não visar à subversão da ordem instituída ou da estrutura jurídica da propriedade, também não atribui nenhuma função precípua a determinadas classes de sujeitos, por exemplo, a classe operária ou os trabalhadores. Pretendeu expressar o fim de uma etapa na qual predominavam as polarizações extremas e era preciso escolher forçosamente entre alternativas excludentes. Recusou-se a fazer qualquer apologia 'religiosas' desta ou daquela doutrina, procurando sempre pensá-las naquilo que poderiam unificá-las (NOGUEIRA, 2013, p. 46).

Não se tratava, pois, de "excluir Marx do debate ou de demonizar o marxismo, mas de problematizar pela raiz a reivindicação marxista de uma revolução pensada como explosão popular e via de passagem para a apropriação coletiva das forças produtivas..." (Idem, 2013, p. 47).

Contribuições Possíveis do Marxismo ao debate sobre a Democracia hoje:

A partir da literatura a qual tivemos acesso, nesta pesquisa e reflexão inicial, pudemos constatar e sintetizar algumas contribuições que o Marxismo, não um Marxismo dogmático, mas um Marxismo crítico e sua tradição podem trazer ao enriquecimento do debate sobre a democracia em nossos dias.

Temos o resgaste do princípio da liberdade como *autodeterminação,* como *autonomia*, que as novas leituras dos textos de Marx apontam como também estando no centro

de suas preocupações.[24] Esse entendimento, da liberdade como autodeterminação, seria o ponto estruturante de diferenciação do Marxismo crítico frente à insuficiência do conceito reducionista liberal de liberdade, vinculado à condição heterônoma do Estado e principalmente, do mercado.

O princípio da auto determinação se torna mais claro se tomarmos como parâmetro a visão praxiológica (também chama de "Filosofia da Práxis") da teoria de Marx, pois como já visto em páginas anteriores o "desenvolvimento conceitual pleno de uma visão praxiológica da história permitiria tornar possível e compatível a relação entre marxismo e democracia..." (GUIMARÃES, 2014ª, p. 227). Esta visão, reforçando, permite o desenvolvimento pleno do valor da autonomia como fundamento da liberdade individual e da ação transformadora do homem.[25]

Outro campo no qual o Marxismo crítico e sua tradição podem dar importantes contribuições, diz respeito ao secular e profícuo debate (muito explorado na Filosofia e na Ciência Política) sobre as relações entre o Estado e a Sociedade Civil. É bem verdade que não há uma teoria

[24] "Não deveríamos desvalorizar esta conquista ético-política, ato de verdadeira fundação do socialismo moderno." In. GUIMARÃES, J. Marxismo e democracia: um novo campo analítico-normativo para o século XXI. p. 224.

[25] E aqui nos lembramos da conhecida definição de autonomia dada por Kant (1724-1804), um velho ilustre e conhecido representante da visão liberal do mundo moderno, quando caracteriza o Iluminismo: "Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude*! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!". KANT, E. **A Paz Perpétua e outros Opúsculos**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

explícita e sistemática de Marx sobre o Estado (sempre visto como um aparelho ideológico e coercitivo a serviço de uma minoria exploradora)[26]. Neste particular o Marxismo crítico e sua tradição contribuem com o resgate da importância do protagonismo da Sociedade Civil que contrabalancearia o poder centralizador do Estado. Neste sentido nos diz Guimarães:

> Historicamente, a crítica marxista à doutrina liberal incidiu centralmente sobre o limite, o formalismo, a incompletude da dimensão política (estatal) da liberdade, repondo o sentido social da emancipação, a dimensão da igualdade social como fundamento da verdadeira liberdade, maximizando a noção não do limite, mas do controle ou absorção do poder do Estado pela sociedade emancipada ou autogovernada. (2014a, p. 230-31).

Concordamos com Juarez, que em outro dos seus artigos, quando afirma que entendido em toda a sua profundidade o que constataríamos sem muita dificuldade no marxismo é que:

> ...a linha política nítida e coerente que prevalece nas obras políticas de Marx, desde a juventude até as suas obras da maturidade, é, de um lado, a insuficiência dos direito políticos liberais para a emancipação plena dos indivíduo que deveria ser livre também dos constrangimentos econômicos que oprimiam e tolhiam o desenvolvimento integral de sua personalidade e, de outro, a insuficiência da democracia representativa, a crítica radical ao estatismo e ao burocratismo em favor de formas

[26] Para maiores esclarecimentos sugerimos os seguintes textos: "As Concepções do Estado e da revolução". In. MAGALHÃES, 2011, p. 52-66; e "Teoria do Estado ou teoria do partido". In. BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx.** p. 271-280. Entre outros textos da mesma obra.

> diretas de autogoverno e de controle social. (2014b, p. 03).

Respondendo, pois, à pergunta provocadora de feita por Fernando ("Há lugar para Marx no século XXI?"[27]), diríamos que sim. Há um lugar para Marx! E caso julgássemos não haver um lugar, teríamos que criá-lo, pois, entre outras coisas, o Marxismo crítico e a sua tradição contribuiu para: a) projetar a discussão sobre a igualdade social, contrapondo-se ao elitismo político liberal e à exclusão econômica promovida pelo capitalismo financeiro atual; b) reforçar a luta anticapitalista: diversas correntes nele inspiradas, protagonizaram lutas sociais contra a opressão política, "a começar contra os primeiro liberais (...) que negavam o direito de voto e os mínimos direitos sociais à esmagadora maioria dos seus povos, passando pela luta decisiva contra o nazismo e o fascismo, estendendo-se até períodos mais recentes da luta anticolonial contra regimes opressivos..." (GUIMARÃES, 2014b, p. 03); c) estabelecer uma relação direta com "o processo de universalização dos direitos políticos básicos e de criação de direitos trabalhistas e sociais que hoje integram o patamar civilizatório mínimo das chamadas democracias liberais". (Idem, p. 09).

Também, frente à globalização ("mundialização do capital"), a crítica de Marx à mercantilização do mundo e da vida mostra-se de uma atualidade incontestável. Por tudo isso, consideramos que há ainda lugar para Marx! Há a possibilidade e a necessidade de se ter presente seu patrimônio conceitual para o enriquecimento e aprofundamento da democracia no caminho de sua efetivação mais substantiva e menos formal.

---

[27] Idem. p. 119.

Considerações finais.

Repensar a relação de proximidade entre o Marxismo (e sua tradição) e o debate contemporâneo sobre o aprofundamento da Democracia, superando o interdito da "leitura liberalista" das obras de Marx é um desafio que compete a todos os estudiosos da realidade política (em especial aos que se dedicam à Filosofia Política e à Ciência Política). De um lado, não podemos nos furtar da realização de um exame crítico e rigoroso do próprio Marxismo (e sua tradição) e seus limitas. Também não podemos deixar de "reconhecer as energias emancipatórias que pulsam na cultura do marxismo, as inteligências criadoras que a construíram, as problemáticas e soluções aí delineadas que constituem um patrimônio da cultura ocidental para além da mera adesão a sua racionalidade e valores". (GUIMARÃES, 2014b, p. 01).

De outro, não podemos nos fechar ao diálogo crítico, pois a "auto-referência, a construção de uma lógica autocentrada, fechada ao diálogo com o diferente, o contraditório ou antagônico nunca foi um caminho para a boa teoria." (idem.) Como muito bem nos mostra Fernando Magalhães:

> A teoria de Marx, ela própria, só pode sobreviver criticando-se a si mesma, renovando seu próprio ponto de vista; morrendo, para renascer mais adiante. Em suma, recompondo-se numa fusão de horizontes, em que a *autoria do passado* encontra resposta na *leitura* e na determinação das condições do presente. (2011, p. 123).

Temos também, como muito bem constata Marco Aurélio Nogueira, que "a busca de integração entre ideias liberais e ideias socialistas jamais chegou propriamente a sair de cena", pois ambas as doutrinas seriam "incapazes de se afirmar sem diálogo recíproco e interpenetração, como se

uma dependesse da outra para ganhar identidade e impulso" (2013, p. 58).

Assumamos, pois, uma postura de abertura ao diálogo sem preconceitos, honesto e comprometido com um projeto comum de construção de uma *res publica*, pois como afirma o dito popular "é conversando que a gente se entende". Embora não seja uma verdade de todo comprovada, é uma crença razoável.

Referências:

BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx.** Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. **Qual Socialismo? Discussão de uma Alternativa**. 3. ed. Trad. Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____ . **Norberto Bobbio: o filósofo e a política.** Organização e apresentação José Fernándes Santillán; prefácio Norberto Bobbio; Trad. César Benjamim e Vera Ribeiro (Partes: VI a IX). Rio de Janeiro: Contraponto, 2003 (b).

_____ . **O Tempo da Memória: *De Senectute* e outros escritos autobiográficos.** 4 ed. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MAGALHÃES, Fernando. **10 Lições sobre Marx.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARX, K. & ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** Org. COGGIOLA, Osvaldo. São Paulo: Boitempo, 1998.

MONDAINI, Marco. A síntese da modernidade progressista: Liberalismo, Democracia e Socialismo no pensamento político de Norberto Bobbio. In. TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p.13-29.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Voltando a pensar no futuro da democracia e no marxismo. In. TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p. 31-62.

OLIVEIRA, Luciano. Norberto Bobbio e a (inexistência) Teoria Marxista do Estado. In. TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p. 63-77.

SITES:

GUIMARÃES, Juarez. **Marxismo e Democracia: um novo campo analítico-normativo para o século XXI**. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Guimaraes.pdf>. Acesso em: 07.09.2014 a.

GUIMARÃES, Juarez. **Marxismo e Democracia: crítica à razão liberal**. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5017&Itemid=358>. Acesso em 08.09.2014b.

Bioética e o avanço da ciência nas descobertas das células-tronco: células-tronco estaminais e embrionárias

Ermano Nascimento e Marcos Antônio[*]

Nos últimos decênios houve um crescente avanço no campo das ciências biomédicas, principalmente, após as grandes descobertas do Projeto Genoma Humano. O desenvolvimento tecnológico possibilitou ao homem alçar voos cada vez mais altos no que se refere a melhorias das condições de saúde humana, principalmente, quando tratam patologias com grandes dificuldades de cura.

Partindo dessa realidade metamórfica pela qual passa o campo da Biomedicina e ciências afins em nossos dias, a presente reflexão, busca abordar um dos principais avanços nesse campo: a descoberta e a utilização de um grupo de células intituladas Células-tronco, no processo de cura de algumas patologias de caráter degenerativo. Notadamente, não enveredaremos em uma análise minuciosa acerca dos procedimentos que podem ser realizados com essas células. Pretendemos, unicamente, partindo de sua diversidade e potencialidades, apresentar as possibilidades de cura que as Células-tronco apresentam quando bem utilizadas pela medicina.

[*] Doutor em Bioética e Saúde Publica em Ciências da Educação pela Universidade do Porto – Portugal. Professor-adjunto I da Unicap. E-mail: renascimento@hotmail.com. Bacharel em Filosofia pela Unicap. Este trabalho foi originalmente publicado na Revista de Cultura Teológica, ano XXII, nº 84, Jul/Dez, 2014, PUC-SP, Paulinas.

Contudo, faremos uma abordagem sobre o que são as Células-tronco e de como elas podem ser classificadas a partir de suas potencialidades. Além, disso, tendo por base suas principais fontes, buscaremos apresentar suas aplicabilidades no campo da biomedicina e áreas afins do conhecimento científico. Nessa perspectiva, pretendemos apresentar suas principais características morfofisiológicas, que são essenciais a sua compreensão.

Faz-se importante destacarmos como se iniciaram as pesquisas com as Células-tronco, bem como as mudanças que essa audaciosa descoberta científica apresentou a sociedade no que se refere à ética em nossos dias. Nessa perspectiva, pretendemos apresentar algumas objeções suscitadas atualmente pela sociedade sobre a utilização de Células-tronco no tratamento de patologias, uma vez que para tanto, isso significa matar um ser humano em sua fase germinal.

Também desenvolvemos uma análise à luz dos princípios da Bioética, referente aos procedimentos da medicina, não abdicando, para tanto, dos pressupostos biológicos e éticos marcadamente presentes na historicidade da sociedade, e particularmente, nos indivíduos que a compõem. Pretendemos, dessa forma, fazer uma abordagem dos reflexos dos princípios bioéticos frente às muitas necessidades que marcam a sociedade, principalmente, no que se refere à medicina em suas especificidades.

O que são células-tronco

Tratar, hoje, de Células-tronco é de vital importância para o ser humano, devido sua expressiva expansão no tratamento de várias doenças e que a cada dia se tornam mais significativos os avanços diante de suas aplicabilidades no campo das ciências biomédicas.

Nessa perspectiva, pretendemos analisar de forma concisa o porquê do nome Células-Tronco, bem como suas principais características morfofisiológicas[1] que são ponto chave a compreensão das mesmas. Para tanto, procuraremos apresentar suas respectivas fontes e o processo de manipulação das mesmas no processo de extração celular[2].

Significado da expressão células-tronco

Quando nos referimos ao tronco de uma árvore instantaneamente somos remetidos a sua capacidade de sustentação, de crescimento, de onde brotam os ramos e demais galhos que compõem a mesma. Ora, em nosso organismo não é diferente, pois um complexo sistema celular é responsável por permitir o desenvolvimento do organismo. É nesse vasto sistema celular que temos as Células-Tronco.

O termo célula, segundo o Aurélio, é uma "Unidade estrutural e funcional básica dos seres vivos, composta de numerosas partes, sendo as principais a membrana, o citoplasma e o núcleo" (2000, p. 143). Ela, por assim dizer, é a unidade morfofisiológica do corpo humano, ou seja, possui uma diversidade de formas e funções no organismo humano e é na formação do embrião que tem início essa especificidade celular.

Podemos dizer que as Células-tronco são as células com capacidade de autorreplicação, isto é, podem gerar uma cópia idêntica a si mesma e com potencial para diferenciar-se em vários tipos de tecidos de nosso corpo. E não se limitam somente a isso, porque segundo Martinez,

[1]Com este termo dizemos que cada grupo celular tem formas e funções diferentes em um organismo.

[2] Aqui fazemos referência unicamente às fontes primárias de células-tronco.

> ... esta é a propriedade que as tornou tão interessantes, são capazes, em determinadas circunstâncias, de converter-se (diferenciar-se) em outros tipos celulares mais especializados, dando origem a toda uma coleção de células distintas como as que formam qualquer um dos órgãos do nosso corpo (2005, p.23).

Ainda, esta diferenciação celular vai variar de acordo o tipo de Células-tronco, como afirma Martinez:

> Existem alguns tipos de células-tronco, como os de origem embrionária, que podem originar todos os tipos de tecidos presentes em um organismo adulto. Por outro lado, existem poucos tipos de células-tronco presentes em tecidos adultos, e sua capacidade de especialização parece ser mais limitada (Idem, Ibidem).

Em seres humanos adultos as Células-tronco estão presentes em muitos tecidos, no sangue e na pele, como diz Holland,

> ... as células-tronco advindas de tecidos específicos só tinham condições de gerar tecidos desses tipos; assim, eram tidas como dotadas de grande capacidade mas de direcionamento limitado. ...as células-tronco advindas de tecidos adultos podem ser mais maleáveis do que se julgava até então; por exemplo, as células-tronco advindas do cérebro de camundongos adultos podem gerar outros tecidos além dos cerebrais (2006: XV).

Constatamos que mesmo não possuindo as muitas propriedades tão características às células-tronco embrionárias[3], esse grupo de células em estágio já adulto, pode desempenhar um considerável contributo no avanço das pesquisas biomédicas, tendo-se em vista que, o constante

[3] Aludimos à capacidade de totipotência própria das CTeh, em sua fase germinal.

progresso científico. Contudo, "... de modo algum se conclui que aquilo que se aplica a células-tronco de camundongos aplique-se igualmente a seres humanos; experiências com tecnologias de clonagem sugerem o grande grau possível de dificuldade existente na transição entre espécies" (HOLLAND, 2006: XV).

As células-tronco embrionárias não gozam dessas limitações podendo, portanto, formar todo e qualquer tipo de tecido do corpo humano.

Quanto à identificação das células-tronco segundo suas origens, temos muitos termos: células-mãe, células-mãe embrionárias, células-pluripotentes, células-mãe adultas, Células ES[4], células-mãe do cordão umbilical, células-mãe germinais, células-mãe somáticas, células-tronco embrionárias... (Cf. MARTÍNEZ, 2005, p. 22.). Daí, podemos reuni-las em dois grupos específicos: como nos apresentam as ciências biomédicas, que são as "células-tronco germinais[5] e células-tronco somáticas[6]" (Idem, 2005, p. 24). Dessa maneira, essas cognominações estão ligadas as potencialidades que cada grupo celular apresenta e consequentemente, a sua classificação.

As células-tronco e sua classificação

As Células-tronco têm capacidade regenerativa, bem como seu nome, associada as suas potencialidades e, partindo daí podem ser classificadas.

---

[4] ES, do inglês Embryo Stem Cells, células-tronco embrionárias, como nos mostra Holland (2006).

[5]As células-tronco germinais são aquelas que darão origem aos gametas tanto masculinos quanto femininos. Estas, por sua vez, são responsáveis por transmitir as informações genéticas de pais para filhos através das gerações.

[6] As células somáticas são responsáveis por formarem o restante dos grupos celulares que formarão o organismo.

1. Totipotentes[7]: é um grupo celular capaz de diferenciar-se em todos os 216 tecidos que formam o corpo humano, incluindo a placenta e os anexos embrionários. As células Totipotentes são encontradas nos embriões nas primeiras fases de divisão, isto é, quando o embrião tem entre 16 e 32 células, correspondendo a 3 ou 4 dias de vida.

2. Pluripotentes ou Multipotentes[8]: podem diferenciar-se em quase todos os tecidosdo corpo humano, excluindo a placenta e os anexos embrionários, ou seja, quando o corpo humano possui entre 32 e 64 células, aproximadamente a partir do 5° dia de vida, que corresponde à fase onde o conglomerado de células é chamado de blastocistos[9]. Em sua constituição, as células internas são pluripotentes enquanto as células da membrana externa do mesmo destina-se a produção da placenta e das demais membranas embrionárias. Segundo Martínez,

> O exemplo mais claro de células-tronco multipotentes são as células-mãe hematopoiéticas, que estão presentes na medula óssea e dão origem a todos os tipos celulares presentes no sangue. Portanto, as células-tronco somáticas são, em princípio, multipotentes e, em determinadas circunstâncias, podem manifestar características de pluripotência (2005, p. 29).

Vale salientar que essas células não são detentoras das mesmas propriedades que são próprias as CTeh antes que o embrião se aloje no útero materno, i. é, da totipotência. Seu poder de formar tecidos no organismo humano é reduzido,

[7] Laboratório Nacional de Células-tronco Embrionárias - Rio de Janeiro.

[8] Ibidem;

[9] O blastocisto é um estágio inicial do desenvolvimento embrionário, formado por uma camada de células denominada trofoblasto ou células trofobláticas que envolve o botão embrionário.

muito embora sejam dotadas de uma grande capacidade de replicação celular.

3. **Oligopotentes**[10]**:** esse grupo de CT[11] diferencia-se em poucos tecidos do corpo humano. Exemplo: células-tronco vasculares possuem capacidade de dar origem a células do endotélio ou do músculo liso.

4. Unipotentes[12]**:** só pode originar um único tecido do corpo humano,[13] em específico, o tecido ao qual pertencem.

As Células-tronco da pesquisa são oriundas de um cordão umbilical[14], possuem um amplo campo de atuação se tomamos por base sua capacidade regenerativa como condição de possibilidade aos avanços das ciências biomédicas.

As principais fontes de células-tronco

Sobre as Células-tronco, recai um grande peso ético que, no momento atual, é fonte de muitas discussões no campo das ciências biomédicas. Como principais fontes encontradas presentes no corpo humano são:

[10] Laboratório Nacional de Células-tronco Embrionárias - Rio de Janeiro.

[11] Células-tronco.

[12] Laboratório Nacional de Células-tronco Embrionárias - Rio de Janeiro.

[13]Atualmente não é claro se existem de fato células-tronco verdadeiramente unipotentes. Os hepatoblastos, que se diferenciam em hepatócitos (que constituem a maior parte do fígado) e colangiócitos (células epiteliais do canal biliar), são bipotentes. Um sinônimo muito aproximado para "célula unipotente" é célula precursora.

[14] Drª. Mayana Zatz. Médica Geneticista da USP.

- Embriões recém-fecundados chamados de blastocistos, ou mesmo criados por fertilização in vitro – embriões disponíveis;
- Células germinativas ou órgãos de fetos abortados;
- Células maduras do tecido do cordão umbilical no momento do nascimento;
- Células maduras de tecido adulto reprogramadas em laboratório para terem comportamento de Células-tronco (medula óssea) – tecidos adultos do corpo humano.

Recentes pesquisas apontaram uma excelente novidade quando se tratam de fontes alternativas de Células-tronco humanas, são as CTh provenientes da poupa do dente de leite. Essas pesquisas revelaram que,

> Dentre as várias fontes de células-tronco, a polpa do dente destaca-se pelo fato de fornecer células-tronco mesenquimais multipotentes e imunocompatíveis, isto é: elas podem servir não só ao doador, mas também a toda sua família. A obtenção da polpa do dente de leite é um processo não invasivo e que pode ser feita naturalmente durante o período de troca dos dentes da criança, entre os 5 e 12 anos. Essas células-tronco são células jovens e de excelente qualidade e quantidade, portanto ideais para um futuro tratamento de doenças degenerativas (CENTRO DE CRIOGENIA DO BRASIL).

A maioria das fontes de Células-tronco é de procedência intra-corpórea, sejam elas de caráter germinal, ou mesmo somático. Nesse âmbito elas figuram como sendo uma das maiores possibilidades de "ampliar a definição de terapia médica". Nessa perspectiva, "a medicina regeneradora seria um paradigma de valor totalmente novo para as terapias clínicas" (HOLLAND, 2006, p. 3-4). Sua

manipulação se configura como sendo palco de muitas discussões, quer sejam do ponto do direito civil quer sejam religioso levando em considerações questões éticas médicas.

Diferenças entre células-tronco estaminais e embrionárias

As Células-tronco podem ser distribuídas ou classificadas de acordo com suas potencialidades e respectivas fontes e podem ser direcionadas para uma infinidade de intervenções no campo da medicina regenerativa. Podemos colocá-las em dois grupos específicos: somáticas ou germinais.

Células-tronco estaminais

As Células-tronco podem ser extraídas dos diversos tecidos humanos, medula óssea, sangue, fígado, cordão umbilical, placenta, etc. Nos tecidos adultos também são encontradas Células-tronco, como na medula óssea, ou mesmo no sistema nervoso e demais tecidos epiteliais. Estudos demonstram que a sua capacidade de diferenciação é limitada e que na maioria das vezes, outros tecidos humanos não podem ser obtidos por meio delas. Portanto, as células estaminais são compostas por células pluripotentes e unipotentes.

Células-tronco embrionárias

Diferentemente das Células-tronco estaminais adultas, ou não, que podem ser encontradas em algum tecido do corpo humano em formação ou já formado, possuindo dessa forma, uma limitação no que concerne a sua capacidade regenerativa e criacional, as Células-tronco embrionárias podem assumir um caráter tanto de totipotência quanto de pluripotência e, sua fonte são os embriões humanos que

podem ser encontrados nas clínicas de reprodução assistida ou podem ser produzidos através de clonagem para fins terapêuticos. Partindo daí, Martínez conclui que para entender a origem das células-tronco germinais (ou embrionárias) é necessário relatar as primeiras fases do desenvolvimento embrionário de um mamífero, fases que são compartilhadas por todas as espécies de mamíferos (Cf. 2005, p. 25).

Células-tronco: origem das pesquisas e suas contribuições às ciências biomédicas

No que concerne ao seu caráter biológico marcadamente ligado ao âmbito das pesquisas biomédicas, as pesquisas com as Células-tronco, as intervenções que a medicina operou no âmbito social e ético na atualidade, são muitas as objeções apresentadas por alguns bioeticistas quanto à manipulação de embriões humanos ser uma grande agressão à vida em sua fase germinal.

Início das pesquisas com células-tronco.

Quando falamos das pesquisas com CTeh, a origem dos trabalhos que a comunidade científica empreendeu nos conduzirão ao cenário científico da década de trinta, mais precisamente, a Alemanha. Segundo histórico apresentado pelo CCb[15],

> A primeira experiência com células-tronco no mundo foi em 1930 quando HANS SPEMANN[16] e

[15]Centro de criogenia Brasil.

[16]Foi um embriologista alemãoagraciado com o Nobel de Fisiologia/Medicina de 1935. As suas descobertas relativas aos efeitos da introdução embriônica e à influência das células nos tecidos e órgãos, foram relevantes na sua escolha para vencedor do prêmio.

> JACQUES LOEB[17] (Alemanha)– com óvulo fecundado de girino, (célula-tronco) conseguiram gerar dois girinos separando a primeira divisão de um zigoto. Fizeram também com a segunda divisão, com 4 células-tronco (1938) (http://www.ccb.med.br/site/ccb).

Quanto a essa base de pesquisa, podemos constatar que foi basilar nas técnicas de clonagem que hodiernamente nós temos no meio científico em âmbitos das pesquisas biomédicas relacionadas principalmente a reprodução assistida[18]. Foi partindo dessa técnica que no ano de 1996 um grupo de cientistas fizeram o famoso clone da ovelha DOLLE[19].

Após essas exaustivas tentativas com a ovelha Dolle, ao todo, 250, a comunidade científica adquiriu experiência suficiente para aprimorar suas pesquisas com as Células-tronco, especificamente, as CTh. No ano de 1968 realizou-se o primeiro transplante de medula óssea, i. é, o primeiro transplante de Células-tronco adultas, destinadas ao tratamento de Leucemia, pois se acreditava que as Células-tronco por serem hematopoiéticas[20] teriam apenas a

[17]Biólogo fisiologista Alemão.

[18]Esta técnica de reprodução não se aplica unicamente a seres humanos, mas também a animais, principalmente, através de clonagem.

[19]Nesta técnica de clonagem uma célula adulta de um dado indivíduo é transplantada para um óvulo enucleado que recebendo as informações dessa célula adulta dá início ao seu processo de divisão e consequentemente, da criação de outro indivíduo com as mesmas características físicas.

[20]**Hematopoese** (também conhecida por **hematopoese**, **hemopoese** e **hemopoiese**), é o processo de formação, desenvolvimento e maturação dos elementos figurados do sangue (eritrócitos, leucócitos e plaquetas) a partir de um precursor celular comum e indiferenciado conhecido como célula hematopoiética pluripotente, célula-tronco ou *stem-cell*. As células-tronco, que no adulto encontram-se na medula óssea, são as responsáveis por formar todas as

capacidade de originar em células sanguíneas. Vinte anos mais tarde foi executado na França o primeiro transplante de CTh provenientes do sangue do cordão umbilical e, esse procedimento que fora realizado entre irmãos consanguíneos, obteve resultados muito positivos na cura de uma Anemia de Fanconi[21]. No que concerne a utilização de CTeh propriamente ditas, isso só veio a ocorrer em novembro de 1998 pelas mãos do Dr. James Tomson, da universidade de Wuiscosin, em Madison, nos Estados Unidos. Ele, em suas pesquisas, extraiu a primeira Célula-tronco de um embrião descartado por uma clínica de fertilização e criou, a partir dessas células, a primeira linhagem de Células-tronco provenientes da manipulação de embriões humanos. Essa intervenção do Dr. James foi motivo de rechaçamento por parte de muitas entidades de defesa dos direitos humanos.

células e derivados celulares que circulam no sangue. http://pt.wikipedia.org/wiki/Hematopoiese.

[21]A **Anemia de Fanconi** (AF) é uma doença genética que afeta crianças e adultos de todos os grupos étnicos. A doença foi nomeada pelo pediatra suíço que originalmente descreveu esta desordem, Guido Fanconi. Não deve ser confundida com a síndrome de Fanconi, uma desordem renal também nomeada por Fanconi. A AF é caracterizada por estatura baixa, anomalias no esqueleto (rádio e cúbito), incidência aumentada de tumores sólidos e leucemias, insuficiência da medula óssea progressiva (anemia aplástica), alterações renais (rim em ferradura, rim pélvico agenesia de ureter) e susceptibilidade celular para os agentes que afetam as ligações cruzadas do DNA, tal como a mitomicina C. Pelo menos 13 defeitos que causam FA foram descritos em diferentes genes: FANCA, FANCB, FANCC, FANCD1, FANCD2, FANCE, FANCF, FANCG, FANCI, FANCJ, FANCL, FANCM e FANCN. FANCB está presente no cromossoma X, sendo, portanto a única exceção descrita à doença ser autossômica recessiva. http://pt.wikipedia.org/wiki/Anemia_de_Fanconi. Acesso em11.10. 2013.

Atualmente, cada nação tem uma legislação própria no que concerne a utilização de Células-tronco pela medicina, quer sejam CTeh, ou simplesmente, CTh.

No Brasil o questionamento acerca de quando começa a vida humana e, quando se constitui o embrião como um ser portador do status de pessoa humana, detentor de todos os direitos de um cidadão já imerso em uma dada realidade social, geram fortes embargos às pesquisas da comunidade científica nacional, pois as práticas de manipulação celular atentariam contra a vida humana desde sua tenra existência. Nesse aspecto,

> ...em 29 de maio de 2008, o Superior Tribunal Federal aprovou as pesquisas com células-tronco embrionárias, transformando o Brasil no primeiro país da América Latina e o 26º no mundo a permitir esse tipo de pesquisa e colocando-o no rol de países como Finlândia, Grécia, Suíça, Holanda Japão, Austrália, Canadá, Coréia do Sul, Estados Unidos, Reino Unido e Israel. O artigo 5º da Lei de Biossegurança (Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005) libera no país a pesquisa com células-tronco de embriões obtidos por fertilização in vitro e congelados há mais de três anos. (http://ciencia.hsw.uol.com.br. Acesso em 22. 11. 2013).

Entretanto, mesmo com a regulamentação das pesquisas com Células-tronco por parte do governo de muitas nações, ainda existem fortes objeções referentes às pesquisas com esse seleto grupo celular.

As pesquisas biomédicas e seus limites éticos

A grande maioria das Células-tronco utilizadas em processos de clonagem quer seja terapêutica ou reprodutiva, tem uma vinculação com procedimentos laboratoriais que, a cada dia, oferecem novos contributos ao meio cientifico para

o aprimoramento de seus trabalhos. Então surge a questão: até onde vão os limites éticos das pesquisas? Uma vez superadas todas as idiossincrasias[22] espera-se, perceber-se sua importância para a medicina em nossos dias.

Essa questão está alicerçada em uma tênue membrana que protege o homem quando nos referimos a sua integridade biológica e principalmente psicossocial, ou simplesmente, em sua dignidade de pessoa humana. Ao que parece, segundo Marcel, "... quanto mais as técnicas progridem mais a reflexão recua..." (1970 p.11). Esta afirmação da obra, *Os homens contra o homem,* traz em suas entrelinhas a face de uma grande parcela da sociedade que, frente aos avanços da ciência, permanece unicamente no campo da empiricidade, não enxergando que as muitas possibilidades de cura para algumas patologias de nosso tempo, passam pela intervenção na existência do homem. Por isso Bento afirma que,

> Não se discute a importância da experimentação biomédica, especialmente a terapêutica no homem. Ela é indispensável e imprescindível para o progresso científico e médico na busca de novos métodos diagnósticos e terapêuticos, bem como para a promoção da saúde. (...)Trata-se de pesquisa feita para o homem, no homem e com o homem (2011, p. 15).

Se isto for contradição ou não, o fato é que "a questão do quando a vida passa a ser humana não é nova: ela se faz presente ao longo de toda a história da ética" (MOSER, 2004, p. 146), existente em todas as sociedades e salvaguardadas quer seja pelo direito civil ou mesmo pelas religiões.

---

[22] (ì-ssìn) s.f. (a) **1**. Modo próprio de sentir, ver a vida ou reagir às coisas de cada pessoa, grupo ou um povo; comportamento particular e peculiar de pessoa, grupo ou povo; singularidade. Grande Dicionário Saconni da língua portuguesa, 2010.

Os limites éticos em uma perspectiva religiosa e do direito civil

Seguramente, temos nos ideais religiosos, alguns dos mais fortes argumentos quando nos referimos à defesa da vida humana, quer seja em seu estágio germinal ou mesmo quando o homem já possui capacidades suficientes de buscar preservar sua existência. Em todos os âmbitos, a religião vem em defesa da dignidade da pessoa humana e, mesmo diante de uma sociedade que a cada dia adentra nos meios científicos para buscar sanar alguns de seus problemas temporais, a Igreja, em seu pensamento, vem revelar que mesmo mediante esse frenético progresso científico, "A religião não é algo de secundário, periférico nem mesmo algo de setorial com relação a uma estrutura social. (...) A religião é a forma interior da concepção do mundo de uma sociedade." (MONDIN, 1980, p. 239).

Mediante o fenômeno de secularização que submerge uma grande parcela da sociedade em conceitos de singularidade às vezes egoístas, os homens, não em sua maioria, guardam muitos princípios que, a luz da fé, salvaguarda os valores cristãos de amor ao próximo e de preservação do mesmo, ao passo que "(...) nossas tecnologias começam a se tornar meios de reforçar atitudes discriminatórias para com pessoas incapacitadas e atitudes consumistas direcionadas às crianças, podemos vislumbrar o início e algo moralmente questionável. (SONG, 2005 p. 47).

Um dos grandes empecilhos que a Igreja Cristã enxerga nas pesquisas biomédicas, é o receio de que a ciência, em sua ânsia de progresso, mesmo que vislumbrando um melhoramento da vida dos homens, o torne em uma espécie de objeto que pode ser utilizado quando for necessário e na medida em que não corresponda às expectativas concernentes aos anseios da mesma, é deixado de lado.

Observa-se que um dos grandes obstáculos que a religião parece enxergar nos avanços científicos, particularmente, na utilização de Células-tronco, é justamente esse receio de relativização do conceito de dignidade humana e, obviamente, do conceito de homem frente às muitas necessidades que a sociedade busca minorar extraindo do homem até mesmo seu direito de existir, seu direito à vida, quer seja uma vida biológica, ou uma vida moral, uma vez que esse termo se encontra em constante processo de secularização e a cada dia se torna mais ausente de significação.

Observa-se, portanto, que só a partir do momento que a ciência não se sobrepor à dignidade humana, garantindo-lhe dessa maneira, sua total integridade, é que as pesquisas com Células-tronco serão vistas com mais naturalidade pelas religiões.

Segundo nos apresenta a Declaração Universal dos Direitos Humanos, "todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal" (Art. 3°, p.4). Seguindo uma perspectiva similar, o Código Civil Brasileiro de 2002 (Art. 2°), a exemplo do Código precedente (art. 4°), resguarda todos os direitos do nascituro desde a concepção (...). O mais fundamental dos quais e, pressuposto de exercício dos demais, é o direito a vida (CNBB n° 98, 2010, p. 52).

A legislação é contra o avanço das pesquisas com esse grupo celular, CTeh? Evidentemente que não. A única coisa que ela pretende evidenciar é que "a vida humana é um valor em si mesmo e constitui-se em fonte para os demais valores" (Ibid, p.53). Partindo daí, compreendemos que tanto a religião quanto o direito civil lançam bases para defesa da vida humana desde sua tenra idade.

A Constituição, ou mesmo o Direito Civil Brasileiro, jamais poderiam ir contra o progresso da sociedade e de suas tecnologias, pois, são justamente elas o solo onde seus valores vigoram. Caso contrário, iriam contra princípios que elas mesmas salvaguardam. Segundo Kant "todas as pessoas

têm valor incondicional, e de que todas têm capacidade de determinar o próprio destino" (BEAUCHAMP, 2002, p. 143).

Afirmar que os limites da ciência são os limites da dignidade humana, ao que nos parece, estão muito longe de ser compreendidos, ou mesmo mensurados, haja vista que uma realidade não pode ser dissociada da outra, afinal de contas, tanto uma como outra tem para o homem e no homem o sentido de sua existência.

A bioética e suas raízes etimológicas: sentidos que apontam em defesa da vida

A Bioética, em sua matriz etimológica, consiste no campo de atuação dessa corrente de pensamento que faz uma análise dos procedimentos da medicina em todos os âmbitos, não abdicando, para tanto, dos pressupostos biológicos, e éticos marcadamente presentes na historicidade da sociedade, e particularmente, nos indivíduos que a compõem.

Etimologia do termo bioética

Como reflexo dos grandes avanços no campo da ciência, principalmente nas áreas da saúde, a Bioética surge como forma de estudo a cerca da moralidade e das condutas que perpassam o agir humano no meio científico e áreas afins. Em sua etimologia a

> Bioética é um neologismo derivado das palavras gregas *bios* (vida) e *ethike* (ética); pode-se defini-la como sendo o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão, decisão, condutas e normas morais – das ciências da vida e do cuidado da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar (BARCHIFONTAINE, 2004, p. 62).

Ao formular esse termo, Potter não escolhe esses dois termos de língua grega por acaso. Ele "escolheu *bio* para representar o conhecimento biológico, a ciência dos sistemas viventes, e *ética* para representar o conhecimento dos sistemas de valores humanos" (Idem, ibidem).

Etimologicamente, a Bioética tem como objetivo de suas reflexões: a pessoa humana, sua concepção do seu nascimento à morte. Ou seja, "a bioética consiste (...) no estudo da moralidade da conduta humana na área das ciências da vida, procurando averiguar o que seria lícito ou científico e tecnicamente possível" (ARRUDA, 2013, p.19). Evidentemente, ela também faz uma incursão nos "...códigos de ética das diversas profissões, experimentação em seres humanos, direito à saúde, pena de morte, fome, etc" (BARCHIFONTAINE e PESSINI, 1994, p. 15). De uma forma muito natural a Bioética transita por muitas áreas do conhecimento, como por exemplo, "psicologia, direito, biologia, antropologia, sociologia, ecologia, teologia, filosofia, etc., observando as diversas culturas e valores" (CNBB 2006, p. 94). Podemos pensar, partindo dessa visão interdisciplinar, que na Bioética, seus estudiosos, ou mesmo, "todos os cientistas abraçam um novo paradigma para cada tipo de razões e em geral para diversas razões ao mesmo tempo" (REALE, vol. 7, 2006, p. 11).

O intuito da Bioética, assim como o de tantos seguimentos do conhecimento, é justamente de analisar essa conexão do homem com a realidade que o constitui não obstante as contingências que lhe são inerentes.

O paradigma principialista.

No Brasil e em muitos outros países a linha de pensamento utilizada pelos bioeticistas é a do principialismo e, por isso mesmo vamos analisas um pouco quais são os princípios gerais da bioética. Para Barchifontaine e Pessini, o edifício da bioética contemporânea se assenta basicamente

sob três pilastras, três princípios (critérios) fundamentais chamados "a trindade bioética" que são: *a beneficência, a autonomia e a justiça* (1994 p.19).

a. Autonomia: trata da dignidade da pessoa humana e

> Violar a autonomia de uma pessoa é trata-la meramente como um meio, de acordo com os objetivos de outros, sem levar em conta os objetivos da própria pessoa (...). O respeito à autonomia obriga os profissionais a revelar as informações, verifica e assegurar o esclarecimento e a voluntariedade, encorajar a tomada de decisões adequadas (BEAUCHAMP, 2002 p. 143-144).

O princípio da autonomia emerge de uma realidade de alteridade que não enxerga fronteiras para auxiliar a quem precisa, respeitando obviamente, a individualidade de cada pessoa.

b. Beneficência ou não-maleficência: toda a ação na área da saúde deve objetivar o bem estar das pessoas e evitar, portanto, os danos corporais e mentais de todo aquele que se submete a algum procedimento médico. Toda ação de prestadores de serviços, instituições e profissionais sempre devem estar voltados para a melhoria da saúde e do bem-estar de cada pessoa mesmo no caso de experimentações em seres humanos.

Se partirmos de sua etimologia veremos que o seu *telos* é justamente o bem do próximo. Segundo Pessini,

> *Beneficência* – de *bonum facere* (latim, fazer o bem ao paciente). É o critério mais antigo da ética médica, deita suas raízes no paradigma hipocrático da medicina. No juramento de Hipócrates é dito: "*Aplicarei os regimes para o bem dos doentes, segundo o meu saber e a minha razão, e nunca para prejudicar ou fazer o mal a quem quer que seja. A ninguém darei, para agradar, remédio mortal ou conselho que o induza a destruição. Na*

> *casa aonde eu for, entrarei apenas pelo bem do doente, abstendo-me de todo mal voluntário, de toda sedução"* (2002 p.20-21).

c. Justiça: quando falamos de justiça, somos remetidos a princípios de igualdade e de justa distribuição de bens e serviços. De certa forma ela vai dizer que devemos "dar a cada um o que é seu" (ARRUDA, 2013, p. 22) por direito, e nada mais que isso. Segundo Moser,

> O principio da justiça não apenas deve estar sempre presente, mas também sempre de novo confrontando com a realidade, para ajudar discernir o que é de fato necessário e supérfluo, no contexto de uma sociedade que tende a fazer sempre novas restrições aos denominados benefícios (2004, p. 322).

Parafraseando, dir-se-ia: dar aos homens o que é dos homens, segundo suas realidades de vida, e consequentemente, buscando sanar as necessidades que lhes são intrínsecas de modo equânime. Nesse contexto, Beauchamp apresenta-nos seis características da justiça, ou seja, a justiça como proporcionalidade natural[23], como liberdade contratual[24], como igualdade social[25], como bem

[23]**"**Nessa visão, a justiça é a propriedade natural das coisas que o homem não tem senão conhecer e respeitar".(BARCHIFONTAINE e PESSINI 1994, p. 21).

[24]"Seu autor é John Locke (...). Justiça, nessa perspectiva, é "liberdade contratual ou contrato que assegure e proteja a liberdade individual"; (Idem, Ibidem);

[25] Nela (...), "o que deve ser equitativamente distribuído não são os meios de produção, mais, sim, os de consumo (...), deve-se exigir de cada um segundo a sua capacidade e a ele se dar segundo suas necessidades" (Idem, Ibidem);

estar coletivo[26], como equidade[27], e como distributiva[28]. Esta última por sua vez apresenta seis pontos:

1. A todas as pessoas uma parte igual;
2. A cada um de acordo com sua necessidade;
3. A cada um de acordo com seu esforço;
4. A cada um de acordo com sua contribuição;
5. A cada um de acordo com seu merecimento;
6. A cada um de acordo com as trocas do livre mercado (BEACHAMP, 2002, p. 355-356).

O Principialismo, contudo, tem como eixo principal o ser humano e sua dignidade, sua vida frente às necessidades sociais que a cada dia se intensificam. Dentre essas muitas necessidades que urgem no homem estão as melhores condições de saúda para as pessoas e essas condições de possibilidade se encontram principalmente na manipulação de um grupo celular chamado Células-tronco (embrionárias ou estaminais), e de muitos procedimentos no âmbito da medicina decorrentes da manipulação dessas células por meios laboratoriais, pois como nos diria Heidegger, o homem é um ser de possibilidades e, essas só serão descobertas no decorrer de sua vida (2011).

O direito à vida: uma questão de dignidade.

Seguramente um dos maiores desafios da cultura pós-moderna é redescobrir o lugar da dignidade humana no

[26]**"**é o resultado dos movimentos pelos direitos civis e políticos, mas também sociais" (Idem, Ibidem);

[27]"... a justiça é definida não como proporcionalidade natural, nem como liberdade contratual, nem como igualdade social, mas sim como equidade". (Idem, Ibidem);

[28] "... se refere a uma distribuição justa, equitativa e apropriada no interior da sociedade, determinada por normas justificadas que estruturam os termos da cooperação social" (BEAUCHAMP, 2002, p. 352)

emaranhado de paradigmas que foram se consolidando ao longo da história. Nela, o homem se tornou descartável em detrimento do progresso das ciências que cada vez mais rápido fragmentalizam a existência humana.

Na reflexão sobre Bioética e CT o sentido da vida e da busca pela qualidade de vida, principalmente através da saúde, que visa proporcionar ao homem um corpo são e uma mente sã. Sabemos, no entanto, que o dito progresso da sociedade e o desenvolvimento das ciências cada vez mais rápido, tanto fragmentam a existência humana, quanto buscam soluções para seus desafios.

A Bioética leva os cientistas a tomar consciência do agir ético em suas pesquisas. Por isso, todas as descobertas sobre o valor das CT na cura de várias doenças passam a ter grande importância científica e ética, configurando-se, pois, como questões de dignidade humana. Por dignidade humana, Barroso concebe-a como "um dos grandes consensos éticos do mundo ocidental. Ela é mencionada em incontáveis documentos internacionais, em Constituições, leis e discussões judiciais" (Artigo, 2012).

É de suma importância, porém, ressaltarmos que o progresso das ciências é necessário e intrínseco ao desenvolvimento da pessoa humana como ser protagonista de sua existência em meio à sociedade. A questão que suscita grande preocupação é o fato de que as ciências que, em si, pretendem resguardar a vida humana se veem limitadas diante dos novos desafios impostos por elas mesmas. Dessa forma,

> Com as perspectivas abertas pelo progresso científico e tecnológico, nascem outras formas de atentados à dignidade do ser humano, enquanto se delineia e consolida uma nova situação cultural que dá aos crimes contra a vida um aspecto inédito (João Paulo II, 1995, nº4).

Há uma urgência em redescobrir caminhos, no mínimo, mais seguros a serem trilhados pela comunidade humana, se é verdade que a ciência busca integrar e não compartimentar o homem, oferecendo-lhes melhores meios para uma existência mais digna. A dignidade humana tem, conforme o jurista Barroso, sua origem na concepção bíblica e a partir do dado da fé o tema é desenvolvido e sistematizado pela ciência moderna até ser tomada de conotação única e exclusivamente jurídica:

> A dignidade da pessoa humana, na sua acepção contemporânea, tem origem religiosa, bíblica: o homem feito à imagem e semelhança de Deus. Com o Iluminismo e a centralidade do homem, ela migra para a filosofia, tendo por fundamento a razão, a capacidade de valoração moral e autodeterminação do indivíduo. Ao longo do século XX, ela se torna um objetivo político, um fim a ser buscado pelo Estado e pela sociedade. (BARROSO, Artigo, 2012).

O que podemos observar é que na maioria das vezes "o valor fundamental da vida, o valor transcendental da pessoa, a concepção integral da pessoa – que é como uma síntese unitária de valores físicos, psicológicos e espirituais - , a relação de prioridade e de complementaridade entre pessoa e sociedade... (SGRECCIA, 1996 p.47)", parecem deteriorar-se substancialmente. As pesquisas com Células-tronco procurando ajudar na melhoria das condições de saúde da população esse assunto é foco de muitos embates entre os que apoiam as pesquisas e os que são contra.

Seguramente, o papel da Bioética na análise do comportamento das ciências é de um peso bem relevante. Daí o objetivo de estabelecer essa correspondência entre os muitos saberes científicos sem denegrir a integridade de cada ser humano. Nesse sentido, "a Bioética, sob a sua mais atual perspectiva global, não perde a sua dimensão biomédica, reforça a sua dimensão ambiental, e ganha uma dimensão social" (PATRÃO 2007, p.21).

Observamos que a função que a Bioética possui não é uma das mais fáceis de serem realizadas, na medida em que considerando o vertiginoso avanço das ciências médicas, em uma sociedade marcadamente crítica a respeito de sua existência e de sua dignidade intrínsecas.

A grande utopia humana é que toda a busca de soluções em prol do bem estar social sejam realizadas ética e bioeticamente como questões de preservar a vida e vida com qualidade levando em consideração a dignidade humana.

Conclusão

A partir desta reflexão percebemos a amplitude que se encerra nas Células-tronco e nas possibilidades que as mesmas possuem para cura de muitas doenças que até então eram incuráveis, ou mesmo nem apresentavam perspectivas de cura, como é o caso do diabetes e de tantas outras.

Vemos também que a sociedade, nos últimos tempos, busca acompanhar os avanços científicos que, no campo da medicina cresceram vertiginosamente. Observamos ainda que avanços surgiram na tentativa de minorar o sofrimento das pessoas que padecem algum tipo de patologia física caracterizada, de forma particular, por uma degeneração celular. Foi nesse campo de atuação que as pesquisas com a utilização de Células-tronco encontraram terreno fértil para se expandirem, adquirindo no cenário científico global um peso muito grande no que concerne aos avanços da biomedicina e da biotecnologia.

O fato é que, em nome do avanço científico, os principais fundamentos da Bioética: a autonomia, a beneficência e a justiça, ganham uma nova roupagem, pois, o campo da ciência destinado a salvar vidas, na grande maioria das vezes a destrói em seu estágio inicial. Tendo em vista essa realidade deixamos a questão, onde estaria a eticidade presente nas pesquisas com Células-tronco embrionárias?

Referências

ARRUDA, José Severino de**. A Aquisição da personalidade do nascituro**. Recife: FASA: 2013.

BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Bioética e início da vida: alguns desafios.** São Paulo: Ideias & Letras, Centro Universitário São Camilo, 2004.

BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leocir. **Problemas atuais de bioética.** 2. ed. ver. e ampl. São Paulo: Loyola 1994.

BARROS0, Luiz Roberto. **A Dignidade da pessoa humana no Direito Constitucional**. (Artigo, 2012).

BEAUCHAMP, Tom L; CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica.** São Paulo: Loyola, 2002.

BENTO, Luiz Antônio**. Bioética e pesquisa em seres humanos.** São Paulo: Paulinas, 2011.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **A dignidade da vida humana e as biotecnologias.** Brasília: Instituto Nacional de Pastoral, 2006.

Código Civil Brasileiro de 2002. Art. 2°.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Questões de Bioética.** Brasília: Instituto Nacional de Pastoral, 2010.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. UNIC / Rio / 005 - Dezembro 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Col. Pensamento Humano. 5ª ed. (Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Vozes, 2011.

HOLLAND, Suzanne; LEBACQZ, Karen; ZOLOTH, Laurie (Edt). **The human embryonic stem cell debate:** science, ethics, and public policy. London Bradford Book, 2001.

PAULO II, João. **Evangelium Vitae**. Nº 4. São Paulo: Paulinas: 1995.

MARCEL, Gabriel. **Os homens contra o homem.** 1970.

MARTÍNEZ, Julio. (Org.) **Células-tronco humanas: aspectos científicos, éticos e jurídicos**. São Paulo: Loyola, 2005.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulinas, 1980.

MOSER, Antônio. **Biotecnologia e Bioética: para onde vamos?** Petrópolis: Vozes, 2004.

PATRÃO, Maria do Céu Neves; OSSWALD, Walter. **Bioética Simples**. Lisboa: Editorial Verbo, 2007.

SGRECCIA, Elio. **Manual de Bioética II: aspectos médico-sociais**. São Paulo: Loyola, 1997.

SONG, Robert. **Genética Humana: fabricando o futuro**. São Paulo: Loyola, 2005.

What is necessary to rethink*

*Angela Michelis**

1. The New Challenges

The history of philosophical theory shows that the greatest minds of every age never shied away from seeking answers to the great questions of their times. Paradoxically, metaphysicians, seekers of the supreme principles, tried to provide positive guidelines to shape the destiny of their people and humanity. Their answers, which have raised human awareness, contain both historical truths and eternal truths that have always been part of our being.[1]

In the mystery of what we call 'classicism', current and past events intertwine to such an extent that the words of classical authors have struck both the minds and the hearts of mankind over years, centuries, and down through the millennia, continuing to be relevant and surprising for their acuteness and profundity. Even while dealing with more specific tasks, such thinkers knew how to transcend the topic to reach a universal message and comfort us with the possibility of finding once again the path to the renewal

---

*"What is necessary to rethink" comes up as result from a Conference with the title: *The New Challenges and the Role of Philosophy according to Hans Jonas,* at the 10th Annual International Conference on Philosophy, 25-28 May 2015, Athens, Greece.

*Ph.D in Philosophy and Philosophical Hermeneutics, Turin University, Lyceum Professor of Philosophy and History and collaborator with Turin University, Italy, e.mail: angmich@tin.it

[1] See Jonas H. 2010, *Problems of Freedom / Problemi di Libertà*, edited by E. Spinelli in collaboration with A. Michelis, tr. by A. Michelis, Torino: Nino Aragno Editore.

of our ancient and, in part, decaying civilization faced with the decline of Modernity.[2]

The challenges of the third millennium: the globalization of markets without the globalization of human rights, the struggle between religions for domination, and the environmental crisis, to mention but the most apparent problems, cannot be solved, as the complex present state of the world shows us, purely by relying on the neo-liberal view of the world, which reduces the world and human beings to mere goods, to a monetary value. It is already more than evident that the capitalist system with no limitations is not applicable worldwide, since global resources simply are not enough to transform the whole world into a consumer society, nor to support the constant output of consumer goods typical of industrialized countries.

Faced with these simple facts, the time has come to return to politics, understood as the search for the common good, giving it strength and vigor based on the consideration that individuals cannot do without the society in which they live, the nation, and, nowadays, the international community, and above all, ignoring the state of health of the earth upon which we live.

Philosophy cannot keep aloof from such challenges, as it holds the true knowledge, which is essential for the present task. Philosophy is the instrument that can transform the individual's experience into wider views, going beyond the here and now; pulling together the threads of the problem and providing a common framework to outline a project to make this world a better place for all. This has always been the strength of human thought, which gave rise to human civilization. Much has been done in history, too much at times, and now the situation needs rebalancing, the priority being to take care of all human life and of nature as a whole, committing ourselves to its continuation.

---

[2] See Mori M. 2001, *Libertà, necessità, determinismo,* Bologna: Il Mulino.

At a closer look, it can be seen that environmental disasters represent the most serious threat to humanity in the near future. Global warming, the destruction of the ozone layer, the resulting climate change, the melting polar icecaps, land erosion, water and air pollution, the dangers due to loss of biodiversity, excessive deforestation, food and energy shortages, and exponential population growth are all signs of the ecological time-bomb waiting to explode.

How did we become to such a threat to the very existence of the planet on which we live, the *oikos,* this indivisible unit of natural and cultural elements without which we could never be what we are? How can ecologically sustainable development be defined and encouraged? How can the mass of people be educated to appreciate quality and not quantity, promoting the ascetic view necessary for a more equitable and sustainable distribution of the available resources? How does one learn to listen to the call for freedom and solidarity, natural and peculiar to human beings? Such questions overcome the simple gratification of all our needs, and are the key to reaffirming the dignity of the person over mammon.

Such are the crucial issues of our time.[3] Our ability to solve them, finding new avenues of thinking and suggesting courses of action to propose, will decide our future.

[3]See Hösle V. 1991, *Philosophie der ökologischen Krise*, Munchen: C.H. Beck; Sachs W. 1999, *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development,* Halifax: Fernwood; McNeil J.R. 2001, *Something New under the Sun: an Environmental History of the Twentieth-Century World*, London: Penguin; Sunstein C. R. 2003, *Why Society Needs Dissent,* Cambridge (Massachusetts) – London (England): Harvard University Press; Isenburg T. (edited by) 2004, *Il cambiamento climatico. Ultima chiamata?,* Torino: Claudiana; Scalon R. (edited by) 2006, *Le radici storico-filosofiche della democrazia. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Savigliano, 30 settembre 2004 – Torino 1-2 ottobre 2004,* Torino: Trauben.

2. A Renewed Engagement in Science and Technology

Hans Jonas addressed these problems, and devoted a large part of his life to a theoretical reflection on the solutions to the practical problems of our days. He was aware that he could not provide a definitive or complete answer, but a series of analyses of crucial problems,[4] together with the identification of potential corrective courses, always with humankind in mind. Despite the near impossibility of his task, he never lost heart before the fatigue of conceptualization.[5] He was well aware that the concept is the fruit of the greatest human capacity: the ability to extrapolate from experience and make it universal, "in spite of everything, in the final analysis my hope is based on human reason",[6] he wrote. He never lost faith in the sublime hypothesis of finding a common source of feeling, perception, reasoning, and love in human beings, signs of the human essence, which are expressed in the universal nature of the *logos*. Individual experience and the universal meaning merge in the concept, which through the word presents the encountered thing, *die Sache*, and the capacity to share these ideas recalls the meaning of brotherhood, equality, and creativity from the depths of our human being.

He argues that the corrective action needed to prevent the collective race towards the great environmental catastrophe "continually demands a new commitment to

[4] See Jonas H. 1973, *Über die Thematik einer Philosophie des Lebens*, in *Organismus und Freiheit. Ansätze zur einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 17-18.

[5] See Michelis A. 2013, "Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 04, n. 01, 2013, pp. 13-37.

[6] Jonas H. 1987, *Technik und Pflicht,* in *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, *Göttingen:* Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 45-46.

scientific and technical innovation".[7] Therefore, a renewed effort to apply reason and love must be characterized primarily by attention to the consequences of the application of scientific knowledge and technology to the individual, society, and nature.[8] He, unlike his mentor Heidegger, understands that modern science is, in any case, indispensable even to carry out this change of course. [9]

Scientific research and its applications are essential to transform the prevailing capitalist culture of individual gain into an economic culture for the ecosystem of the planet as a whole. Indeed, such research provides us with the relevant data, which increase our capacity to shape our own views, and to positively face challenges, if they are used wisely and prudently. Practical actions, however, depend for their coherency and cohesion on the theoretical idea that guides them; this, in turn, is the result of wise and contemplative reflection.

The wave of technological and economic change, starting from the XVII century, initially spread throughout Europe and then to other Countries, and was supported at the beginning by modern metaphysics theories. Heidegger[10] masterfully demonstrated so, although he later rejected

[7] *Ibidem*

[8] See Michelis A. 2014, "The Extended, Uncertain Confine of Human Freedom and Hans Jonas' Point of View", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, GP Hermes/PPGF/UFPB/CNPq, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 05, n. 02, 2014, pp. 99-124.

[9] See Michelis A. 2011, "La questione della tecnica: evoluzioni di matrici heideggeriane nel pensiero di Hannah Arendt e di Hans Jonas", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 02, n. 01, 2011, pp. 27-51.

[10] See Heidegger M. (1950) 1963, *Die Zeit des Weltbildes,* in *Holzwege*, Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, pp. 69-104.

See Heidegger M. 1954, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze,* Tübingen: Günther Neske Pfullingen, pp. 13-44.

metaphysics, science and technology. In a different way from Heidegger,[11] Jonas' attitude stresses the value of reason, metaphysics, and science, which have all proved extraordinarily effective in our effort to dominate nature; now, however, they cannot but take responsibility for guiding that power, limiting it. Anyway, it is thanks to metaphysics, science and technology that a part of the human race undertook, on the one hand, one of the greatest attempts at self-clarification and, on the other hand, one of the most marvelous adventures of knowledge, communication, and the use of knowledge in the interaction with the environment.

What is needed then is an ethical and political commitment, but above all an agreement on what this commitment must concern itself with.[12] We need a new shared imperative that may no longer be a categorical absolute, perhaps even hypothetical, as long as we can agree on the goal.

Is saving life on earth in all its forms, insomuch as it depends on our behavior, a sufficient goal? Would an apocalyptic scenario force us to find a synergy of intent and action to respect life? Can the fear of the impending catastrophe shore up our disintegrating social cohesion and prevent its consequences, which, not by chance, appear in the final phases of every civilization and are now observable in our societies?

---

[11] See Anders G. – Arendt H. – Jonas H. – Löwith K. – Strauss L. 1988, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche,* edited by Volpi F., Roma: Donzelli; Wolin R. 2003, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse,* Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

[12] See Hösle V. 2001/2002, "Ontology and Ethics in Hans Jonas", in T*he Philosophy of Hans Jonas*, special issue, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23, n. 1, New York: New School for Social Research, pp. 31-50.

3. **Rethinking Practical Philosophy**

Science and modern technology have extended their capacity for action to the interior of nature, in dimensions that traditional ethics are no longer able to govern. The amazing artificial processes that human beings are capable of setting in motion and producing even in a cumulative way come forward with consequences that are still largely unpredictable and in some cases, perhaps, irreversible, and they make the issue of the taking on of a politically adequate responsibility in the face of these new scenarios of freedom a priority. Jonas writes:

> "Once it could be said *Fiat justitia, pereat mundus*, 'Let justice be done, and may the world perish' – where 'world', of course, meant the renewable enclave in the imperishable whole. Not even rhetorically can the like be said anymore when the perishing of the whole through the doings of man – be they just or unjust – has become a real possibility. Issues never legislated come into the purview of the laws which the total city must give itself so that there will be a world for the generations of man to come".[13]

The unexpected vulnerability of nature – which manifested itself through the consequences that we are experiencing in the damage caused by technological development and by demographic expansion – has modified the very perception that we have of ourselves as causal factors, not only in the urban environment, which we have built, but also in the natural environment that surrounds us. Thus, ecology was born on the basis of the acquired awareness that the biosphere, partially subjected to our

[13] Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a/M: Insel Verlag, p. 33; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, tr. by Jonas H. – Herr D., Chicago: The University of Chicago, p. 10.

power, is in our care, and nature has become the object of human responsibility. And this is even more important since the applied technology of human beings has become capable of controlling human genetics.[14] In fact, human beings have reached the point of being able to manipulate evolutionary processes according to their own projects of amelioration and transformation.[15] Jonas warns:

> "Whether we have the right to do it, whether we are qualified for the creative role, is the most serious question that can be posed to man finding himself suddenly in possession of such fateful powers. Who will be the image-makers, by what standards, and on the basis of what knowledge? Also, the question of the moral right to experiment on future human beings must be asked. These and similar questions, which demand an answer before we embark on a journey into the unknown, show most vividly how far our powers to act are pushing us beyond the terms of all former ethics".[16]

He affirms that a moral theory that wishes to respond to such questions cannot exempt itself from coming up with practical obligations, not only to other human beings, near and far in space, but to our descendants, near

---

[14] See Jonas H. 1974, I.5 *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects,* I.6 *Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death,* I.7 *Biological Engineering – A Preview,* in *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, pp. 105-167.

[15] See Jonas H. 1985, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung,* Frankfurt a/M: Insel Verlag.

[16] Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, cit., pp. 52-53; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, cit., p. 21.

and far in time.[17] Today, rather than an anthropocentric ethic, it is necessary to produce a planetarian ethic and an ethic of our descendants rather than just our neighbours: an ethic that governs the unprecedented range of our knowledge and action. Jonas holds that the prospect of natural disasters as a result of unregulated technological utopianism can help bring forth a sort of heuristic of fear, leading us to wisely re-appropriate the ancient virtue of prudence.[18] What is needed above all is to be aware that we find ourselves in an era in which great power is united with an ethical vacuum, and our great capacities are accompanied by scant knowledge of purpose. With such an awareness, it is necessary to search for an ethic of foresight and responsibility in proportion to the expanded realities with which we must deal today and in the near future. The necessity of the continuation of the earth and of nature, on which and in which we live, and of a human race worthy of such a name, must be recognized as a general axiom, or an auspicious condition, capable of gathering unanimous consent.

> "The *presence of man in the world* had been a first and unquestionable given, from which all idea of obligation in human conduct started out. Now it has itself become an *object* of obligation: the obligation namely to ensure the very premise of all obligation, that is, the *foothold* for a moral universe in the physical world – the existence of mere *candidates* for a moral order. This entails, among other things, the duty to preserve this physical world in such a state that the conditions for that presence remain intact; which in

[17] See Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, cit. pp. 84-91; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, cit., pp. 38-43.

[18] See Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, cit. pp. 70-71; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, cit., pp. 31-32.

> turn means protecting the world's vulnerability from what could imperil those very conditions".[19]

Of course – Jonas observes – the sacrifice of the future in favour of the present on a merely logical plane is no more confutable than that of the present in favour of the future, but only in this latter case does the possibility of continuation exist. Kant's categorical imperative to "act in such a way that your greatest will may be always valid in every time as a principle of universal legislation"[20] invokes an agreement of reason with itself as a test of the private choice of the individual in the present without necessarily considering its consequences.[21] This no longer suffices today: human power has grown so much, and it is impossible to disregard the consequences of action.[22] Today a different principle is required: that of the act, with its effects, in relation to the very continuation of human activity in the future. In this way, Jonas formulates a guideline that is suitable for our times:

---

[19] Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, cit., p. 34; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, cit. p. 10.

[20] Kant I. (1785 -1788) 2000, *Der Kritik der praktischen Vernunft,* erster Teil: *Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft,* erstes Buch: *Die Analytik der reinen praktischen Vernunft* , erstes Hauptstück, § 7, in *Werkausgabe in 12 Bänden*: VII, herausgegeben von Weischedel W., Frankfurt a/M - Berlin: Suhrkamp Verlag.

[21] See Mori M. (edited by) 1990, *La filosofia di Kant*, Torino: Loescher; Id. 2008, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia,* Bologna: il Mulino 2008; Id. 2013, "Kant and Historical Knowledge", in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 34, n. 1, New York: New School for Social Research, pp. 21–42.

[22] See Roviello A.M. 1993, *L'impératif kantien face aux technologies nouvelles,* in Hottois G.- Pinsart M. G. (coord. sc.) *Hans Jonas. Nature et responsabilité* [Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles], Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 49-68.

> "'Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life'; or expressed negatively: 'Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life'; or simply: 'Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth'; or, again turned positive: 'In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will'".[23]

4. Conclusion

The shared destinies of human beings and nature – both in danger – require us to deal with the preservation of their integrity, and to rediscover the proper dignity of nature and the role of humans as 'custodians' of being. An ethic which seeks to take on such terribly urgent problems for our times can only be nourished – with the aim of being able to find effective responses – on the one hand, by hope, which is in any case the condition of every action, and on the other hand, by fear, as an urgent stimulus which leads us to prudence in the use of our power and not to the relinquishment, renouncement, of it.[24]

In the present circumstances of late modern times, which, on the one hand, feature the starkness and sterility of nihilism and, on the other, the irrational terror of fanaticism, it is up to ethics – without the help of the category of the sacred– to take on the arduous task of laying out rational, and new, universally communicable pathways. History asks ethics to provide guiding indications, which can be predictive and useful for the behaviour of the individual, for

---

[23] Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, cit. p. 36; Id. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, cit., p. 11.

[24] See Michelis A. 2007, *Libertà e Responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Roma: Città Nuova.

the community, and for nature as a whole, by taking the continuation of the world and of its life forms into account.

References

Anders G. – Arendt H. – Jonas H. – Löwith K. – Strauss L. 1988, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche,* edited by Volpi F., Roma: Donzelli.

Heidegger M. (1950) 1963, *Holzwege*, Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 1954, *Vorträge und Aufsätze,* Tübingen: Günther Neske Pfullingen.

Hottois G.- Pinsart M. G. (coord. sc.) 1993, *Hans Jonas. Nature et responsabilité* [Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles], Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hösle V. 1991, *Philosophie der ökologischen Krise*, Munchen: C.H. Beck.

Hösle V. 2001/2002, "Ontology and Ethics in Hans Jonas", in T*he Philosophy of Hans Jonas*, special issue, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23, n. 1, New York: New School for Social Research, pp. 31-50. See http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/07/29/ontology-and-ethics-in-hans-jonas-by-vittorio-hosle/

Isenburg T. (edited by) 2004, *Il cambiamento climatico. Ultima chiamata?,* Torino: Claudiana.

Jonas H. (1966) 2001, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology,* Evanston (Illinois): Northwestern University Press.

Jonas H. 1973, *Organismus und Freiheit. Ansätze zur einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas H. 1974, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

Jonas H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a/M: Insel Verlag.

Jonas H. 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, tr. by Jonas H. – Herr D., Chicago: The University of Chicago,

Jonas H. 1985, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung,* Frankfurt a/M: Insel Verlag.

Jonas H. 1987, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, *Göttingen:* Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas H. 2001/2002, "'Wissenschaft' as Personal Experience", in T*he Philosophy of Hans Jonas*, special issue, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, tr. by Hannum Hunter – Hannum Hildegarde, 23, n. 1, New York: New School for Social Research, pp. 3-19. See: http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/07/29/wissenschaft-as-personal-experience-by-hans-jonas/

Jonas H. 2010, *Problems of Freedom / Problemi di Libertà*, edited by E. Spinelli in collaboration with A. Michelis, tr. by A. Michelis, Torino: Nino Aragno Editore.

Kant I. (1785 -1788) 2000, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe in 12 Bänden*: VII, herausgegeben von Weischedel W., Frankfurt a/M - Berlin: Suhrkamp Verlag.

Michelis A. 2007, *Libertà e Responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Roma: Città Nuova.

Michelis A. 2011, "La questione della tecnica: evoluzioni di matrici heideggeriane nel pensiero di Hannah Arendt e di Hans Jonas", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 02, n. 01, 2011, pp. 27-51. See: http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/10373/5837

Michelis A. 2013, "Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 04, n. 01, 2013, pp. 13-37. See: http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/15890/9165

Michelis A. 2014, "The Extended, Uncertain Confine of Human Freedom and Hans Jonas' Point of View", in *Problemata. International Journal of Philosophy,* Universidade Federal Da Paraíba, GP Hermes/PPGF/UFPB/CNPq, João Pessoa – PB, Brasil, Vol. 05, n. 02, 2014, pp. 99-124. See:

http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/19067/12368

Mori M. (edited by) 1990, *La filosofia di Kant*, Torino: Loescher.

Mori M. 2001, *Libertà, necessità, determinismo,* Bologna: Il Mulino.

Mori M. 2008, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia,* Bologna: il Mulino 2008.

Mori M. 2013, "Kant and Historical Knowledge", in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 34, n. 1, New York: New School for Social Research, pp. 21–42. See: http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal/2014/07/10/kant-and-historical-knowledge-by-massimo-mori/

and translated into Portuguese by Edmilson A. de Azevêdo in http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/12925/7490

McNeil J.R. 2001, *Something New under the Sun: an Environmental History of the Twentieth-Century World*, London: Penguin.

Sachs W. 1999, *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development,* Halifax: Fernwood.

Scalon R (edited by) 2006, *Le radici storico-filosofiche della democrazia. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Savigliano, 30 settembre 2004 – Torino 1-2 ottobre 2004,* Torino: Trauben.

Sunstein C. R. 2003, *Why Society Needs Dissent,* Cambridge (Massachusetts) – London (England): Harvard University Press.

Wolin R. 2003, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse,* Princeton (New Jersey): Princeton University Press

Argumentação e construção da consciência moral

Ricardo Pinho Souto[*]

Introdução

Problemas sobre o "certo" e o "errado", o que seria "bom" ou "ruim", "legal" ou "ilegal" têm sido debatidos por filósofos, teólogos, acadêmicos, além de comporem o repertório do discurso cotidiano das pessoas, desde o surgimento da sociedade. No entanto, embora essas questões façam parte de uma longa tradição, tanto no mundo ocidental quanto nas culturas orientais, o campo da moralidade emergiu enquanto domínio específico da ciência – como construção teórica e empírica – a partir do início do século XX.

Na vanguarda desse enfoque de cunho científico, Baldwin (1902) propõe que as organizações moral e mental dos indivíduos desenvolvem-se numa relação dialética com o ambiente social. Assim, a partir desse processo interativo e dialético, Baldwin (1902) evoca a oposição eu-outro e atribui-lhe status de princípio constitutivo fundamental para o entendimento da vida mental e das transformações sociais.

Em uma perspectiva calcada em pressupostos positivistas, Hartshorne (1932) conduziu uma sistemática investigação sobre a obediência, respeito e outros "bons" comportamentos na criança. Assumindo uma posição universalista, Hartshorne (1932) adota uma postura na qual a formação da consciência moral seria forjada a partir de uma

[*] Doutor em Psicologia Cognitiva pela Universidade Federal de Pernambuco e Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor e pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: pinho@unicap.br

espécie de catequese moral, pela qual determinados valores e virtudes deveriam ser incutidos na mente das crianças.

Enfatizando a natureza educacional dos processos constitutivos da moralidade, Dewey (1909, p. 49) defende que "a escola tem o poder de modificar a ordem social", pois pode oferecer modelos práticos para seus membros. Além de abordar as questões morais sob a ótica da educação, Dewey (1909, p. 57) deixa-nos outra contribuição importante, quando enfatiza a necessidade de conhecer "cada estágio particular do desenvolvimento infantil, para saber o que construir em cima de [cada estágio]". A ideia de estágio mostrar-se-á no desdobra- mento das pesquisas no campo do desenvolvimento do julgamento moral, noção de primaz importância.

No referencial da psicanálise, Freud (1934/1997) também confere lugar destacado para a construção da moralidade, explicando tal processo como sendo orientado por uma estrutura de controle cujo funcionamento estaria em função das disposições pulsionais dos indivíduos. Mesmo não sendo um estudo fundado na psicanálise, convém mencionar que, para Freud (1998, p. 36), pulsão é "um conceito situ- ado na fronteira entre o psíquico e o somático", não devendo ser tomado como elemento objetivo de uma consciência. Logo, as pulsões afloram do inconsciente e mostram-se como material psíquico originários das profundezas do organismo humano e aportam na mente sob forma de ideias, sentimentos (angústia, ansiedade e inibições, por exemplo) e afetos.

Apesar de constar nas obras de diversos autores, a investigação acerca do funcionamento moral tem, nas formulações piagetianas, tal como presente nas obras do próprio Piaget (1994), como também através das contribuições de seus seguidores, principalmente Kohlberg (1984), o paradigma teórico-metodológico mais estabelecido. No decorrer do texto, abordaremos detalhadamente esses autores.

Inserido no campo das investigações sobre a moralidade, o presente artigo tem como objetivo principal interpretar tal área (o campo do desenvolvimento moral), a partir de sua gênese discursiva, relacionando-a com as teorias socioculturais, assumindo-as como paradigma epistemológico para as ciências humanas. Mais especificamente, o es- tudo situa-se no eixo cultura-cognição, ao articular o tema da moralidade com o discurso argumentativo.

Os dados analisados foram construídos a partir de entrevistas com adolescentes – idade entre 12-14 anos – do sexo masculino, com nível de escolaridade diverso – variando da terceira à sexta série do Ensino Fundamental –. O grupo totalizou dez adolescentes, todos em situação de conflito com a Lei e submetidos a medida sócio- educativa. A Instituição visitada é mantida pelo governo do Estado de Pernambuco e encarnava a proposta de ser uma unidade modelo, disponibilizando acompanhamentos social, jurídico, pedagógico, psicológico, médico, odontológico e nutricional.

Foram registradas cinco entrevistas ocorridas entre março e junho de 2008. Nesses encontros, procedimentos formais foram repetidos. O primeiro momento consistia na apresentação de dilemas morais hipotéticos, ou trechos de documentários/filmes envolvendo problemas relacionados à esfera da moralidade. Após tal etapa, o pesquisador solicitava o posicionamento dos participantes frente às questões morais apresentadas. Em seguida, os jovens eram encorajados a relatarem situações vivenciadas que guardassem relações de analogia com os dilemas morais apreciados anteriormente. Ao final, era requerida uma avaliação das ações e discursos relatados, deflagrando, assim, o processo argumentativo.

1. Marco teórico e problematização

Por considerar a moralidade de maneira interdisciplinar, o arcabouço teórico-metodológico-analítico foi construído a partir de contribuições de áreas diversas do saber, principalmente dos campos da filosofia, da psicologia, da linguística e da educação.

Do campo filosófico, desponta a necessidade do entendi- mento do agir humano, emergindo aqui o conceito de autonomia e heteronomia moral. Tais conceitos, concebidos originalmente por Kant (1785/2009; 1788/1977), repercutem fortemente na obra piagetiana que trata sobre o juízo moral e seu desenvolvimento na criança.

Resumidamente, Kant perscruta o terreno da ética, propon- do o abandono de uma menoridade moral, ao formular a ideia de au- tonomia para designar a autodeterminação da vontade como regente do agir. Esse agir deve ser independente dos objetos de nossos quere- res, fundado na liberdade e na possibilidade de ser estendido a todo o reino humano, ou seja, ter validade universal. Por outro lado, a heteronomia moral preside as ações que se dão mediante o temor a possíveis retaliações. Relevante mencionar ainda que Kant (1785/2009; 1788/1977) não confere positividade às ações realizadas, concebendo a pessoa humana enquanto meio e não enquanto fim. Um dos principais postulados da ética kantiana é conceber o ser humano como fim em si mesmo. E torna-se compreensível, como defende Pascal (1977, p. 125-126) que Kant "faça da autonomia o princípio supremo da moralidade, dado que a autonomia implica, ao mesmo tempo, a vontade de uma legislação universal e o respeito à pessoa humana que lhe deve a sua dignidade".

No entanto, para o presente texto, ganha relevo a distinção entre o que Kant (1785/2009) concebe como doutrina do direito e doutrina da virtude. A primeira (doutrina do direito) diz respeito à conformidade da ação

com a lei, tratando obviamente da questão da legalidade. Já a doutrina da virtude refere-se ao ajustamento entre o móvel da ação e a própria lei, adentrando, assim, na dimensão da moralidade. Essa distinção kantiana incidirá fortemente nos trabalhos de Kohlberg (1984), o qual propõe que o percurso do desenvolvimento da consciência moral depara-se necessariamente com a constatação de que legalidade não coincide com moralidade, e isso é condição de possibilidade para o ingresso no que ele chamará de moralidade pós-convencional.

Do prisma psicológico, Piaget e Kohlberg são as principais referências para pesquisas acerca do desenvolvimento da consciência moral. Piaget (1994), estudando empiricamente crianças em situação lúdica, concluiu que os petizes percorrem o itinerário moral traçado teoreticamente por Kant, passando da heteronomia moral, período no qual são regidas por um sistema normativo fixo e imposto pelos adultos, adentrando, paulatinamente, no terreno da autonomia moral, guiando-se, então, pelo conceito de justiça.

Kohlberg (1984) trilhou os caminhos abertos por seus predecessores, fundamentado, principalmente, nas pesquisas piagetianas, porém detalhou com maior nível de especificidade os principais momentos da formação da consciência moral. Kohlberg (1984) conclui que há três níveis morais principais. Cada nível comporta dois estágios: Nível pré-convencional - 1º estágio: moralidade heterônoma; 2º estágio: moralidade individualista/instrumental. Nível convencional - 3º estágio: moralidade normativa interpessoal; 4º estágio: moralidade do sistema social. Nível pós-convencional: 5º estágio: moralidade dos direitos humanos; 6º estágio: moralidade dos princípios éticos universais.

No primeiro estágio, as ações são reguladas pela obediência advinda do temor ao castigo e punição. No segundo, há uma orientação "hedonista", em que a satisfação

individual rege o agir. No terceiro estágio, existe uma conformação do indivíduo com os papéis e estereótipos sociais. No estágio seguinte, as ações individuais acontecem pela subordinação dos interesses pessoais à esfera normativa da sociedade, ou seja, há uma orientação pelo respeito à lei estabelecida. No quinto estágio desponta a percepção do conflito entre as esferas da legalidade e da moralidade, entre lei e justiça. Por fim, Kohlberg (1984) defende a existência da moralidade regida por princípios éticos universais.

No entanto, embora as investigações comandadas por Piaget e Kohlberg tenham determinado o paradigma dominante para as pesquisas dentro do campo do desenvolvimento moral, um aspecto importante é olvidado nesses estudos: as origens sociogenéticas do próprio desenvolvimento.

No crivo da crítica apresentada por Miller (1987), a epistemologia proposta por Piaget seria representante do que ele chama de individualismo genético. Tal projeto epistemológico estaria equivocado por tentar entender os processos de produção de senti- dos e geração de conhecimentos a partir de mecanismos que se resolvem numa abordagem que tem no plano individual sua unidade analítica. Sob a orientação epistemológica denominada "individualismo genético", a aprendizagem e o desenvolvimento poderiam ser suficientemente explicados em termos de dispositivos, estruturas internas e processos ocorrentes em um espaço interior à mente do sujeito individual. Para ilustrar o individualismo genético, recorreremos ao platonismo. No diálogo Mênon, Platão (s.d./1945) nos dá um belo exemplo do que chamamos aqui de "individualismo genético". No Mênon, Sócrates é retratado em situação de diálogo com um jovem escravo pertencente ao aristocrata Mênon.

Numa passagem bastante conhecida e discutida por suas implicações de ordem epistemológica (PAAVOLA; HAKKARAINEN, 2005), Sócrates, através da maiêutica,

conduz a interação com o escravo a partir de perguntas precisas, fazendo com que o jovem demonstre um teorema geométrico (o teorema de Pitágoras). O conhecimento matemático desponta no espírito do escravo à medida que Sócrates raciocina com ele.

Para Platão, isso (o surgimento de um saber aprimorado na mente de um jovem iletrado) é evidência da existência de conhecimentos inatos. Para Platão, o conhecimento é uma reminiscência. A teoria platônica do conhecimento enquanto lembrança é solidária a sua visão de psiquê. Isso porque, para Platão, a alma, antes de nascer em um corpo, habitou o mundo das ideias imutáveis. Nesse estado anterior à vida no corpo, a psiquê tem acesso direto ao verdadeiro conhecimento. Nesse rol de verdades, encontram-se as verdades matemáticas. Enfatizamos o fato de Platão não conceder à interação primazia sobre o surgimento do saber geométrico que desponta na fala de Mênon. O discurso é apenas a forma de despertar algo já presente ao indivíduo. A teoria do conhecimento platônica põe em relevo o caráter "interno" dos mecanismos subjacentes à aprendizagem, fazendo-a modelo ilustrativo para caracterizar as perspectivas concebidas aqui como monológicas.

Criticando o paradigma monológico, propomo-nos interpretar o fenômeno do desenvolvimento da moralidade sob o enfoque das teorias socioculturais. Tappan (2006, p. 126) defende que as experiências morais cotidianas são o verdadeiro foco para o entendimento do funcionamento da moralidade e se mostra especialmente interessa- do em "entender as formas pelas quais os 'artefatos', 'ferramentas' e 'símbolos' de ordem social/histórica/cultural/institucional exercem uma mediação sobre o funcionamento moral individual."

Tappan (2006) entende o funcionamento moral como uma forma de ação mediada (WERTSCH, 1998) e o desenvolvimento moral como o processo gradual pelo qual

os indivíduos se apropriam de significados morais mediacionais. No estudo referido, o autor trabalha sobre dados coletados sob o paradigma piagetiano e analisa-os sob o prisma das teorias socioculturais, enfatizando o conceito de ação mediada.

Tal como proposto por Wertsch (1998), o conceito de ação mediada engloba dois elementos básicos: um sujeito em ação (o agente) e sistemas mediadores (físicos ou simbólicos). Na elaboração desse construto teórico, Wertsch (1998) apresenta vários exemplos elucidativos. Destacamos aqui o exemplo oferecido por uma prova do atletismo, o "salto com vara". Atletas dessa modalidade conseguem a façanha de saltar vários metros, fato que poderia ser ingenuamente percebido como fruto apenas de um empenho pessoal. O autor sustenta, porém, que a chave para a compreensão do "feito atlético" encontra-se na unidade composta pelo atleta e seu instrumento. A análise de Wertsch (1998) não se restringe, no entanto, aos instrumentos físicos (a vara do saltador, no caso); considera, também, os instrumentos de ordem linguística e semiótica (livros, vídeos sobre o esporte, instrução do treinador, comentário dos pares, etc.) que guiam a ação de saltar. Esses recursos de ordem linguística soam como "vozes" que organizam e moldam a ação do saltador. Consideramos a constituição da moralidade dos sujeitos alvo da presente análise tendo por base tal conceito.

Outra importante fonte teórica e analítica arregimentada na produção do atual artigo encontra-se nos estudos sobre a argumentação. Van Eemeren; Grootendorst e Henkemans (2002) nos falam de um interesse crescente que diversos campos do saber têm sobre a argumentação. Áreas distintas do conhecimento como as Ciências Jurídicas (KALINOWSKI, 1975; PERELMAN, 1998), Comunicação (BRETON, 1999), Linguística (KOCH, 2004) e Educação (MAZZOTTI; OLIVEIRA, 2000) têm

encontrado, no discurso argumentativo, fonte para condução de suas investigações.

Em contexto formal de sala de aula, uma série de pesquisas passou a explorar a argumentação enquanto tipo de discurso eficiente no que diz respeito ao alcance de objetivos instrucionais (CANDELA, 1998, INAKI; HATANO; MORITA, 1998, PONTECORVO; GIRARDET, 1993). Focando as relações linguagem e construção de conhecimentos, Leitão (2000) entende a argumentação como prática social discursiva que envolve opiniões divergentes e movimentos de justificação dos pontos de vista que sofrem críticas de oponentes. Leitão (2007) concebe os processos cognitivos e comunicativos como ações responsivas, orientadas tanto para o passado (oferecendo res- posta a posições anteriores), quanto para o futuro (contemplando possíveis objeções).

Leitão (2008, p. 90) propõe que as propriedades semióticas e dialógicas que constituem a argumentação "conferem a esse tipo de atividade discursiva um mecanismo inerente de aprendizagem que a converte num recurso de mediação privilegiado em processos de construção de conhecimentos". De acordo com Leitão (2008), as ações discursivas de justificar pontos de vista e reagir a posições contrárias reorientam o foco de atenção das pessoas. Os movimentos de justificar uma determinada posição e contemplar de forma responsiva oposições exigem que o sujeito seja atento às bases de suas próprias posições, fazendo-o perceber o alcance e limites de suas afirmações. Essa reorientação implica um distanciamento do sujeito para com seus objetos cognitivos. Nesse percurso, a argumentação põe os fundamentos e limites do conhecimento como objeto do próprio conhecimento.

O discurso argumentativo coloca, então, importantes questões de ordem epistemológicas, sobretudo, acerca do tema da internalização. Entende-se aqui internalização como todo processo que torna o "outro" interno ao "eu". Vale

ressaltar que não se trata da alteridade enquanto outro empírico, imediatamente presente às paisagens nas quais o sujeito é. Valsiner (1998) nos fala do "outro" em termos não apenas de pessoas ao nosso redor, mas também de instituições sociais e de diversos instrumentos culturais de mediação.

Valsiner (1991) propõe o conceito de "separação inclusiva" mostrando que as pessoas e a cultura mantêm uma relação de interdependência, de forma que o sujeito é preservado em seus aspectos singulares ao mesmo tempo em que se encontra imerso no Universo da cultura, que o transforma. O conceito de "separação inclusiva" ajuda a entender as formas pelas quais as pessoas constroem sua "cultura pessoal" de forma ativa a partir de um processo de internalização de "valores", "crenças", "hábitos" e "informações". No devir, o que se tornou interno passa por um processo inverso e torna-se externo ao sujeito, alterando, por sua vez, a própria cultura.

Essa dialética internalização/externalização nos pareceu importante acerca do processo de constituição da consciência moral. Levantamos a hipótese, a partir dessa ideia, que os adolescentes entrevistados, imersos numa nova realidade sociocultural – a instituição socioeducativa – estariam experimentando um intenso processo de internalização/externalização dos discursos/valores que lá circulam.

2. Resultados e discussões

Como recurso metodológico-analítico utilizado para avaliar a plausibilidade da hipótese mencionada acima, distinguiram-se duas diferentes formas de regulação do pensamento a partir da produção de argumentos. Por regulação do pensamento, entendem-se quais- quer processos de mediação que possibilitem ao sujeito planejar, organizar e estruturar suas próprias ações e as de outros.

Leitão (2007, p. 459) identifica dois modos distintos de regulação do pensamento pela mediação da argumentação: "regulação- por-outro" e "auto-regulação-discursiva". No primeiro modo (regulação-por-outro), o processo de regulação do pensamento/ conhecimento é deflagrado por outrem: é o discurso do outro que instaura os movimentos básicos da argumentação: a apresentação de justificativas e a consideração de elementos opositivos que modalizam o grau de certeza do argumento/conhecimento focado. No segundo modo (auto-regulação-discursiva), o processo de regulação/reflexão (via justificação de pontos de vista e revisão de argumentos propostos) é proveniente do discurso do próprio proponente do argumento. Foi suposto então que, ao longo dos encontros, mediante a internalização da atividade argumentativa, haveria um aumento na ocorrência do mecanismo de autorregulação.

Os dados exibidos abaixo (figura 1 e figura 2) ajudam-nos a perceber que os sujeitos da pesquisa construíram seus argumentos principalmente a partir das demandas suscitadas pelo "outro empírico". Ou seja, foi a presença "real" do outro (principalmente o pesquisador) que presidiu a emergência dos elementos fundamentais da argumentação (apresentação de justificativas e elaboração de respostas às objeções). A argumentação regulada pelo próprio sujeito falante mostra-se pouco presente no decorrer das discussões.

No entanto, embora escassos, esses eventos (a ocorrência de movimentos argumentativos regulados pelo próprio sujeito falante) são distribuídos de forma desigual e sugestiva. Há um discreto aumento nesse indicador (na primeira discussão, há um episódio; na segunda, dois; e nas demais o indicador sobe para quatro). Essa discreta progressão na argumentação autorregulada sugere uma tendência nos participantes em internalizar a dinâmica da atividade argumentativa.

Numa breve discussão, pensamos que investigar o desenvolvimento moral a partir das teorias socioculturais implica pensar a moralidade atrelada indissociavelmente aos movimentos de internalização dos recursos de mediação simbólica (no caso, os discursos morais através da argumentação) disponibilizados culturalmente. Isso nos faz entender a consciência impregnada por conteúdos semiótico-ideológicos, o que nos remete aos processos de interação social, pois a cultura é a fonte primária do signo.

Por outro lado, esse movimento (a internalização da atividade argumentativa) teria desdobramentos desenvolvimentistas importantes. Leitão (2008) defende que a argumentação tem mecanismos inerentes que fomentam os processos de construção de conhecimento. O discurso argumentativo é concebido como mecanismo discursivo que potencializa as possibilidades de as pessoas ressignificarem suas concepções ou transformarem seus pontos de vista. Pode-se, então, relacionar argumentação e desenvolvimento, desde que desenvolvi- mento necessariamente envolva processos de mudanças.

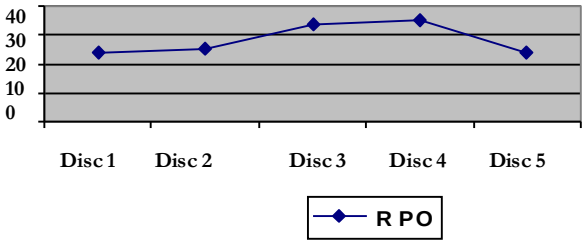


Figura 1 – Frequência de argumentos regulados pelo "outro"

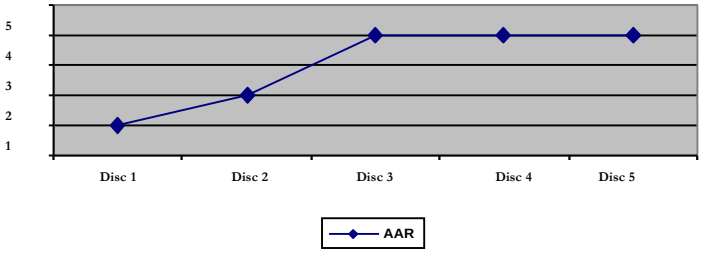


Figura 2 – Frequência de argumentos autorregulados

Outro aspecto importante para a interpretação da moralidade através do discurso diz respeito à ocorrência de turnos fortemente marcados pelo que Bakhtin (2003) chama de "gêneros valorativos". "Gêneros valorativos" são enunciados que traduzem enfaticamente o julgamento do sujeito frente ao mundo. A produção desses enunciados está intimamente relacionada ao funcionamento moral das pessoas, fato que os torna importantes numa investigação discursiva acerca de questões morais, como é o caso.

Na figura abaixo são apresentados os dados sobre o critério "gêneros valorativos", agrupados por discussão. Como indica a figura 3, na primeira discussão, nenhum enunciado foi interpretado como "gêneros valorativos"; na segunda discussão, há 1 enunciado entendido aqui como tal; da terceira à última discussão foram interpretados, respectivamente 5, 7 e 4 enunciados como sendo "gêneros valorativos". Como pensamos que produzir discursos carregados por "gêneros valorativos" equivale a dar sentido ao mundo a partir de categorias morais, a interpretação da figura 3 nos faz pensar na tendência crescente dos jovens em compreender a atividade discursiva em função da emissão de discursos nos quais uma enfática apreensão valorativa seja mostrada.

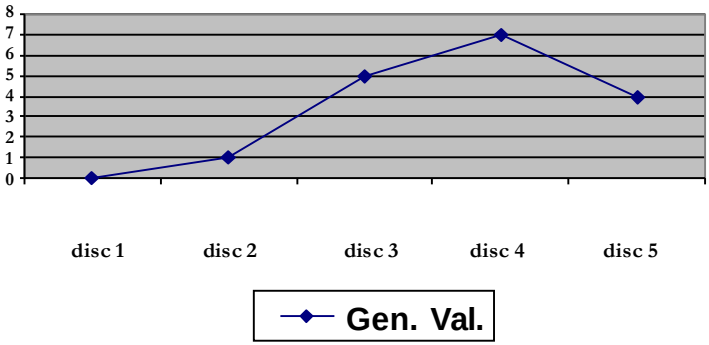


Figura 3 - Ocorrência de gêneros valorativos por discussão

Partindo do pressuposto de que a argumentação desempenharia papel crucial sobre o julgamento moral, e considerando o aumento dos discursos carregados fortemente por valores, passamos a trabalhar com a hipótese de que a "atividade argumentativa" contribui- ria para a ocorrência dos enunciados conceituados aqui como "gêneros valorativos".

Para avaliar a plausibilidade dessa hipótese, trabalhamos com o conceito de "atividade argumentativa". Por atividade argumentativa queremos dizer a soma de momentos no discurso em que haja ocorrência de pelo menos um dos elementos da unidade de análise proposta por Leitão (2000). Considerando que a apresentação de pontos de vista desacompanhados de justificativas representa os primeiros momentos no processo de aquisição da argumentação (SOUTO, 2001), esses elementos (pontos de vista) foram incluídos na contagem dos turnos argumentativos.

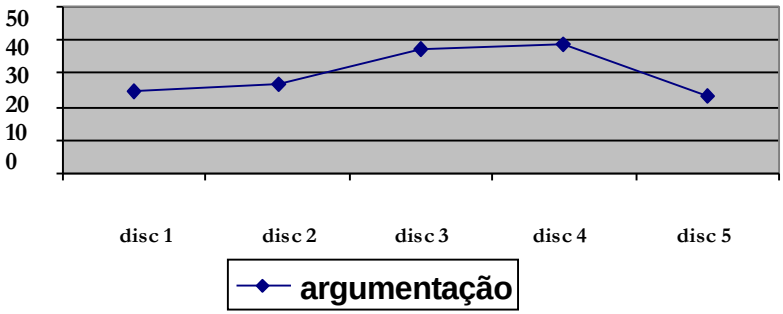


Figura 4 – Frequência de turnos argumentativos

Confrontando e interpretando os dados presentes nas figuras 3 e 4, observamos uma coincidência entre os momentos nos quais houve uma atividade argumentativa mais intensa e os momentos nos quais ocorreram a maior incidência dos "gêneros valorativos". Essa coincidência nos faz supor que essas duas situações (geração de argumentos e produção de "gêneros valorativos") estejam intimamente relacionadas.

Considerações finais

O primeiro aspecto a ser destacado ao final do trabalho é de ordem teórica. No âmbito das ciências humanas, há uma forte tendência em pensar os problemas epistemológicos a partir da dicotomia sujeito-objeto. No que diz respeito à moralidade, tal dicotomia torna-se problemática, pois pode desaguar em um determinismo social ou em uma espécie de solipsismo moral. Na primeira via, o sujeito estaria anulado, enquanto, na segunda, superdimensionado.

Na tentativa de dissolver essa dicotomia, encontramos o conceito de "ação mediada", presente em Wertsch (1998). Tal conceito nos fez conceber o discurso moral como uma relação dinâmica envolvendo um agente (os sujeitos diante de problemas/dilemas morais) e

ferramentas culturais (principalmente linguagens sociais fortemente atra- vessadas por valores) disponibilizadas a partir da inserção dos indiví- duos em seus múltiplos contextos sociais. No nosso caso, destaca-se o contexto emoldurado pela instituição prisional e socioeducativa. Em outras palavras, do ponto de vista teórico, passamos a conceber a consciência moral como uma relação indissociável estabelecida entre um agente que confere sentido ao mundo a partir de linguagens morais socialmente disponibilizadas.

Compreender o agente moral a partir da ideia de "ação mediada" implicou revisar um conceito chave no terreno das especulações e investigações acerca da moralidade: o conceito de "autonomia moral". Fiel à abordagem sociocultural, devemos remeter o conceito kantiano ao contexto de onde emerge: o Iluminismo.

O conceito de autonomia proposto por Kant (a livre ação subordinada ao dever) está diretamente relacionado à atmosfera intelectual de sua época. A valorização da liberdade e da razão, aliada a uma cosmovisão laicizada, estaria na base das ideias kantianas, sendo valores que permeiam o "espírito do tempo" de sua época. Situar o sistema kantiano em seu tempo enfraquece o pretenso universalismo de suas teses.

Autonomia supõe uma completitude do sujeito, algo próximo à mônada concebida por Leibniz (1686-1980), em que uma espécie de força metafísica inerente à alma – as apetições – estaria na base de toda percepção e funcionamento individual. Novamente aqui emerge o que chamamos de concepção monológica.

Em uma direção inversa, concebemos os momentos denominados como "autonomia moral" constitutivamente atravessados pela alteridade. Consideramos que há sempre o "outro" no "um". Trazendo essa reflexão para o campo no qual nos situamos – o desenvolvimento do sujeito moral – desponta então uma "autonomia alterada".

Consideramos que o desenvolvimento da consciência moral se dá mediante um aumento na ordem de complexidade que essa mesma consciência tem em atribuir sentidos morais ao mundo. E, mais importante, esse aumento de complexidade caminha paralelamente com a capacidade de o sujeito descentrar-se de suas posições a partir do encontro com a outridade. Os resultados expostos na secção anterior apontam para fecundas relações entre discurso e moral, ou, mais especificamente, entre argumentação e formação da consciência moral. Ao fim, embora de forma não conclusiva, a hipótese aventada (atividades argumentativas podem impactar no processo do desenvolvimento moral) ganha plausibilidade e abre novas possibilidades para investigações futuras.

Referências

BAKHTIN, M. Estética da Criação Verbal. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

BALDWIN, J. M. Dictionary of Philosophy and Psychology. Volume: 2. New York: Macmillan, 1902. Disponível em: <http:// www.questia.com/PM.qst?a=o&d=100099626#> Acesso em: 03 de Jan de 2009.

BRETON, P. A argumentação na comunicação. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 1999.

CANDELA, A. A construção discursiva de contextos argumentativos no ensino de ciências. In: Coll, C.; D. Edwards (Org.). Ensino, aprendizagem e discurso em sala de aula: aproximações ao estudo do discurso educacional. p. 143-169. Porto Alegre: Artes Médicas. 1998.

DEWEY, J. Moral Principles in Education. Boston: Hougthon Mifflin.1908. Disponível em:< http://www.questia.com/ PM.qst?a=o&d=6082406> Acesso em: 26 de Dez. 2008.

FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. Rio de janeiro: Imago, 1997.

HARTSHORNE, H. Character in Human Relations. New York: Charles Scribner's Sons.1932.369p.Disponívelem:<http:// www.questia.com/read/ 30489584?title=Character%20in%20Human%20Relations> Acesso em: 29 de dez. 2008.

INAGAKI, K., HATANO, G.; MORITA, A. E. Constuctions of mathematical knowledge through whole-class discussion. Learning and Instruction, v. 8, p. 503-526. 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Novos ensaios sobre o entendimento humano. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KALINOWSKI, G. Logica del discurso normativo. 1. ed. Madrid:Ed. tecnos, 1975.

KANT, Immanuel. Critica da razao pratica. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____Fundamentação da metafísica dos costumes. Lisboa: Edições 70, 2009.

KOCH, I. G. V. Argumentação e linguagem. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

KOHLBERG, L. Essays on Moral Development. v. 2. The Psychology of Moral Development. São Francisco: Harper and Row. 1984.

LEITÃO, S. L. The potential of argument in knowledge building.
Human Development, v. 6, p. 332-360. 2000.

_____ Analyzing Changes in View During Argumentation: A Quest for Method. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, North America, 2, sep. 2001. Disponí- vel em: http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/ 907/1983. Acessso em 04 jun. 2007.

_____Argumentação e desenvolvimento do pensamento reflexivo. Psicologia, reflexão e crítica. Porto Alegre, v. 20, n. 3, 2007. disponível em: http://www.scielo.br/pdf/prc/v20n3/a13v20n3.pdf acesso em: 21 set 2008.

MAZZOTTI, T. B.; OLIVEIRA, R. J. Ciência(s) da Educação. Rio de Janeiro: DPA, 2000.

MILLER, M. Argumentation and cognition. In M. Hickmann (Ed.). social and functional approaches to language and thought .. San Diego, CA.: Academic Press. p. 225-249. 1987.

PAAVOLA, S.; HAKKARAINEN, K.; SINTONEN. Abduction with
Dialogical and Trialogical Means. Logic Journal of the IGPL 14(2), 137-150. 2005.

PASCAL, Georges. O pensamento de Kant 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

PERELMAN, Chaim. Logica jurídica: Nova retorica. 1. ed. Sao paulo: Martins Fontes, 1998.

PIAGET, Jean. O juízo moral na criança. 4. ed. Trad. de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus. 1994.

PLATÃO. Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro. Rio de Janeiro: Livraria do Globo, 1945.

PONTECORVO, C.; GIRARDET, H. Arguing and reasoning in understanding historical topics. Cognition and Instruction, v. 11, p. 365-395. 1993.

SOUTO, R. P. Argumentação coletiva em sala de aula e construção de conhecimentos no campo da ética: uma abordagem processual. 2001. 149 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva) - Universidade Federal de Pernambuco, Orientador: Selma Leitão Santos.

TAPPAN, M. B. Reframing Internalized Oppression and Internalized Domination: From the Psychological to the Sociocultural. Teachers College Record. v. 108, n. 10, p. 2115-2144. out. 2006. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/ login.aspx?direct=true&db=afh&AN=22390199&lang=pt- br&site=ehost-live>. Acesso em: 08 ago. 2008.

VALSINER, J. Building theoretical bridges over a lagoon of everyday events. Human Development, 34, 307-315. 1991.

_____ The guided mind: A sociogenetic approach to personality. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1998.

VAN EEMEREN, F. H.; GROOTENDORST, R.; HENKEMANS, F.
S. Argumentation. Analysis, evaluation, presentation. Mahwah: Erlbaum Associates. 2002.

WERSTCH, J. V. Mind as action. New York: Oxford University press. 1998.

Kant: aproximações a uma Filosofia do Direito

Miguel Ángel Rossi[*]
Elena Mancinelli[*]

A proposta deste capítulo consiste em expor os aspectos mais relevantes da filosofia do direito de Immanuel Kant. Mesmo que o filósofo nunca tenha utilizado a denominação *Filosofia do Direito*, o certo é que é possível evidenciar a importância que o Direito tem para Kant no momento não apenas de se pensar a filosofia, mas também a política e a ética.

O recorte que propomos leva em consideração as seguintes obras do filósofo:

1. *Teoria e Praxis*, já que Kant formula nela, de forma mais abrangente, as condições e pressupostos que convertem um Estado num Estado de Direito. 2. – *A Metafísica dos Costumes* em conjunto com a *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, obras nas quais Kant reflete acerca das diferenças entre o Direito e a moral. 3. – *A Paz perpétua,* sobretudo através da escolha de algumas importantes passagens acerca do direito internacional e a confederação dos Estados republicanos. Comecemos, então, pelo primeiro escrito mencionado.

1. O Estado como Estado de Direito

Assim como a teologia constituiu a matriz das práticas sociais vigentes na Idade Média, com a mesma força e vivacidade pode se sustentar algo semelhante no que

[*]Doutor em Ciência Política. Professor Titular Regular da cátedra de Filosofia, UBA, Faculdade de Ciências Sociais. Investigador do Conicet

[*]Doutoranda em Ciências Sociais (UBA). Professora em Teoria Política e Social I, UBA, Faculdade de Ciências Sociais.

concerne ao direito nas práticas sociais da modernidade. Neste sentido, o pensamento de Kant e o contratualismo, em geral, do qual Kant forma parte sob certos aspectos[1], são claras expressões do acima afirmado.

Sem sombra de dúvida, como fizemos referência anteriormente, Kant tem sido a referência mais lúcida na hora de explicitar a essência mesma do Estado como Estado de Direito. Assim, o filósofo alemão afirma que o Estado jurídico se baseia nos seguintes princípios *a priori*[2]*:*

a) A liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem.
b) A igualdade entre eles e os demais, enquanto súditos.
c) A autonomia de cada membro de uma comunidade, enquanto cidadão.

Antes de refletir acerca de cada um dos princípios estabelecidos, é mais relevante pontuar como Kant põe ênfase em mostrar que o fundamento do Estado é *a priori*.

> "Um Estado (civitas) é a união de um conjunto de homem sob leis jurídicas. Enquanto estas, como leis *a priori*, são necessárias (não estatutárias), isto é, enquanto resultam por si mesmas dos conceitos de direito externo em geral, sua forma é a de um Estado em geral, isto é, o Estado na ideia, tal como deve ser

[1]Temos presente que também se possa considerar Kant, ainda que timidamente, o iniciador do positivismo jurídico, tal é, por exemplo, a leitura de Kelsen.

[2] Quando se diz que a filosofia kantiana trabalha com princípios *a priori* do conhecimento, da moral ou do Estado, o que se está indicando é que o sentido do filosofar kantiano é o de encontrar os princípios que não se encontrem sujeitos as vicissitudes da experiência. Mas precisamente, que não surjam da experiência, senão que se constitua em sua condição de possibilidade.

> segundo os princípios jurídicos puros" (Metafísica dos Costumes, § 313, p. 142).

A ênfase que Kant põe em assinalar a constituição *a priori* do Estado a partir de demonstrar como esta se deduz analiticamente do conceito de direito, tem por correlato que os princípios da liberdade, igualdade e autonomia – aos que temos referido – resultam ser não o que o Estado de direito deve garantir, mas, pelo contrário, eles que o garantem. Este aspecto do pensamento de Kant poderia permitir situá-lo no interior da tradição republicana, pois, também para o republicanismo, tal como o expressa Cícero, não podem existir repúblicas injustas, já que a justiça é um dos fundamentos da república, e, portanto, onde não há justiça, não há república.[3]

Passemos agora a analisar cada um dos princípios mencionados:

1) **A liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem.**

No que se refere a constituição civil, Kant expressa o princípio da liberdade do seguinte modo: "Ninguém pode obrigar a ser feliz segundo seu próprio critério de felicidade (tal como se imagina o bem estar dos outros homens), senão que cada qual deve buscar esse caminho que se lhe ocorre, sempre que ao aspirar a semelhante fim não prejudique a liberdade dos demais, para alcançar deste modo que sua liberdade coexista com a dos demais, segundo uma possível lei universal (isto é, com o direito dos demais)."(Teoría y Práxis, p. 159)

Na filosofia prática kantiana – composta fundamentalmente por uma especulação acerca da moral e do direito – a oposição entre as inclinações e a liberdade

[3]Cf., *República*, L. I, p.87.

constitui um dos eixos centrais que guiam a reflexão. Na moral, para que uma determinada ação *seja por dever* faz-se condição *sine qua non* que o agente exclua de sua intenção a totalidade de suas inclinações. Esta exclusão implica que a felicidade, que para Kant não é senão a somatória de todas as inclinações, nunca pode ser o sentido ou a finalidade da moral.

No caso do tratamento do Estado, diverso da moral, a oposição entre as inclinações e a liberdade já não tem seu epicentro no indivíduo, senão na relação que os indivíduos têm entre si. O fato que cada qual possa dar a sua felicidade o conteúdo que deseje, seguido da única condição de não prejudicar a liberdade dos outros, põe de manifesto que o ponto de partida kantiano para pensar o Estado não é senão o indivíduo.

Por outra parte, deve notar-se que a concepção kantiana do Estado não somente é distinta, senão que antes se contrapõe a que tiveram os filósofos da Grécia antiga. A felicidade para Aristóteles é o sentido da ética e esta, por sua vez, é subsidiária da política. Ética-felicidade-política formam, para o Estagirita, uma tríade imprescindível. Vejamos então, o que quer dizer isto de que para Aristóteles, o fim da pólis consiste em realizar os apetites dos cidadãos? Claramente a resposta é não, já que o que pretende Aristóteles é que o sentido da Ética e da política coincidam e isto não é possível se o conteúdo da felicidade são os apetites, ou, em termos kantianos, as inclinações. Aristóteles caracteriza a felicidade como "[…] uma certa atividade da alma conforme a virtude perfeita" (*Ética a Nicômaco*, 1102a) e deste modo encontra a fórmula que permite o fim do indivíduo, isto é, a felicidade, seja um fim ético de acordo com o *telos* da política, ou seja, o bem comum.

Kant, pelo contrário, refuta de imediato a possibilidade de que o Estado tenha por teleologia a realização da felicidade ou o bem comum dos cidadãos. A este respeito disse "Quando o soberano quer fazer feliz o

povo segundo seu particular conceito, se converte em déspota; quando o povo não quer desistir da universal pretensão humana a felicidade, se torna rebelde (Op. Cit., p. 174). Deste modo, Kant sustenta que um governo que se intrometa em questões que se prendem a felicidade dos cidadãos, não seria senão de signo despótico, já que privaria aos cidadãos de ser sujeitos de direitos. Por esta razão Kant afirma: "Ao membro da comunidade enquanto homem, lhe corresponde este direito da liberdade, posto que é um ser capaz do direito em geral" (Op. Cit, p. 161). Do mesmo modo, Kant previne o perigo que supõe pensar que o objeto da política, o Estado e o direito seja a felicidade, pois deste modo alcançaria com o fato de que os cidadãos se sintam descontentes para incentivá-los a gerar uma quebra institucional.

Outro aspecto que concerne ao princípio da liberdade refere à diversidade de pensamentos, opiniões e atitudes, claro está, enquanto estes não violem o princípio formal da liberdade dos demais. Neste sentido, segundo Kant, uma correta constituição é aquela que "[…] assegura a liberdade de todos mediante leis que permitem a cada um ser dono de buscar o que se imagina que é o melhor, sempre que com isso não se tolhe a liberdade legalmente universal, isto é, o direito dos demais súditos associados "(Op. Cit. p. 169).

2) A igualdade enquanto súditos

Sobre o princípio da igualdade disse Kant: "Sua fórmula seria a seguinte: cada membro da comunidade tem, com respeito aos demais, direito de coação, do qual somente se excetua o chefe da mesma" (Op. Cit. p. 160). Aqui é importante dizer que para Kant a definição de chefe de estado não remete a nenhum tipo de soberano concreto como, por exemplo, é para sua época, a monarquia absoluta. O chefe de Estado é definido por Kant como um sujeito jurídico que bem pode constituir-se por um indivíduo ou um

grupo e, inclusive, não sem certo desconforto para nosso pensador até pela maioria.

O sentido que tem o fato de que o chefe de Estado não pode ser objeto de coação alguma é de dois tipos. O primeiro, de caráter lógico, consiste em que, ao situar o chefe de estado como limite de coação, se evita um regresso ao infinito que provocaria a dissolução do conceito mesmo de soberania. O segundo, de caráter político, se revela cristalinamente na seguinte passagem"[…] o poder que efetua a lei dentro do Estado não admite resistência. Sem semelhante poder não haveria nenhuma comunidade juridicamente existente, já que tem a força de abolir qualquer resistência interior" (Op. Cit. p. 170). A proibição de realizar uma rebelião é um dever incondicionado, isto é, não há circunstância alguma que justifique a sublevação da autoridade estatal. O raciocínio que segue Kant para chegar a tal conclusão é o que corresponde ao imperativo categórico. Na *Fundamentação a metafísica dos costumes,* Kant o define do seguinte modo: "[…] o imperativo categórico é único e se enuncia como segue: ages de acordo com uma máxima que possas querer ao mesmo tempo que se constitua como lei universal" (*Fundamentação a Metafísica dos Costumes*, p.63). No caso da rebelião, o que sucede, quando se quer elevar à lei universal, é que se mostra como uma máxima autocontraditória. A sublevação ao Estado nunca pode transformar-se em lei universal, já que implica a negação do Estado Jurídico e, por fim, uma vez dissolvido o Estado, a máxima que propõe a sublevação, resulta impossível. Por sua vez, Kant põe o acento em mostrar que a aceitação a sublevação não implica tão somente a dissolução das formas particulares que o Estado pode assumir, senão a do próprio Estado: "[…] porque uma vez aceita a máxima do levante contra o Estado se tornaria insegura toda constituição jurídica e se introduziria uma condição de completa ilegalidade (*status naturalis*), no qual o direito, qualquer que fosse, deixaria de ter o menor efeito"(*Teoria y Práxis*, p.173).

Em relação ao princípio da igualdade resta tratar ainda de um aspecto que resulta central e que refere que a partir deste, Kant objetiva conciliar a desigualdade dos indivíduos com a igualdade na qual estes se encontram como súditos. Kant enfatiza que esta igualdade do súdito ante a lei, convive perfeitamente bem com a desigualdade das distintas posições e possessões da sociedade civil:

> "Porém esta igualdade dos homens dentro do Estado, enquanto súditos do mesmo, convive perfeitamente bem com a maior desigualdade dentro da multidão e do grau de propriedade, seja por vantagens corporais ou espirituais de um indivíduo sobre os demais, ou por bens externos referidos à felicidade (Teoria y Práxis, p.160).

Podemos perceber, através desta citação, os matizes liberais de seu pensamento e, com isso, o sentido da crítica marxista que assinala que a igualdade formal encobre a desigualdade material e real da sociedade civil. Dita crítica nos parece mais que válida, não obstante é preciso advertir que o interlocutor de Kant é uma Prússia que continua sob um regime feudal, ou pelo menos com prerrogativas estamentárias. Daí que Kant aporte no plano conceitual à consolidação que se produzia no plano real de um novo sujeito histórico, a saber, da burguesia. Este projeto já estava ocorrendo nos países que o filósofo admirava, especialmente França, Inglaterra e, inclusive, Estados Unidos. Na formulação dos princípios *a priori* do Estado que vínhamos analisando – *liberdade, igualdade e autonomia* – ressoam com caráter de evidência os ecos da revolução francesa.

Retomando a temática das prerrogativas estamentárias, Kant sustenta:

> "A cada membro do ser-comum lhe pertence a possibilidade de alcançar gradualmente certa condição (adequada a um súdito) que o capacite para desenvolver seu talento, aplicação e felicidade; e os outros súditos não devem lhe obstar seu percurso

> mediante prerrogativas hereditárias (como se fossem privilegiados de certa classe), oprimindo-os, tanto quanto indivíduo como na posteridade dos mesmos (Op. Cit. p. 161)".

Como estamos vendo, o nascimento não pode constituir nenhuma prerrogativa de direito e muito menos nenhum privilégio inato. Uma vez que se rompe a noção de estamento, a dinâmica social incrustada no terreno da contingência cobra dinamismo: nasceu a sociedade moderna! Enquanto a igualdade está assegurada pela lógica de uma legalidade formal, e é a igualdade ante a lei e o Estado, a desigualdade ao contrário, se coloca dentro da esfera da sociedade civil e encontra, segundo Kant, legitimação pelas próprias diferenças naturais:

> "De tal modo, o fato de que alguém tenha que obedecer (como o filho ao pai ou a mulher ao varão) e outrem ordenar; a circunstância de que um sirva (como o jornaleiro) e o outro pague o salário, etc; depende muito da saúde da vontade do outro (do pobre face ao rico). Porém, segundo o direito (…) todos são, enquanto súditos, iguais entre si…"(Op. Cit. p. 161).

O fato de que Kant destaque de sua especulação, sobre o direito e o Estado, todo aspecto material e histórico está justificado pelo método transcendental que segue. Este método tem por nota essencial o ser de caráter estritamente formal. Daí que se justifique que Kant faça tanta exclusão da felicidade – como um possível sentido do Estado – como das possíveis diferenças que existem entre os indivíduos que constituem um determinado Estado.

3) A autonomia como membro da comunidade, enquanto cidadão, isto é, como co-legislador

O princípio da autonomia é expresso por Kant do seguinte modo:

> "Todo direito depende de Leis. Porém uma lei pública que determine em todos os casos, o que deve ser-lhe permitido ou proibido ao cidadão, é o ato de uma vontade igualmente pública; dela emana todo direito e ninguém pode violentá-la" (Op. Cit. p. 164)

Como primeira apreciação encontramos que aqui resulta indubitavelmente os ecos do pensamento de Jacques Rousseau. Em particular, a ideia de *vontade geral* ou unificação de todo o povo, já que é nela em que subjaz o conceito de obediência a si mesmo. Não obstante, e diverso do filósofo de Genebra, Kant não deixa de insistir que a própria noção de vontade geral não é mais que uma ideia regulativa da razão, já que esta não pode encontrar-se nem na história, nem empiricamente.[4] Tal afirmação nos permite qualificar Kant como um grande teórico da representação.

Por outra parte, é preciso levar em conta que esta ideia de vontade geral, como autoridade legislativa, não supõe que os cidadãos se lhes assigne a tarefa de legislar, pois o legislador cria a decreta as leis **como se** estas emanassem de uma vontade geral. Contudo, e mais além do caráter ficcional da representação, Kant pressupõe a ideia do bom legislador como aquele que é sensível a escuta da opinião crítica e reflexiva dos cidadãos: Está aqui o lema da

[4] A re-apropriação da ideia de vontade geral se encontra acompanhada pela acusação e reinterpretação que Kant faz das ideias de estado de natureza e contrato inerentes ao contratualismo moderno. O sentido desta re-apropriação é o de alcançar uma justificação estritamente racional do Estado. O procedimento seguido por Kant consiste em mostrar que do mesmo modo que a vontade geral, estas não são mais que ideias regulativas com consequências práticas. Diz González Vicen: "O contrato social não representa, pois a constituição de uma nova entidade ou de um novo corpo social, não é tampouco um acordo multilateral para a consecução de um *fim,* senão que simboliza tão somente o processo abstrato pelo qual se instituem as condições da realidade do direito" (González Vicen, Felipe, 1924, p.67)

Ilustração! Ter a coragem de servir-se de teu próprio entendimento.[5]

A partir do conceito de autonomia Kant deduz seu conceito de cidadania:

> "Dentro desta legislação se denomina cidadão (*citoyen*), a saber, habitante do Estado e não vizinho da cidade (*bourgeois*), ao que tem o direito de voto". (Op. Cit. p. 165)

Para Kant tem direito a voto somente os proprietários. Sem dúvida, o critério da propriedade, do qual parte Kant, é amplo, já que inclui como proprietários àqueles que tem uma arte, ofício ou outro tipo de saber. Isto é, para Kant o fato de ter um saber produtivo faz que possa ser alienado em favor de um terceiro.

A inclusão ou exclusão da cidadania – ademais do critério - "natural" de ser criança ou mulher -, depende da condição na qual o indivíduo se encontre face a sua subsistência. Quando esta depende da venda da força de trabalho, a problemática que surge, para Kant, é que ao necessitar o indivíduo servir a um particular, trabalhando, ele perde sua autarquia. Ao constituir esta, justamente, uma das notas essenciais do conceito de cidadania, faz que esse indivíduo não possa ser incluído como cidadão capaz de voto. Se bem que esta restrição opera contra uma universalização plena da cidadania, o certo é que comporta uma ampliação da mesma com respeito à concepção estamentária. Diz Kant: "logo, para a legislação, o número dos capazes de votar. Não deve ser julgado pela magnitude

[5] No ano de 1784, Kant publica "Resposta a pergunta *O que é o Iluminismo*? Neste breve escrito Kant diferencia o uso público do uso privado da razão. Se ao uso privado da razão corresponde a obediência, ao uso público, isto é, ao uso cidadão da razão, pelo contrário lhe são inerentes à liberdade e a crítica. A partir desta divisão, Kant põe as bases para a constituição da opinião pública.

das posses, senão pela inteligência dos proprietários. (Op. Cit. p. 166).

2. Aproximações ao direito e a moral

A relação entre a moral e o direito constitui um dos aspectos mais sobressalentes da filosofia prática kantiana. Inclusive, poderíamos adotar duas perspectivas. A primeira destas, de corte liberal, põe ênfase na diferença entre a moral e o direito, já que é justamente a partir desta pela qual é possível estabelecer os limites à intervenção do Estado no que faz a moral e o bem-estar dos indivíduos. Para esta perspectiva, o mérito de Kant é haver concebido o direito como uma esfera autônoma, no mesmo sentido que Maquiavel o faz com respeito à política. Desta forma o liberalismo encontraria em Kant sua forma jurídica, como haveria encontrado em Locke e em Smith sua forma política e econômica, respectivamente.

A segunda perspectiva não somente se diferencia, senão se contrapõe à primeira, já que põe o acento em assinalar a inerência recíproca entre o direito e a moral. O modo que encontra para isto consiste em partir de uma concepção mais ampla de ética, isto é, como doutrina dos costumes. A ética assim entendida, abarcaria tanto o direito como a moral em sentido estrito.

A nosso modo de ver, a filosofia kantiana é passível de ambas interpretações. Se considerarmos, em linha com a primeira, que existe uma diferença qualitativa entre a moral e o direito, o certo também é que acordemos com a segunda, devida a que na *Metafísica dos Costumes,* Kant diz que o direito se encontra subsumido à ética, já que os deveres, por mero fato de serem tais, pertencem a esta:

> "Cumprir promessas não é um dever de virtude, senão um dever jurídico, a cujo cumprimento podemos ser coagidos. Porém, sem dúvida, cumpri-lo também quando não pode temer-se coação

> alguma, é uma ação virtuosa (uma prova da virtude). Daí que a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distingam por seus diferentes deveres" (Kant, Metafísica dos Costumes, § 220, p. 25).

Vemos aqui, então, como entre a ética tomada em seu sentido restrito – como teoria da virtude – e o direito existem pontos de intersecção de todos os modos – e em favor da primeira perspectiva – sabemos que Kant necessita apostar num Estado de Direito ou um modelo republicano que não vá estar composto por anjos, senão por homens, que mais além de quais sejam seus móbiles internos, inclinações e más desejos, possam reger suas condutas por uma legalidade, independentemente de todo pressuposto moral.

Afim de explicar de que modo se encontra articulado o vínculo entre o direito e a moral passaremos a explicar as seguintes afirmações: a – tanto o direito como a moral, enquanto esferas da práxis humana, são pensadas por Kant em seu caráter estritamente formal e universal; b – enquanto a moral versa sobre as intenções e é, portanto, interna, o direito, por sua parte, se refere as ações e é, então, externo.

a) O caráter formal da moral e o direito

Nos primeiros momentos do presente trabalho, quando tratamos dos princípios da liberdade, da igualdade e da autonomia, vimos que estes eram *a priori*, a saber, anteriores a experiência. O caráter *a priori* é justamente o que preserva o Estado do vir-a-ser histórico. Dito de outro modo: não há circunstância alguma que permite dinamitar as bases do Estado, já que este se deduz *a priori* e, portanto, tem validade universal.

O que acontece com o Estado, também tem lugar na reflexão que Kant faz com respeito a moral e ao direito. Estes não são pensados por ele de acordo com as características históricas concretas nas quais um ou outro tem lugar. Isto é, Kant exclui de sua análise tanto os *ethos*

particulares como o direito positivo. Então vejamos, a pergunta que surge aqui é a seguinte: de que modo Kant concebe o ser humano, para que este, que sempre está inserido em condições históricas particulares, possa resultar sujeito de uma moral e de um direito de corte universal? A solução que Kant encontra a esta interrogação consiste em conceber não apenas o ser humano como um ser finito (dimensão fenomênica). A saber, o ser humano é tradição, crenças, desejos, inclinações porém também é razão livre que se dita a si mesma sua própria lei.

Em virtude de sua constituição dual, a vontade do homem tem como possibilidade tanto reger-se pelos mandatos da razão, como pelos da inclinação. É justamente, a partir deste conflito que arraiga na vontade humana, pela qual resulta possível introduzir o conceito de dever e, assim mesmo, porque nós os seres humanos somos vontade livre, a saber, vontade redutível à razão, pelo que é possível postular uma moral que prescinda de todo conteúdo ético material. Pensemos que se o homem estivesse determinado unicamente pelos desejos, de nada serviria postular o dever moral, já que neste caso a vontade resultaria heterônoma. Por sua vez, se somente fossemos razão, a noção de dever tampouco teria sentido, já que seríamos, em termos kantianos, vontade santa que não estaria constrangida por dever algum, já que suas máximas coincidiriam espontaneamente com a lei moral.

De todos os modos, há que ter presente que Kant não pretende refutar de imediato as inclinações, senão tão somente reprimir aquelas que são contrárias ao dever, pois também há inclinações que são conforme o dever e inclusive outra que são neutras. Kant exemplifica dita perspectiva com o exemplo de uma pessoa afogando-se no rio. O ato imoral reside em não prestar-lhe auxílio, enquanto que o ato moral em socorrê-lo – independentemente de que seja nosso amigo ou inimigo.

A partir destas considerações, Kant introduz a noção de ação moral, entendendo por esta, toda ação determinada ou realizada exclusivamente por dever. Assim, para que uma ação receba o estatuto de moralidade, necessita como um de suas notas essenciais o requisito da universalidade: tal exigência é o que conduz o filósofo a enunciar seu imperativo categórico que mais uma vez repetimos: "*Ages somente segundo uma máxima tal que possas querer mesmo tempo que se torne lei universal*". Dito em outros termos, a ação moral exige que nossas máximas entendidas como princípios subjetivos e contingentes, possam converter-se em lei universal, a saber, válida para todos. Para fazer mais compreensível o imperativo categórico, Kant se vale de uma exemplificação ao analisar a mentira "de imediato me convenço de que, se bem posso querer a mentira não posso querer, entretanto, uma lei universal do mentir; pois, segundo esta lei, não haveria propriamente nenhuma promessa porque seria vão fingir aos outros minha vontade com respeito de minhas futuras ações, pois não acreditariam nesse meu fingimento (...); portanto, minha máxima tão logo se tornasse lei universal, destruir-se-ia a si mesma" (Fundamentação da metafísica dos costumes pp. 38-39). Isto é, ao mentir eu incorreria no princípio da contradição logica (este princípio estabelece que de algo não se pode predicar ao mesmo tempo o que é e o que não é) e, por fim, se invalidaria a mentira como tal.

O caráter formal e universal da moral tem seu correlato no modo no qual Kant trata o direito. O imperativo categórico do direito é, do mesmo modo que aquele correspondente da moral, formal e universal. "Uma ação é conforme o direito quando permite, ou cuja máxima permite a liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal" (Metafísica dos costumes, § 231, p. 39). Como pode apreciar-se, o imperativo categórico nada diz acerca do direito, isto é sobre o direito positivo.

b) Exterioridade do direito e interioridade da moral

Na reflexão supra, assinalamos que tanto a moral como o direito kantiano têm caráter formal e, portanto, universal. Cabe então assinalar as diferenças que, segundo Kant, existem entre eles.

Um primeiro modo de nos aproximarmos da questão consiste em nomear os aspectos que compõe a ação. Tomemos o seguinte exemplo: um sujeito *x* rouba um supermercado[6]. Os aspectos inerentes à ação são a intenção de roubar, a ação concreta de roubar e as consequências geradas pela ação de roubar. Se deixamos de lado as consequências – que não fazem parte do tratamento kantiano – notaremos que a intenção corresponde ao âmbito da moral, enquanto que a ação concreta pertence ao do direito. Quando alguém comete a ação de roubar necessariamente transgrede o imperativo categórico do direito que, como vimos diz "Uma ação é conforme ao direito quando permite, ou cuja máxima permite a liberdade do arbítrio de cada um coexistir cm a liberdade de todos segundo uma lei universal". Entretanto, o direito não trata das intenções e isto se vê, claramente, se modificamos o exemplo que vínhamos analisando. Suponhamos que alguém diz: nunca vou roubar ou simplesmente, pensemos em alguém que ao longo de sua vida se abstém de cometer o roubo. Se a ação de não roubar respeita o imperativo categórico do direito – já que sua máxima permite a

[6]O fato de que neste trabalho tenhamos utilizado o exemplo do roubo não é casual. A ação do roubo se mostra como um exemplo paradigmático da moral e do direito kantiano. Apesar de que Kant pretenda que sua moral tenha um caráter transcendental, o certo é que no exemplo do roubo se manifesta sua irremediável inserção na história. Tem sido mérito de Hegel notar como o dever incondicionado de não roubar, supõe a propriedade como se esta não fosse una instituição histórica. Cf., Hegel, Fenomenología del Espíritu, p. 251.

coexistência com a liberdade dos demais – não obstante, nada nos diz acerca dos motivos pelos quais o sujeito se abstém de roubar. Estes podem ter a forma de um imperativo hipotético ou de um imperativo categórico Diz Kant, sobre esta diferença: "Os imperativos ordenam, ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio para conseguir outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria o que representa uma ação por si mesma, como objetivamente necessária, sem referência a outro fim (FMC, p. 54)

No exemplo que vínhamos trabalhando, isto significa que 1) pode não roubar a fim de não ir preso (imperativo hipotético) ou 2) pode não roubar por dever (imperativo categórico). No primeiro caso a ação é conforme o direito, porém não é uma ação moral, enquanto que no segundo caso o é. A diferença entre uma e outra reside na intenção. A intenção faz a moral e não o direito.

A importância da diferença entre o direito e a oral reside em que tão somente ao direito é inerente a coação externa, enquanto que as intenções que fazem a moral permanecer resguardada de quaisquer intromissões externas. Dito de outro modo: a raiz desta diferenciação se traçam os limites do Estado, já que o Estado se deduz do conceito de direito e somente garante a liberdade exterior dos indivíduos e trata, portanto, de relações externas e das ações elas quais os indivíduos interatuam entre si. Tal ótica aparece também em *Teoria y Prática*: "O direito é o conjunto de condições sobre as quais o arbítrio de um parece ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade" (Teoria y Práxis, p. 158).

Senão vejamos, dita liberdade é pensada negativamente enquanto o meu arbítrio encontra seu limite no arbítrio do outro, daí que a fórmula reza: minha liberdade termina onde começa a tua. Liberdade que é pensada – ainda que não exclusivamente – em termos de sujeitos

proprietários e que somente podem assegurar seus pertences através de um sistema jurídico coercitivo. Por tal razão, Kant enfatiza que coerção e liberdade são dois aspectos de uma mesma realidade e inclusive uma exigência da mesma razão.

Por outra parte, é importante ter em conta – e Kant tem consciência disso – que o direito é para a sociedade capitalista o que antigamente foi a teologia para o feudalismo. Se neste se tratava de fundamentar uma ideia de imutabilidade atribuída não somente a Deus, senão também aos estamentos da sociedade; em primeiro caso, por sua parte, se trata de um direito coercitivo e também distributivo que resulta acorde com a mobilidade própria da lógica de classes que tem lugar no capitalismo.

A modo de conclusão podemos destacar que a relação entre a moral e o direito, tal como foram teorizados por Kant, tem sido um dos dispositivos mais eficazes da lógica burguesa que coloca o direito no âmbito do público e recua a moral para o âmbito privado.

3.- A paz perpétua e o direito internacional

Na *Paz Perpétua*, Kant menciona três condições básicas a partir das quais ideário da paz pode realizar-se, de modo permanente entre as distintas nações: a) a constituição civil em cada estado deve ser republicana: uma organização política baseada na representação e na separação de poderes; b) o direito das gentes deve fundamentar-se numa federação de Estados libres, garantindo a liberdade daqueles que decidem unir-se ao nosso e compondo, deste modo, uma federação que evite a todo custo a guerra, c) o direito cosmopolita debe limitar-se as condições de hospitalidade universal: acarreta a ideia de direito de visita ao estrangeiro na qualidade de ser considerado cidadão universal.

O núcleo teórico de dito projeto de paz perpétua repousa nos seguintes supostos:

1) A paz não pode compreender-se como um estado natural – o estado de natureza não é um estado de paz – e, portanto, deve ser instaurada ou possibilitada através das condições de juridicidade. Kant acredita que no estado de natureza existem direitos subjetivos, a questão é assegurar os mesmos instaurando o direito público não existente no estado de natureza.

2) Quando os homens pactuam a criação de um estado eliminam consequentemente a guerra interna, pois fazem possível o direito e se impõem a si mesmo um poder supremo. Esta mesma lógica pode extrapolar-se às relações interestatais. Neste aspecto em particular, as diferenças entre Hobbes e Hegel face a Kant são irreconciliáves. Relembremos que para os primeiros a relação entre os respectivos Estados segue sendo de estado de natureza, inclusive Hegel desacredita na dimensão do direito internacional, enquanto obriga em foro íntimo e conflita com a decisão soberana de cada Estado em particular.

3) Pode dar-se empiricamente que um estado determinado constitua o ponto de partida de uma associação federativa em suas múltiplas relações. Por outro lado, para Kant, a ideia racional de uma comunidade pacífica não possui caráter filantrópico, senão jurídico. Sem sombra de dúvidas, um dos aspectos mais candentes do projeto da Paz perpétua é pontualizado por Rabossi nos seguintes termos:

> "Por coerência lógica (Kant) tem que admitir que dado que os estados são entidades individuais que possuem os atributos morais das pessoas, o modo de eliminar a guerra deve ser a mesma para ambos: criar por consenso a ordem jurídica e auto impor-se um poder supremo legislativo, executivo e judicial" (Rabossi, 1995, p.185).

Contudo, sabemos – observação que Rabossi também compartilha conosco – da sensibilidade kantiana em

relação aos despotismos. Em tal sentido, deve dizer-se que o filósofo é consciente de que a existência de um estado mundial seria uma ameaça segura de tirania. Por conseguinte, Kant outorga uma preferência momentânea à consolidação de uma confederação na qual a singularidade dos estados não permaneça diluída em detrimento de um poder absoluto. Não obstante, ele supõe que a federação é um passo necessário para iniciar a aproximação progressiva à república mundial. Esta ideia, que é reforçada na obra *Conflito das Faculdades* – na parte dedicada ao progresso – ao sustentar que a possibilidade de uma comunidade com constituição própria não é uma quimera inútil, senão um ideal paradigmático e acessível.

A sugestão do fundamento kantiano reside no fato de que se o bem objeto final da política é a paz entre as nações, podemos chegar a ela mediante a existência das guerras.

Kant é consciente da natureza humana: o homem é um ser social e antissocial. Ao mesmo tempo que sente face aos seus semelhantes uma propensão a relacionar-se, tem uma inclinação à isolar-se e retrair-se sobre si. Isto é, se resiste ao simples fato de solidarizar-se com os demais. Recusa a todo custo a ser tratado como um animal gregário, maximizando consequentemente suas potencialidades individualistas.

Desta tensão e repulsa entre a *insociável-sociabilidade* humana surge a noção de *antagonismo*, como causalidade fundante não apenas da guerra entre os homens, senão também da dinâmica do progresso. Deste modo, a guerra aparece *naturalmente* na vida dos indivíduos, sendo um fenómeno inevitável no caminho da humanidade até a liberdade.

Outro dos pontos centrais desta dinâmica do progresso, constituiu o espírito comercial que também será um excelente meio para alcançar a confederação das nações,

sobretudo potenciando o vínculo de hospitalidade face os viajantes sustentados no direito de cidadania mundial.

Assim, pelo exposto anteriormente, é a natureza que garante pela dinâmica dos antagonismos o caminho até a paz perpétua, é fundamental ter em conta que Kant não pretende desde um postulado teórico assegurar tal evolução definitiva até a paz. Por esta razão, sustenta, que apenas há meros indícios para pensar tal dinâmica do progresso.

De todas as formas, é mais que evidente que as relações entre o direito e a política com respeito a natureza, é um dos eixos conceituais mais confusos do pensamento do grande filósofo, pois se por um lado há a primazia da razão prática, por outro lado, Kant enfatiza que dito progresso – inclusive fundado em termos de moralidade – somente é postulável à dinâmica da espécie humana e não a do indivíduo, até pode vislumbrara-se no pensador uma certa cota de ceticismo com respeito ao que os homens considerados individualmente orientam suas máximas em benefício da moral.

Retomando o tema da *insociável-sociabilidade* também se faria presente em dita dinâmica uma lógica do interesse a favor da construção de uma confederação. Por tal razão, Kant aduz que os próprios governos evitarão a anulação das liberdades civis, dado que incorrer neste perigo, iria em detrimento e todos os ofícios e sobretudo do comercial, com a terrível consequência de não apenas impossibilitar a passagem à confederação, senão também provocar a fragilidade dos próprios Estados.

A modo de conclusão, cremos importante enfatizar a atualidade que se reveste este o pensamento de Kant para nossos dias. Somente faz falta pensar a criação das Nações Unidas para visualizar alguns dos supostos kantianos, conjuntamente com: a intensificação de direito internacional, a criação de órgãos internacionais com certos foros jurisdicionais, a positivização de um conjunto de direitos humanos consensuados pela comunidade internacional

como de valor universal e o reconhecimento das pessoas individuais como sujeitos de direito internacional; todos eles, exemplos mais que ilustrativos de nosso ponto de partida.

Tradução: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (UNICAP/PE)

Bibliografia

CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989

CICERÓN, *Sobre la república*, Madrid, Tecnos, 1992.

DOTTI, Jorge E., "Qué es el Iluminismo", *Espacios*, No.4/5, Facultad de Filosofía y Letras, Bs.As., 1986, pp.10 a 19.

HEGEL, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 2000.

HELLER, Agnes, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.

HOBBES, Thomas, *Leviatan*, México, FCE, 1940 (2 ed.1987).

HOFFE, Otfried, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.

KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Losada, 1993.

_____*: Filosofía de la Historia (FH)*, México, F.C.E., 1985.

_____*: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

_____*: Metafísica de las Costumbres* (MC), Madrid, Tecnos, 1989.

_____*: La paz perpetua* (PP), México, Tecnos, 1985.

_____*: Teoría y Práxis (Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político)* Buenos Aires, Nova, 1964.

RABOSSI, Eduardo, Kant *y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita*, en

ROHDEN, Valerio (compilador), *Kant y la institución de la paz,* Goethe, 1995.

TERRA, Ricardo, *A politica tensa*, Brasil, Iluminuras, 1995.

WOLIN, Sheldon, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, morrortu Ed., 1993.

Os preceitos do método, interferência subjetivante (ou o papel de uma autobiografia) e o postulado por uma metafísica na filosofia de Descartes

Luciano Marques de Jesus[1*]

Na explicitação da quarta das *Regras para a Direção do Espírito*[2], Descartes apresenta a sua definição de método, que proporciona, a quem o empregar, o fim da dispersão de forças da razão e o conhecimento da verdade:

> Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente,

* Doutor em Filosofia pela PUCRS e Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/ PUCRS, email lmjesus@pucrs.br

[2] As citações do *Discurso do Método* (*DM*) aparecerão em vernáculo no corpo do texto, consoante a edição brasileira da coleção *Os Pensadores,* da Nova Cultural; as *Regras para a Direção do Espírito* (*R*), segundo a edição portuguesa de Edições 70; e os *Princípios da Filosofia* (*PF*), conforme a edição, também portuguesa, de Guimarães Editores. Em notas de rodapé, serão apresentados os textos em francês ou latim, respectivamente, segundo as edições de André Bridoux, *Oeuvres et Lettres* (*OL*), e de Charles Adam e Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes* (*AT*). Optou-se pelo texto de *OL*, por ser a *AT* – edição clássica das obras de Descartes – escrita em francês arcaico. Os textos latinos, que não estão em *OL*, estes, sim, são transcritos de *AT*.

> mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber[3] (*R,* IV, p. 24).

1 PRECEITOS DO MÉTODO

As *Regras para a Direção do Espírito* são constituídas por vinte e um preceitos. Segundo Cottingham, nelas Descartes "oferece ao leitor um sem-número de recomendações metodológicas".[4] No entanto, Descartes impacienta-se com a quantidade de tempo dispendido na apresentação de tais recomendações e busca elaborar um método elementar, formulado em termos simples e breves. Os preceitos, no *Discurso do Método*, são reduzidos a quatro. Justifica como segue:

> E, como a multidão de leis fornece amiúde escusas aos vícios, de modo que um Estado é mais bem dirigido quando, tendo embora muito poucas, são estritamente cumpridas; assim, em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los[5] (*DM*, II, p. 37).

---

[3] "Or, par méthode j'entends des règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, sans se fatiguer en efforts inutiles mais en accroissant progressivement leur science, à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre" (*OL*, p. 46; *AT* X, p. 371-372).

[4] COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, verbete **método**, p. 119.

[5] "Et, comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer" (*OL*, p. 137; *AT* VI, p. 18).

Esses preceitos são as chamadas regras da evidência (clareza e distinção), da análise (divisão), da síntese[6] (ordem) e da enumeração e revisão.

1.1 A regra da *evidência* e o conceito de *intuição*

A primeira regra[7] é a da *evidência*: deve-se proceder com cautela, evitando toda precipitação e prevenção, e suspender o juízo até que a ideia se apresente de tal forma clara e distinta que não possa ser colocada em dúvida. Eis o texto cartesiano:

> O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nem uma ocasião de pô-lo em dúvida[8] (*DM*, II, p. 37).

Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes escreve: "Chamo claro àquilo que é presente e manifesto a um espírito atento (...), e distinta, aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras, que só compreende

[6] A palavra "síntese" não aparece no texto do terceiro preceito, mas é amiúde utilizada pela tradição interpretativa.

[7] Jean Laporte ensina que "Le premier précepte (...) répond aux règles 2e et 3e des *Regulae*" (LAPORTE, *op. cit.*, p. 11).

[8] "Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute" (*OL*, p. 137; *AT* VI, p. 18).

em si aquilo que aparece manifestamente ao que a considera como convém"[9] (*PF*, I, 45, p. 57).

É evidente, portanto, o que aparece imediatamente ao entendimento. Daqui emerge um conceito fundamental para se compreender todo o pensamento cartesiano: a *intuição,* que será a base do conhecimento confiável. Descartes a descreve como:

> (...) não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão[10] (*R*, III, p. 20).

Giovanni Reale afirma que a primeira regra é também a última, porquanto, além de ser ponto de chegada, é também ponto de partida; o objetivo das outras três regras é chegar à transparência mútua ideia-mente, preconizada pela regra da evidência e realizada na intuição. Escreve:

> Trata-se, portanto, de ato que se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia não repousa sobre uma base qualquer de argumentação, mas somente sobre a transparência mútua entre razão e conteúdo do ato intuitivo. Trata-se daquela idéia clara e distinta (...) não ainda conjugada com as

[9] "J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif (...) et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (*OL*, p. 591, *AT* IX-2, p. 44).

[10] "Par *intuition* j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison" (*OL*, p. 43-44; *AT* X, p. 368).

> outras idéias, mas considerada em si mesma, intuída e não-argumentada.[11]

A evidência, para os escolásticos (realismo), é objetiva, corresponde à realidade das coisas como *são*. Para Descartes, a intuição é subjetiva e se refere não ao que *é*, mas como se *apresenta* ao espírito, como *aparece* na ideia clara e distinta, prescindindo da referência ou não à realidade objetiva[12].

Cottingham sustenta que o conceito de intuição utilizado por Descartes, que associa a expressão mental – o compreender – à visão ocular, "tem uma longa história ancestral: encontra-se em Platão e em Plotino e (...) na obra de Agostinho".[13] Descartes utiliza, para descrever a capacidade cognitiva da mente, como foi mencionado acima, a expressão "luz natural da razão" (*R*, III, p. 20). É mister, também, assinalar que o termo *intuit* pode confundir o leitor hodierno, sugerindo alguma faculdade irracional ou misteriosa; contudo, para Descartes, é a ideia (operação cognitiva) mais simples e direta: "Para o leitor instruído do século XVII, a conotação primária do verbo latino *intueri*, que Descartes aqui utiliza, teria o significado bem literal e vulgar de 'ver', 'fixar', ou 'olhar sobre', que o verbo possui na sua semântica clássica."[14]

---

[11] REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, v. III, p. 362.

[12] Fraile escreve, referindo-se ao surgimento da ideia no sujeito: "Para Descartes basta con que la idea aparezca de esa manera a la inteligencia, para que tenga alguna realidad (esencia objetiva)" (FRAILE, *op. cit.*, p. 502, nota 55). O conteúdo representacional de uma ideia é chamado por Descartes de a sua "realidade objetiva". Essa terminologia não tem o sentido hodierno de *objetivo*, como referente a objetos independentes exteriores ao pensamento. *Realidade objetiva*, para Descartes, tem a ver com o aspecto intelectual, com as ideias e representações.

[13] COTTINGHAM, *A filosofia de Descartes*, p. 44.

[14] *Id., ibid.*, p. 43-44.

Jesús García López chama a atenção para o fato de Descartes definir negativamente o que seja intuição e coloca a pergunta: "O que caracteriza positivamente a intuição?"[15] É a nota da indubitabilidade, da certeza absoluta, da segurança no conhecimento criada por ela. Outra característica importante da intuição cartesiana é, para López, a não contaminação com o conhecimento sensível[16].

Essa primeira regra supõe, afirma Franklin Leopoldo Silva, "duas *atitudes* daquele que busca a verdade"[17]: evitar julgar a partir de preconceitos e opiniões anteriormente recebidas (prevenção) e evitar qualquer julgamento, antes de ter inteira clareza e total distinção (precipitação).

Toda a verossimilhança, com que se contenta a dialética de Aristóteles, está eliminada da filosofia; conservam-se somente as verdades de tipo matemático, escreve Étienne Gilson: "Aquelas a que toda razão humana se sente forçada a dar sua adesão"[18]. Ao tomar a resolução de nada aceitar como verdadeiro que não aparecesse ao seu espírito como evidente, Descartes, afirma Alexandre Koyré, "exprime as exigências da *catarse* da razão pela dúvida."[19]

Para Hamelin[20], a primeira regra do *Discurso,* assim como as *Regras* I, II e III, são diferentes das regras seguintes dos dois tratados, pois não constituem, na verdade, *procedimentos*, o que propriamente caracteriza um método;

---

[15] LÓPEZ, Jesús García. *El conocimiento de Dios en Descartes*, p. 19.

[16] *Id., ibid.*, p. 20.

[17] SILVA, *op. cit.*, p. 31.

[18] GILSON, *loc. cit.,* p. 56-57, nota 51.

[19] KOYRÉ, *op. cit.*, p. 38. Ao colocar o método em prática, Descartes iniciará pela dúvida seu caminho metafísico e chegará ao *cogito*, modelo de intuição, como primeira certeza.

[20] HAMELIN, *op. cit.*, p. 74.

antes, assinalam qual é o fim do conhecimento, problema este mais metafísico que metodológico.

1.2 A regra da *análise*

A segunda regra[21], denominada *análise*, consiste em "dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las"[22] (*DM*, II, p. 37-38).

Da primeira regra tem-se que, por meio da intuição, somente é possível perceber evidentemente as ideias simples. Para que se compreendam as ideias complexas e compostas, é mister dividi-las, ou melhor, decompô-las em ideias simples – claras e distintas, aptas a ser apreendidas pela intuição. Fraile afirma ser necessário "reduzir as ideias complexas ou compostas a ideias simples, as percepções confusas a percepções claras, os raciocínios a intuições".[23]

Na *Regra* VII, Descartes escreve: "Para completar a ciência, é preciso *analisar*, uma por uma, todas as coisas que se relacionam ao nosso objetivo"[24] (*R*, VII, p. 39, *grifo nosso*). Na *Regra* XIII, afirma que, se compreendemos uma questão, devemos apartá-la de todo o conceito supérfluo, "reduzi-la à

[21] Laporte afima que o segundo preceito do *Discurso* tem por ponto de partida, como as *Regras* VII, XIII e XIV, "les procédés de *mise en équations*" (LAPORTE, *op. cit.*, p. 11).

[22] "Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre" (*OL*, p. 138, *AT*, VI, p. 18)

[23] FRAILE, *op. cit.*, p. 501.

[24] "Pour achever la science, il faut parcourir par un mouvement continue et ininterrompu de la pensée toutes les choses qui se rapportent à notre but et chacune d'elles en particulier" (*OL*, p. 57; *AT* X, p. 387).

maior simplicidade e *dividi-la* em partes tão pequenas quanto possível"[25] (*R,* XIII, p. 83, *grifo nosso*).

A ideia de precedência dos elementos simples sobre os mais compostos e complexos é tradicional na filosofia. Descartes atribui-lhe, no entanto, uma conotação matemática: a divisão é pensada consoante "o modelo da decomposição de equações complexas ou de redução de múltiplos aos seus multiplicadores".[26]

Segundo Reale, essa regra faz a defesa do método analítico, único capaz de levar à evidência, e porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambiguidades:

> Esse é um momento preparatório essencial, visto que, se a evidência é necessária para a certeza e a intuição é necessária para a evidência, já para a intuição é necessária a simplicidade, que se alcança através da decomposição do conjunto 'em partes elementares até ao limite do possível.[27]

O primeiro livro das *Regras* (as doze primeiras) está consagrado, no dizer de Hamelin, às proposições simples, ou mais exatamente, às naturezas simples. Isso significa que:

> (...) este livro tem por objeto fazer compreender o que são as naturezas simples, fazer ver que o conhecimento se reduz total ou parcialmente ao seu conhecimento, mostrar como devemos proceder para captá-las e o que é mister fazer para reduzir a elas ou delas deduzir todos os conhecimentos.[28]

---

[25] "(...) la simplifier le plus possible, et la diviser au moyen de l'énumération en des parties aussi petites que possible" (*OL*, p. 90; *AT* X, p. 430).

[26] SILVA, *op. cit*., p. 31.

[27] REALE, *op. cit*., p. 362.

[28] "(...) este libro tiene por objeto hacer compreender qué son las naturalezas simples, hacer ver que el conocimiento se reduce total o parcialmente al conocimiento de ellas, mostrar cómo debemos hacer

Consoante Geneviève Rodis-Lewis, o método tem a tarefa de discernir os termos simples, em seguida deve colocá-los em relação; pois as relações também são percebidas intuitivamente pelo espírito. "E a continuidade das intuições sucessivas fará a solidez da dedução."[29] Assim, divisão e combinação (terceiro preceito) constituem, para a autora, os dois preceitos centrais do método.

Procedida a redução a termos simples, uma vez resolvida cada uma das parcelas, urge reuni-las para lograr alcançar uma solução total. Essa será a tarefa do quarto preceito.

1.3 A regra da *ordem* ou *síntese*

A terceira regra[30], chamada, pela tradição, regra da *síntese*, consiste em:

> (...) conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco como por degraus até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros[31] (*DM*, II, p. 38).

---

para ponernos en situación de captarlas y qué es menester hacer para reducir a ellas, o de ellas deducir todos los conocimientos" (HAMELIN, *op. cit.*, p. 77).

[29] RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o racionalismo*, p. 18.

[30] "Le troisième reprend, à propos de l'*ordre*, les indications où les règles, 5e et 8e – auxquelles on peut joindre plusieurs paragraphes des règles 8e (6), 13e et 14e (7) – mettaient le 'principal secret' de la méthode" (LAPORTE, *op. cit.*, p. 11).

[31] "Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres" (*OL*, p. 138, *AT*, VI, p. 18-19).

Na *Regra* V, Descartes afirma que, para descobrirmos alguma verdade, todo o método consiste na *ordem* e *disposição* dos objetos aos quais se dirige o entendimento. É preciso reduzir as proposições complicadas e obscuras a proposições simples (segundo preceito do *Discurso*), para, em seguida, subir, em degraus, ao conhecimento de todas as outras.

Assim como a evidência é necessária na intuição, a ordem é necessária na indução e dedução. Por meio da análise, os elementos complexos são decompostos em simples; mediante a síntese, volta-se a recompô-los. Porém, agora com "a vantagem de que são já uma soma de intuições parciais; e, assim, podemos perceber de uma maneira intuitiva seu encadeamento".[32] Urge sublinhar, no entanto, que não se trata aqui de análise e síntese tomadas à maneira clássica, mas obviamente cartesiana, de modelo matemático.

Gilson assinala que as ideias são *ordenadas* em séries, nas quais cada ideia ocupa o lugar que lhe compete na ordem de dedução. Escreve: "Uma idéia diz-se *absoluta* ou *simples*, relativamente àquelas que ela precede na ordem da dedução; mas uma idéia diz-se *relativa* ou *composta* relativamente àquelas que a precedem na ordem da dedução."[33] Na mesma direção aponta Reale: "Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos (ab-solutos) ou não-dependentes de outros e direcionar-se para os elementos relativos ou

[32] "La ventaja de que son ya una suma de intuiciones parciales, y así podemos percibir de una manera intuitiva su encadenamiento" (FRAILE, *op. cit*., p. 501).

[33] Na continuidade da citação, Gilson mostra como são reduzidas as ideias de natureza simples: "(...) um reduzido número de Idéias (Deus, a Alma, o Corpo, a União da Alma com o Corpo) são tais que é impossível reduzi-las a alguma idéia anterior; dá-se-lhes o nome de *natureza simples*, no sentido próprio da expressão" (GILSON, *loc. cit*., p. 58, nota 56).

dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto."[34]

Pode parecer, numa primeira avaliação, que esse processo de síntese não apresenta nada de novo, uma vez que, no final, encontra-se o mesmo objeto que havia no início. Na verdade, porém, não se tem mais o mesmo objeto. Afirma De Ruggiero: "Trata-se do composto reconstruído, isto é, permeado pela luminosidade transparente do pensamento. Uma coisa é um fato bruto, outra é um saber como ele é feito, pois entre os dois existe a mediação do conhecimento."[35]

1.4 A regra de *enumeração* e *revisão*

O quarto preceito consiste em "fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada omitir"[36] (*DM*, II, p. 38). A enumeração responde pela completude da análise e a revisão pela correção da síntese. Assim, obtêm-se uma intuição geral e uma evidência de todo o conjunto.

Na *Regra* VII, quando fala da necessidade da análise, Descartes acrescenta a necessidade de um movimento contínuo do pensamento, que abarque todos os elementos numa enumeração suficiente e metódica. Também na *Regra* XI, retoma a ideia de movimento contínuo e de não-interrupção do pensamento, que possibilitam, quanto é possível, conceber várias coisas ao mesmo tempo; com isso, aumenta-se a capacidade do entendimento e torna-se o conhecimento muito mais certo. Na *Regra* XIII, aponta

[34] REALE, *op. cit.*, p. 363.

[35] Citado por REALE, *op. cit.*, p. 363.

[36] "Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre" (*OL*, p. 138, *AT*, VI, p. 19).

para a necessidade da enumeração e conclui o comentário a essa regra, com a seguinte passagem:

> Aqui dizemos, portanto, que é apenas importante passar em revista ordenadamente tudo o que nos foi dado numa proposição, rejeitando o que claramente virmos não se relacionar com o assunto, retendo o que é necessário e remetendo o que é duvidoso para um exame mais atento[37] (*R*, XIII, p. 89).

Acerca dessa regra, comenta Rodis-Lewis, relacionando-a com os outros preceitos do método:

> A verificação supre as deficiências da memória (*R*, VII e IX). A intuição olha o presente. A atenção alarga-a às proposições que derivam dos primeiros princípios (*R*, III): se ela se limitasse ao instante, a intuição não apreenderia senão elementos isolados e não o seu elo. Mas, quando os intermediários são numerosos, a sua 'revisão' completa assegura que a cadeia seja ininterrupta.[38]

Hamelin, diferentemente de Rodis-Lewis, assevera que a enumeração não é um processamento de verificações, mas uma parte integrante do método. Escreve: "Sempre que a intuição é impossível, num primeiro momento, deve-se recorrer forçosamente à enumeração. Seu lugar é ali onde há necessidade de reunir percepções dispersas. É uma inferência tirada de uma pluralidade de coisas isoladas."[39]

---

[37] "Nous disons donc ici que la seule chose importante est de parcourir avec ordre tout se qui est donné dans une question, en écartant tout ce qu'on verra clairement ne pas s'y rapporter, en retenant ce qui est nécessaire, et en remettant ce qui est douteux à un examen plus attentif" (*OL*, p. 95; *AT* X, p. 438).

[38] RODIS-LEWIS, *Descartes e o racionalismo*, p. 20-21.

[39] "Siempre que la intuición es imposible en un primer momento, debe recurrirse forzosamente a la enumeración. Su lugar está allí donde haya que reunir apercepciones dispersas. Es una inferencia sacada de una pluridad de cosas aisladas" (HAMELIN, *op. cit.*, p. 83).

1.5 Considerações sintéticas sobre os preceitos

Para Hamelin, há três procedimentos capitais do método cartesiano[40]: 1) observar a ordem; para tanto, 2) desentranhar os diversos graus de complexidade, considerando a marcha de uma dedução direta e natural, para poder apontar todos os graus e tudo em cada grau; 3) enumerar. Isso está contido nas *Regras* (primeira parte) e nas partes correspondentes do *Discurso*. Aqui cumpre assinalar que, para Hamelin, o primeiro preceito do *Discurso* (o da *evidência*), não é, propriamente, uma regra metodológica.

Enquanto isso, para Fraile[41], todos os preceitos do método se reduzem, justamente, à evidência (intuição). O ponto de partida é a intuição da ideia clara e distinta. O processo de dedução é a intuição da mesma dedução, decompondo as ideias complexas em simples, pela análise. E o termo é a intuição do conjunto (síntese).

Da exposição dos preceitos, depreende-se que o método cartesiano pode ser encarado sob duplo aspecto: sob o aspecto crítico, o método é o resultado do esforço da vontade, graças ao qual o entendimento recusa o que não for claro e distinto (primeiro preceito). O segundo aspecto, que pode ser denominado heurístico[42], estabelece que o método

---

[40] *Idem.*

[41] FRAILE, *op. cit.,* p. 501-502.

[42] Leitura diferente faz Jean-Luc Marion, afirma que a maioria dos críticos leem as *Regras* na perspectiva do método e do *Discurso* (exatamente como se faz no presente estudo). Para Marion, as *Regras* devem ser interpretadas pressupondo um diálogo do jovem Descartes com Aristóteles. A partir desse diálogo, Descartes vai-se tornando *cartesiano*, vai construindo sua epistemologia. E uma epistemologia não se constrói refutando outra, mas sim recusando uma ontologia, no caso, aqui, a de Aristóteles. Descartes "conquista, com a sua epistemologia, nada mais nada menos do que uma ontologia. Ontologia cinzenta, porque a exaltação da epistemologia por ela permitida parece dispensá-

representa um conjunto de processos de descoberta. Nesse ponto, é mister assinalar que as regras de Descartes são mais abundantes e flexíveis. Isso é testemunhado pelo fato de as *Regras* terem permanecido inacabadas, o que manifesta a impossibilidade de resolver, por procedimentos semelhantes, todos os problemas[43].

Segundo Alquié, três noções dominam os preceitos do método, a saber: intuição, dedução e ordem:

> A intuição, base e fundamento do conhecimento, apresenta cada termo e permite apercebê-lo. A dedução (por vezes denominada inferência, e até mesmo indução) permite passar de um termo a outro, entrevendo, por intuição, o seu nexo. Tal raciocínio difere do silogismo escolástico, o qual opera fazendo entrar uns nos outros conceitos de extensão e de compreensão diversas. A relação que, em Descartes, funda o raciocínio não é a inerência. É uma conexão entre quantidades, conexão que permite fixar o lugar dessas quantidades na ordem.44

---

la de se pensar a si própria como tal. Ontologia cinzenta, mas determinante para a metafísica cartesiana e para todo o pensamento ocidental após Descartes" (cf. MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*, p. 259). Para a crítica da leitura de Marion: LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*, p. 159s. Loparic critica o que denomina "o cartesianismo cinzento de Marion", dizendo que "não é possível interpretar a finalidade das *Regras* a partir de uma metafísica, pois elas constituem uma heurística, e uma heurística não se funda sobre uma metafísica" (p. 167s). Na mesma linha de interpretação de Marion, das *Regras*, ver KOBAYASHI, Michio. *A filosofia natural de Descartes*, p. 21s. Para Kobayashi, a epistemologia de Descartes, nesse texto, se encontra ainda inserida no enquadramento tradicional aristotélico.

[43] Como foi referido acima, os preceitos, múltiplos nas *Regras,* são reduzidos a três no *Discurso* (referência ao segundo, terceiro e quarto preceitos).

[44] ALQUIÉ, *Galileu, Descartes e o mecanismo*, p. 27.

O objetivo da ciência cartesiana será o de substituir o aparente caos da experiência por um todo ordenado e metodicamente engendrado.

2 O PAPEL DA AUTOBIOGRAFIA NO *DISCURSO* E A EXIGÊNCIA DE UMA METAFÍSICA

2.1 O papel da autobiografia no *Discurso*

Evidência: clareza e distinção; análise: ordem; síntese; enumeração; desejo de certeza apodíctica inspirada pela matemática; escopo de construir uma Ciência Universal. Esses são, respectivamente, os passos e os objetivos do método cartesiano. Ressalta, em tudo isso, a objetividade.

É importante revelar, por outro lado, que, na segunda parte do *Discurso*, antes de enunciar os preceitos do método, Descartes faz algumas observações, diga-se de passagem, um tanto subjetivas, que parecem contrastar e ir de encontro à necessidade de objetividade que o método possui. Descartes afirma jamais ter sido seu objetivo ir além de reformar os *seus* próprios pensamentos e construir num terreno que fosse todo *seu*; além disso, mostra sua obra como um modelo e não aconselha ninguém a imitá-lo. Já na primeira parte do *Discurso* escrevera: "Mas estimaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la"[45] (*DM*, I, p. 31).

E ainda: "Assim o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por

[45] "Mais je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau afin que chacun en puisse juger" (*OL*, p. 127; *AT* VI, p. 3-4).

conduzir a minha"[46] (*DM*, I, p. 30). Propõe o *Discurso* como uma "história" ou até como uma "fábula"(!), na qual alguns exemplos podem ser imitados e outros até desprezados. Qual é, propriamente, seu objetivo, ao apresentar um método ("para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências"[47] – *DM*, p. 25) objetivo em meio a um relato autobiográfico?

Segundo Mendes Ribeiro[48], uma primeira avaliação dessas aparentes incongruências considera que resultam de artifício estilístico e estratégico e, por isso, não devem ser levadas a sério. Essa posição é assumida por Koyré, que, nesse ponto, destila sua picardia: "Que modéstia comovente e encantadora! (...) a modéstia nunca foi o defeito principal de Descartes."[49] Um pouco adiante, Koyré busca compreender as razões reais que levaram Descartes a esse tipo de postura:

> Descartes é um homem prudente e dissimulado que pensa no que diz e não diz o que pensa. Ou, pelo menos, tudo que pensa. Não escreveu ele nas suas *Cogitationes Privatae: larvatus prodeo*, caminho mascarado? E, a Mersenne, um dos dois ou três

[46] "Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne" (*OL*, p. 127; *AT* VI, p. 4).

[47] O título completo do *Discurso* é "Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" (*OL*, p. 125; *AT* VI, p. 1). O primeiro título pensado por Descartes era: "Projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os Meteoros, a Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal, que ele propõe, são tratadas de tal modo que mesmo aqueles, que não estudaram, podem entendê-las" (*DM*, p. 25, nota 1).

[48] RIBEIRO, *op. cit.*, p. 17.

[49] KOYRÉ, *op. cit.*, p. 15-16.

> homens em quem tinha plena confiança: *bene vixit qui bene latuit*.[50]

Koyré considera a prudência de Descartes devida à recente condenação de Galileu, que o Filósofo não quer ver renovada em si próprio, seu pensamento constitui uma máquina de guerra contra a autoridade e a tradição. Portanto, a aparente modéstia e a não necessidade de o método ser seguido estritamente representam, para Koyré, o meio que Descartes encontrou, para não se comprometer diante das autoridades da Igreja e do Estado; salvaguardando-as, salvaguarda a si mesmo. Pois nada é menos cartesiano que propor um método no qual se possam escolher alguns elementos e rechaçar outros. Ao contrário, escreve o comentador: "O método, método da dúvida e das idéias claras, forma um bloco de que não se pode separar nada. É o *método*, ou seja, o *caminho*, o único caminho capaz de nos libertar do erro e levar-nos ao conhecimento da verdade."[51]

Outra interpretação de Descartes, que associa contexto histórico e filosofia, é proposta por Sálvio Turró: "Não se trata, tampouco, na intenção de Descartes, de redigir sua biografia como realmente aconteceu até à data, com seus meandros e caminhos fechados, com seus retrocessos e orientações que não conduziram a nada."[52] Para Turró, a história pessoal de Descartes é a própria história. Assim o sintetiza Mendes Ribeiro:

---

[50] *Id., ibid.*, p. 16. Tradução: *Bem viveu quem bem se ocultou*.

[51] *Id., ibid.*, p. 17.

[52] "Ahora bien, no se trata tampoco, en la intención de Descartes, de redactar sua biografía como realmente aconteció hasta la fecha, con sus meandros y caminos cerrados, con sus retrocesos y orientaciones que no condujeran a nada" (TURRÓ, Salvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, p. 333).

> Nesse sentido, o aprendizado de La Flèche corresponde ao antigo paradigma escolástico; a dúvida (...) e o fascínio pela matemática são características próprias do renascimento; e a constituição de seu método dá início a um novo paradigma, o da 'Nova Ciência'. Descartes, em seu percurso, segundo Turró, revive os momentos históricos anteriores e cria as condições para que o novo paradigma, o científico, se estabeleça.[53]

Mendes Ribeiro tece uma crítica dura, porém procedente, à posição de Koyré, apontando que sua leitura de Descartes, nesse aspecto, é parcial, por selecionar passagens e esterilizar o pensamento cartesiano, para fazer valer sua posição de que "ciência" se realiza na mais pura objetividade. Para levar a cabo tal crítica, cita uma passagem dos *Princípios*, na qual Descartes apresenta uma definição de filosofia: "Filosofia significa o estudo da sabedoria e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que ao homem é dado saber, tanto em relação à conduta da sua vida, como no que concerne à conservação da saúde e à invenção das artes"[54] (*PF*, p. 29-30). A filosofia e a ciência só têm valor, segundo Mendes Ribeiro, na medida em que estão a serviço do homem, de uma vida confortável e feliz. É claro, para ele, que Descartes desejava, com sua obra, que a humanidade avançasse rumo a uma vida melhor. Nada é-lhe mais estranho do que considerar a ciência em si,

---

[53] RIBEIRO, *op. cit.,* p. 18. O conceito de paradigma utilizado por Turró é o de Thomas Kuhn (cf. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*).

[54] "(...) *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts" (*OL*, p. 557; *AT IX*-2, p. 2). A tradução portuguesa apresenta, no lugar de sabedoria, a palavra "sajeza" (sic!).

desvinculada da vida. "Nesse sentido, escreve, o *método* científico pode ser entendido como uma conseqüência do caminho subjetivo, e como estando a seu serviço."[55]

2.2 O método postula uma metafísica

Alquié assegura que, em 1628, quando escreve as *Regras*, Descartes é, ainda, um puro sábio[56]. A *direção do espírito* está completamente voltada para o mundo das coisas. O método é apresentado de forma autônoma: deve-se buscar a evidência, evitar e combater os preconceitos e hábitos, chegar à intuição, operar deduções, percorrer encadeamentos de razões. Há aqui uma confiança na razão, fruto da esperança no mecanicismo, em função dos seus resultados alvissareiros. A segurança é técnica, metódica e científica. Há uma confusão entre objetividade e subjetividade.

Qual é, entretanto, o valor da *intuição,* da objetividade, da *ordem*? Qual a relação entre a ordem das matérias e a ordem das razões? O conhecimento é a medida da verdade? A ciência é independente do ser? Alquié pergunta, referindo-se a Descartes: "Como pode ele, pensando que a medida se define pelo ser e admitindo que a ordem do conhecimento não é a da coisa, afirmar que a ordem do conhecimento é necessariamente uma ordem verdadeira?"[57]

As *Regras* não têm uma resposta a essas perguntas. E é por isso que o método exigirá uma metafísica, que estabeleça o estatuto de um conhecimento válido e subjetivamente definido: "Descartes principiou por abraçar a causa do mecanismo como puro cientista e sem se

[55] RIBEIRO, *op. cit*., p. 20.

[56] ALQUIÉ, *A filosofia de Descartes*, p. 32.

[57] *Id., ibid.*, p. 31-32.

interrogar acerca da sua relação com a metafísica"[58]. E, no entanto, "o método e a ciência cartesianos parecem solicitar essa metafísica, que, no sistema acabado, constituirá a raiz deles."[59]

No sistema cartesiano[60], como o expressa a famosa imagem da árvore da carta-prefácio dos *Princípios*, a metafísica é a raiz: "(...) toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física, e os ramos, que saem deste tronco, constituem todas as outras ciências"[61] (*PF*, p. 42). Na história pessoal de Descartes, em seu itinerário intelectual, porém, o método e a ciência é que solicitam uma metafísica.

Neste artigo, embora o tema tenha sido o método, não se objetivou afirmar um cartesianismo metodológico, antes, houve a intenção de colocar o método no seu devido lugar, como preâmbulo a toda a filosofia de Descartes, considerando que há um avanço em seu itinerário metafísico: Descartes inicia com a ideia de uma ciência universal e maravilhosa, passa por uma preocupação com o método,

---

58 ALQUIÉ, *Galileu, Descartes e o mecanismo*, p. 31.

59 *Idem.*

60 Michio Kobayashi chama a atenção para o fato de a maioria dos intérpretes concentrarem seus estudos sobre a metafísica cartesiana, desconsiderando, ou melhor, não considerando suficientemente a física. Afirma que "ninguém criticará, é certo, os especialistas de Descartes que se dedicam ao estudo da sua metafísica, na medida em que, pela sua riqueza inesgotável e pela sua importância singular na história das idéias, ela pode perfeitamente constituir o objeto privilegiado das investigações sobre esse filósofo". No entanto, para compreender o sistema de Descartes parece indispensável, segundo Kobayashi, analisar a metafísica em suas relações com as ciências, máxime a física. "Aliás, afirma, ele próprio declara, por diversas vezes, no seu itinerário filosófico, que é a sua metafísica o fundamento da sua física" (KOBAYASHI, *op. cit.*, p.13-14).

61 "(...) toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences" (*OL*, p. 566; *AT* IX-2, p. 14).

pela fase propriamente científica e, finalmente, chega à metafísica (e também, à preocupação com o homem, a liberdade e a moral). O método foi posto no conjunto do pensamento cartesiano; mais, em seu itinerário intelectual. Essa parece ser a leitura mais profícua de Descartes, pois considerá-lo somente pela *ordre des raisons* é pretender ser mais cartesiano que Descartes. Aliás, é o próprio Descartes quem, como já se viu, nos propõe seu método no horizonte de um relato autobiográfico.

O método de Descartes é um instrumental, um caminho, que o levará, a partir da dúvida, ao *cogito*, a Deus, ao mundo. Não é correto reduzir a filosofia de Descartes a um método científico, ou, cedendo ao preconceito muito em voga, depois de Hegel, de que toda filosofia (ou metafísica) é sistema, considerar somente o "sistema" cartesiano. Descartes mostra, à saciedade, uma recusa ao espírito de sistema, não reduz a existência à lógica, jamais as exigências da razão o fazem perder de vista a complexidade dos seres e das situações.

Bibliografia

ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Galileu, Descartes e o mecanismo*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1987.

COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1989.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do Método;* introdução e notas de Étienne Gilson; tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. *Œuvres et Lettres;* textes preséntés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1996 (Bibliothèque de La Pléiade).

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia* (Primeira Parte)*;* tradução de Alberto Ferreira. 4. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia;* tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía.* Madrid: BAC, 1966. V. III.

HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes.* Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.

KOBAYASHI, Michio. *A filosofia natural de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes.* 4. ed. Lisboa: Editorial Presença,1992.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes.* Paris: Presses Universitaires de France, 1945.

LÓPEZ, Jesús García. *El conocimiento de Dios en Descartes.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia.* São Paulo: Paulinas, 1990. V. III.

RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. *Individualismo e verdade em Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS,1995.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o racionalismo*. Porto: Rés, 1979.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Descartes*: a metafísica da modernidade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

TURRÓ, Salvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1995.

Autores/Colaboradores

André Luiz Holanda de Oliveira, Doutor em Filosofia pela UFPE, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Angela Michelis, Doutora em Filosofia pela Universidade de Turim, Professora colaboradora do Departamento de Filosofia da Universidade de Turim

Antonio Carlos de Oliveira Santos, Doutorando em Filosofia pela UFPE, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Bartolomeu Leite da Silva, Doutor em Filosofia pela PUCRS, Professor da Universidade Federal da Paraíba.

Danilo José Viana da Silva, Doutorando em Filosofia e Teoria geral do Direito pela UFPE.

Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Doutor em Filosofia pela UFRGS, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Elena Mancinelli, Doutoranda em Ciências Sociais (UBA). Professora em Teoria Política e Social I, UBA, Faculdade de Ciências Sociais.

Ermano Nascimento, Doutor em Educação pela Universidade do Porto, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Gerson F. de Arruda Júnior, Doutorando em Filosofia pela Universidade de Lisboa, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Luciano Marques de Jesus, Doutor em Filosofia pela PUCRS e Professor da PUCRS

João Evangelista Tude de Melo Neto, Doutor em Filosofia pela USP, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

José Tadeu Batista de Souza, Doutor em Filosofia pela PUCRS, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Juliana Missaggia, Doutora em Filosofia pela PUCRS, Professora da Universidade Católica de Pernambuco.

Karl-Heinz Efken, Doutor em Filosofia pela PUCRS, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Miguel Ángel Rossi, Doutor em Ciência Política. Professor Titular Regular da Cátedra de Filosofia, UBA, Faculdade de Ciências Sociais. Investigador do Conicet

Marcos Antônio, Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco.

Ricardo Pinho Souto, Doutor em Psicologia Cognitiva pela UFPE, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.

Stéfano Gonçalves Régis Toscano, Doutor em Filosofia do Direito pela UFPE, Professor da Universidade Católica de Pernambuco.