

ISSN 1415-6261

# Phrónesis

---

Volume 6 - Número 2  
Julho - Dezembro 2004

---

Revista de Ética

**PUC**  
CAMPINAS  
FONTECA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Pós-Graduandos  
em Filosofia  
PUC-Campinas

**Volume 6 - Número 2**  
**Julho - Dezembro 2004**

**ISSN 1415-6261**

Revista de Ética

# Phrónesis

Pós-Graduandos  
em Filosofia  
PUC-Campinas

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**GRÃO-CHANCELER**

Dom Bruno Gamberini

**REITOR**

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

**VICE-REITOR**

Padre Wilson Denadai

**PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO**

Prof. Marco Antonio Carnio

**PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Profa. Dra. Vera Silvia Marão Beraquet

**PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS COMUNITÁRIOS**

Profa. Carmen Cecilia de Campos Lavras

**PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO**

Prof. Antonio Sergio Cella

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**DIRETOR:** Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

**DIRETORA ADJUNTA:** Profa. Maria Salete Zulzke Trujillo

**NÚCLEO DE PESQUISA E EXTENSÃO DO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**COORDENADOR:** Prof. Dr. Germano Rigacci Jr.

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA**

**COORDENADOR:** Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

**FACULDADE DE FILOSOFIA**

**DIRETOR:** Prof. Tarcísio Moura

# Phrónesis

- PUBLICAÇÃO SEMESTRAL -

## Conselho Editorial

Adriano Correia – UFBA  
Adriano Naves de Brito – UFG  
Alcino Eduardo Bonella – UFU  
Álvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS  
Antonio Trajano Menezes Arruda – UNESP  
Constança Marcondes Cesar – PUC-Campinas  
Darlei Dall’Agnol – UFSC  
Delamar José Volpato Dutra – UFSC  
Fernando Augusto Rodrigues – UFRJ  
João Carlos Nogueira – PUC-Campinas  
José Nicolau Heck – UFG  
Luis Alberto Peluso – PUC-Campinas  
Luiz Bernardo Leite Araujo – UERJ  
Luiz Paulo Rouanet – PUC-Campinas  
Marcelo Perine – PUC-SP  
Marconi Pimentel Pequeno – UFPb  
Maria Cecília Maringoni de Carvalho – PUC-Campinas  
Maria Clara Marques Dias – UFRJ  
Nelson Gonçalves Gomes – UnB  
Nythamar Fernandes de Oliveira – PUC-RS  
Oswaldo Giacoia Jr. – UNICAMP  
Ricardo Bins di Nápoli – UFSM  
Sonia T. Felipe – UFSC

## SUMÁRIO

EDITORIAL ..... 7

### ARTIGOS

A Tradição Platônica Indireta: De Aristóteles aos Nossos Dias ..... 11  
*Marcelo Perine*

A Noção de Mundo-da-Vida e a Subjetividade ..... 33  
*René Armand Dentz*

A Genealogia de Foucault e suas Contribuições para a Crítica da  
Sociedade e para as Políticas de Atenção à Saúde Mental .... 43  
*Sabrina Helena Ferigato*

Tecnologias e Ética ..... 57  
*João Luiz Calegari*

A Educação Ética como Instrumento de Transformação Social ..... 73  
*Vagner da Silva*

Razão Hermenêutica: Fenomenologia, Hermenêutica e Psicaná-  
lise ..... 97  
*Marcos José Alves Lisboa*

Aspectos Antropológicos da Vida Humana em Sociedade: A Eti-  
cidade como Fundamento de seu Desenvolvimento Histórico  
e Científico ..... 111  
*Duarte Bernardo Gomes*

## EDITORIAL

A Revista *Phrónesis* tem orgulho em apresentar os seguintes artigos nesta nova edição: “A Tradição Platônica Indireta: De Aristóteles aos Nossos Dias”, do Prof. Dr. Marcelo Perine da PUC-São Paulo; “A Noção de Mundo-da-Vida e a Subjetividade”, de René Armand Dentz da PUC - Campinas; “A Genealogia de Foucault e suas Contribuições para a Crítica da Sociedade e para as Políticas de Atenção à Saúde Mental”, de Sabrina Helena Ferigato da PUC-Campinas; “Tecnologias e Ética”, de João Luiz Calegari da PUC-Campinas; “A Educação Ética como Instrumento de Transformação Social”, de Vagner da Silva da PUC-Campinas; “Razão Hermenêutica: Fenomenologia, Hermenêutica e Psicanálise”, de Marcos José Alves Lisboa da PUC-Campinas; “Aspectos Antropológicos da Vida Humana em Sociedade: A Eticidade como Fundamento de seu Desenvolvimento Histórico e Científico”, de Duarte Bernardo Gomes da PUC-Campinas; “Aplicação do Princípio Utilitarista Benthamiano à Dosimetria da Pretensão Punitiva”, de Jussara Valente Fernandes da PUC-Campinas; “O Papel do Conceito de Justo Meio na Ética a Nicômaco”, de Fernando Luís do Nascimento da PUC-Campinas; “Richard Rorty e a Ética da Solidariedade”, de André Luis Gonçalves da PUC-Campinas; e para finalizar, o artigo “Meio Ambiente, Valores, Ética: A Crítica de Holmes Rolston III e uma Possível Resposta de Peter Singer”, de Melissa R. Lentz da UFSC.

Agradecemos a colaboração de todos e esperamos que esta revista seja um importante espaço de reflexão, para nossos estudantes e professores.

**Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
*Stricto Sensu* em Filosofia da PUC-Campinas

# A TRADIÇÃO PLATÔNICA INDIRETA: DE ARISTÓTELES AOS NOSSOS DIAS

Marcelo PERINE<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo apresenta o estado atual do debate em torno da questão das Doutrinas não escritas de Platão conhecidas pela tradição indireta do platonismo. Partindo dos indícios extraídos da obra escrita de Platão (*Fedro* e *Carta VII*) e das informações fornecidas por Aristóteles, considera em seguida o paradigma de interpretação que se baseia exclusivamente sobre a obra escrita de Platão, forjado em meados do século XIX por F. Schleiermacher, em contraste com o paradigma da Escola de Tübingen-Milão, que leva em conta o ensinamento oral de Platão transmitido pela tradição indireta.

**Palavras-chave:** Oralidade, escritura, Platão, Aristóteles, Schleiermacher, Escola de Tübingen.

## INTRODUÇÃO

A imensa obra escrita de Platão deve ser entendida à luz de duas grandes influências:

---

<sup>(1)</sup> Dr. em Filosofia da PUC-São Paulo.

1) A progressiva universalização da escrita alfabética, que se introduziu progressivamente entre os gregos a partir da invenção do alfabeto no século VIII a.C., e que na época de Platão já integrava o currículo de formação dos jovens atenienses<sup>2</sup>;

2) O contraste entre a reflexão exclusivamente oral de Sócrates e a intensa atividade, inclusive literária, dos Sofistas e dos retóricos, dentre os quais se destacava Isócrates, em torno aos problemas da cultura. Esse contraste entre Sócrates-Platão, de um lado, Sofistas-Retóricos, de outro, pode ser interpretado como um verdadeiro “conflito de humanismos”<sup>3</sup>, que se colocou no centro da vida cultural ateniense do século IV a.C.

Platão elabora a sua filosofia e escreve a sua obra no momento em que a transição da cultura oral para a cultura escrita estava praticamente concluída; portanto, no momento em que uma nova “forma mental” estava se instalando definitivamente entre os gregos, não só por força da revolução cultural ligada à escrita alfabética, mas também pela revolução filosófica provocada pela atuação de Sócrates e dos Sofistas, que levou ao primeiro plano dos interesses uma nova agenda cultural.

## A questão da tradição indireta

Para entender a importância da questão, quero evocar uma afirmação de um respeitado platonista contemporâneo Hans-Georg Gadamer: “O problema geral da interpretação platônica, tal como se nos

---

<sup>2</sup> Cf. E. HAVELOCK, *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*, trad. O. J. Serra, São Paulo, Unesp, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996. Do mesmo autor, ver também: *Prefácio a Platão*, trad. E. A. Dobrábzszy, Campinas, Papirus Editora, 1996; “A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna”, in: D. R. OLSON; N. TORRANCE, *Cultura escrita e oralidade*, trad. V. L. Siqueira, São Paulo Editora Ática, 1995, p. 17-34.

<sup>3</sup> A expressão “conflito de humanismos” foi-me sugerida por BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*, Presentazione di G. Reale, Seconda edizione, Milão, Vista e Pensiero, 1997, p. 89-95.

apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos por uma tradição indireta<sup>14</sup>.

O contexto mais remoto dessa afirmação deve ser buscado na incontestável existência de uma *tradição indireta*, referente a um ensinamento oral de Platão, do qual temos indícios na própria obra escrita de Platão, cujas notícias nos chegaram por meio de seus discípulos imediatos, particularmente Aristóteles, mas também por Espêusipo e Xenócrates, e da qual também encontramos notícias em Teofrasto, em Aristóxeno, em Alexandre de Afrodísia, em Simplício e também na obra de Sexto Empírico<sup>5</sup>.

O contexto recente foi traçado pelas pesquisas da que ficou conhecida como Escola Platônica de Tübingen, a partir dos anos 50 do século passado, da qual os maiores expoentes são Hans Krämer, Konrad Gaiser e Thomas Szlezák, aos quais se juntaram pesquisadores da Universidade Católica de Milão como Giovanni Reale e Maurizio Migliori, Giancarlo Movia, entre outros, a partir dos anos 80, com uma contribuição tão significativa a ponto de justificar a nova designação de Escola de Tübingen-Milão<sup>6</sup>.

<sup>(4)</sup> H. G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platons "Timaios"*, Heidelberg 1974; agora em: GADAMER, *Gesammelte Werke*, Band 6, Tübingen 1985, pp. 242-270 (a passagem citada é da p. 244); traduzido também em italiano em: GADAMER, *Studi platonici*, 2 vols., edição italiana aos cuidados de G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983/1984 (a passagem citada está no vol. 2, p. 90; grifo nosso).

<sup>(5)</sup> Não podemos nos esquecer que Aristóteles foi discípulo da Academia por cerca de 20 anos, entre 367 a.C., quando ele ingressa na Academia enquanto Platão realizava a segunda viagem à Sicília, e 348 a.C., quando deixa a Academia depois da morte de Platão. Sobre a reconstrução do pensamento de Espêusipo e Xenócrates cf.: M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1980; L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1981; M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1982.

<sup>(6)</sup> Cf. H. C. DE LIMA VAZ, "Um novo Platão?", *Síntese Nova Fase*, v. XVII, n. 50, jul./set. 1990, p. 101-113.

## O contexto remoto da questão

### a) Os indícios na obra escrita de Platão: o *Fedro* e a *Carta VII*

Começemos pelo *Fedro*<sup>7</sup>. Na última parte do diálogo (274 B–278 E) Platão desenvolve o tema da superioridade do discurso oral sobre o discurso escrito, que pode ser desmembrado em seis passos muito bem articulados.

1) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas a aparência de saber, e não reforça a memória, apenas oferece meios para “trazer à memória” coisas que já se sabe [274 B - 275 D].

2) O escrito inanimado é incapaz de falar de modo ativo, de se ajudar e de se defender sozinho das críticas, mas exige sempre o socorro do seu autor [275 D-E].

3) Os discursos vivos, mantidos na dimensão da oralidade, são impressos na alma de quem aprende, enquanto os discursos escritos são apenas uma imagem dos discursos feitos na dimensão da oralidade [276 A].

4) A escritura contém grande parte de “jogo”, enquanto a oralidade implica uma notável “seriedade”, de modo que ela exige muito mais empenho do que a escritura e chega a resultados muito mais válidos do que os alcançados por ela [276 B - 277 A].

5) O escrito, para ser bem sucedido, exige não só o conhecimento da verdade dialeticamente fundada, mas também o conhecimento da alma do destinatário, mas porque no escrito há muito de jogo, ele não pode ensinar e fazer com que se aprenda de maneira clara e completa, atributos que só se encontram no nível da oralidade dialética [277 A - 278 B].

---

<sup>7</sup> PLATÃO, Diálogos. *Fedro – Cartas – O primeiro Alcibíades*, trad. de C. A. Nunes, Belém, Ed. Univ. Federal do Pará, 1975.

6) Quem confia tudo à escrita pode ser chamado de poeta, logógrafo ou redator de leis, enquanto filósofo é aquele que não confia as coisas de maior valor à escritura, mas à oralidade [278 B-E].

No assim chamado *excurso* da *Carta VII<sup>a</sup>* (340 B – 345 C) Platão parece retomar algumas questões desenvolvidas no *Fedro* em relação ao escrito e explica alguns dos seus pontos de modo bastante didático. São, fundamentalmente quatro os pontos em questão.

1) Primeiro Platão explica em que consiste a “prova” à qual submetia os pretendentes à filosofia, para verificar se eram capazes de praticá-la.

2) Em seguida, apresenta os péssimos resultados da “prova” aplicada a Dionísio, que, depois de ouvir uma única lição oral de Platão, julgou que podia escrever até sobre as “coisas maiores”, justamente aquelas sobre as quais Platão negava a conveniência e a utilidade do escrito.

3) Platão dá, em seguida, alguns argumentos gnosiológicos de fundo para explicar as razões da inconveniência e inutilidade do escrito, e conclui que um escritor “sério” não confia ao escrito as coisas que para ele são “as mais sérias”, mas a conserva na própria alma.

4) Portanto, qualquer um que tenha escrito sobre as coisas que para Platão são as “coisas supremas”, não o fez por boas razões, mas por objetivos maus.

Além dessas passagens nas quais Platão trata explicitamente da escritura, a sua obra escrita está permeada do que Thomas Szlezák chamou de “passagens de retenção”<sup>9</sup>. Entende-se por “passagens de retenção” aquelas nas quais o condutor da discussão faz compreender sem equívoco possível que ele teria mais coisas a dizer e coisas mais

<sup>(8)</sup> *Ibid.*

<sup>(9)</sup> Ver além da obra acima citada: Th. A. SZLÉZAK, *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa “venire in soccorso al discorso?”*, “Rivista di Filosofia neoscolastica”, 81 (1989), p. 523-542; *Come leggere Platone*, trad. de N. Scotti, apresent. de G. Reale, Rusconi Libri, Milão 1991 (esta obra está sendo traduzida e será em breve publicada pelas Edições Loyola, São Paulo).

fundamentais sobre os aspectos mais importantes do que está sendo tratado, mas não o fará nem naquele lugar nem naquele momento. Nessas passagens o condutor da discussão não conduz sua argumentação a um fim orgânico, mas remete a temas, a desenvolvimentos e a domínios de investigação ulteriores cujo tratamento será necessário do ponto de vista da temática, mas que ele define como fora do alcance do exame em curso. As passagens de retenção na obra escrita têm a finalidade de remeter para além do escrito, à filosofia oral de Platão.

### **b) O testemunho de Aristóteles**

Aristóteles, no capítulo 6 livro A (I) da *Metafísica*<sup>10</sup>, em primeiro lugar apresenta a teoria das Idéias em geral; em seguida ilustra e discute a teoria dos primeiros Princípios, dos quais derivam as próprias Idéias e, finalmente, esboça a estrutura hierárquica das realidades supra-sensíveis admitidas por Platão. Vejamos brevemente esses três momentos.

Aristóteles começa dizendo que Platão freqüentou o heraclítico Crátilo, a partir do qual amadureceu a convicção de que “todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e delas não é possível fazer ciência”. Depois, Platão aceitou de Sócrates o método da pesquisa do universal e da definição, estendendo o método que Sócrates aplicou apenas à esfera ética ao plano das realidades na sua totalidade, chegando à conclusão de que os objetos sensíveis não podem ser aquilo a que se referem a definição e o universal e que, portanto, devem existir outras realidades às quais se referem as definições. Platão denominou “Idéias” essas realidades, e sustentou que a pluralidade das coisas sensíveis subsiste por “participação” nessas Idéias (Cf. *Met.*, A 6, 987 a 29 – 988 a 17).

Em seguida Aristóteles afirma que a relação de “participação” entre as Idéias e as coisas sensíveis significa que as Idéias são “causas”

<sup>(10)</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, vol II: Texto grego com tradução ao lado, trad. de M. Perine, São Paulo, Loyola, 2002.

dos sensíveis, mas não as causas primeiras e definitivas, pois Platão sustentava que existiam “elementos constitutivos” das próprias Idéias e, portanto, Princípios ulteriores às próprias Idéias. Esses Princípios supremos são o *Uno* e a *Díade ilimitada e indefinida de grande-e-pequeno*. A função do Uno corresponde, para Aristóteles, à “forma” e a função da Díade à “matéria”. Portanto, o Uno é a causa formal das Idéias e a Díade de grande-e-pequeno é a “causa material”; as Idéias, por sua vez, são “causa formal” das coisas sensíveis, e o grande-e-pequeno desempenha o papel de “causa material” (Cf. *Met.*, A 6, 988 a 9-14). Ainda segundo Aristóteles, esse Princípios possuem um valor *axiológico*, ou seja, Platão atribuiu ao Uno a causa do *bem*, e ao Princípio oposto da Díade a causa do *mal* (Cf. *Met.*, A 6, 988 a 14-17).

Disso resulta que, além dos sensíveis e da esfera das Idéias, acima delas existe a esfera dos Princípios supremos do Uno e da Díade. Mas Aristóteles também afirma que Platão admitia entre os sensíveis e as Idéias uma *esfera intermediária*, constituída pelos entes matemáticos (Cf. *Met.*, A 6, 987 b 14-18), e afirma ainda que, junto com as Idéias Platão punha os Números ideais, considerados por ele como “causa” e “substância” das outras coisas (Cf. *Met.*, A 6, 987 b 24 s.), concordando assim com os pitagóricos, mas discordando deles pelo fato de afirmar que os Números são separados dos sensíveis (Cf. *Met.*, A 6, 987 b 27 ss.) e são os primeiros derivados do Uno e da Díade (Cf. *Met.*, A 6, 987 b 29 – 988 a 10).

A hierarquia das realidades supra-sensíveis seria, portanto, a seguinte:

- (1) os Princípios supremos do Uno e da Díade de grande-e-pequeno;
- (2) Números ideais;
- (3) Idéias ou Formas;
- (4) Entes matemáticos “intermediários”.

A primeira coisa que chama a atenção é que essa reconstrução do pensamento de não corresponde ao que lemos nos

diálogos e parece apontar para algo que estaria fora dos escritos. O próprio Aristóteles sugere isto numa passagem da *Física*, onde fala de “doutrinas não-escritas” de Platão (Cf. *Fís.*, IV 2, 209 b 11-17)<sup>11</sup>.

## O contexto recente da questão

### a) A edição de Platão de Schleiermacher

A interpretação de um filósofo antigo com base na tradição indireta, hábito muito difundido desde a antiguidade, começou a ser superado no século XIX quando, com a monumental edição da tradução alemã da obra platônica por Schleiermacher<sup>12</sup>. De 1804 a 1828, esse teólogo alemão preparou uma imponente tradução de Platão, com critérios que pretendiam o máximo de fidelidade possível ao original, apresentados na famosa “Introdução”<sup>13</sup> geral da obra. Nessa edição, o texto de Platão adquire prioridade absoluta, como unidade indissolúvel de forma e conteúdo, do que resultou que a unidade do pensamento platônico devia ser buscada na trabalhosa síntese de elementos filosóficos e literários, no interior de uma obra que recorria a diferentes métodos e modos de raciocínio (dialética, lógica, diálogo, mito, ironia, etc.). Neste sentido, a forma da obra de Platão foi valorizada ao mesmo nível do seu conteúdo, de modo que se tornou fundamental compreender os motivos que levaram Platão a escolher a forma dialógica para expressar seu pensamento. A obra de Platão seria uma indissociável

---

<sup>(11)</sup> Ao falar do testemunho de Aristóteles não se pode deixar de mencionara obra do renomado platonista americano Harold CHERNIS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press, 1945 (trad. it. L. Ferrero, *L'enigma dell'antica Accademia*, Florença, La Nuova Italia, 1974), que julgou os testemunhos de Aristóteles como fruto da incompreensão da doutrina platônica e até mesmo da má fé de Aristóteles nas críticas dirigidas a Platão e aos Acadêmicos.

<sup>(12)</sup> D. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlim 1804-1828 (segunda edição a partir de 1817, terceira edição em 1855).

<sup>(13)</sup> A *Einleitung* foi reimpressa em AA.VV. *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, editada por K. Gaiser, Hildesheim 1969, p. 1-32; ed. it. *Introduzione a Platone*, Brescia, Morcelliana, 1996.

*síntese de forma e conteúdo* e, assim, a expressão por excelência da *comunicação filosófica*. Portanto, compreender o método e o conteúdo da filosofia platônica é compreender os diálogos platônicos. Além disso, na interpretação de Schleiermacher, os diálogos platônicos têm uma unidade doutrinal subjacente, de modo que é possível não só reconstruir o plano de cada diálogo, mas também o plano geral que liga todos os diálogos num sistema. Assim compreendidos, os diálogos têm um valor autônomo, no sentido de que o pensamento de Platão encontra-se exclusivamente neles, tendo como conseqüência a total desvalorização da *tradição indireta*.

### **b) Antecedentes da Escola de Tübingen-Milão**

No início do século XX começavam aparecer algumas contribuições que podem ser consideradas precursoras da Escola de Tübingen. Leon Robin, em 1908 publica o famoso *A teoria platônica das Idéias e dos Números segundo Aristóteles*, contendo uma densa interpretação sistemática dos testemunhos de Aristóteles sobre as doutrinas do mestre e a declarada tentativa de compreender Platão pelo filtro da tradição antiga indireta<sup>14</sup>.

Em 1917 e em 1924 Julius Stenzel publicou dois importantes estudos sobre Platão<sup>15</sup>, dos quais concluía que os testemunhos de Aristóteles sobre as doutrinas não-escritas de Platão referem-se ao último período do seu filosofar, além de sustentar que uma das fontes de informação de Aristóteles é a famosa lição platônica *Sobre o Bem*, na qual ele discutia a teoria dos Princípios do Uno e da Díade, a questão das Idéias e dos Números e o seu nexos com os Princípios.

De modo semelhante a Stenzel, em 1949 P. Wilpert reafirmava a senilidade das doutrinas não-escritas de Platão a partir da reconstrução

<sup>(14)</sup> L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963).

<sup>(15)</sup> J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt 19613); *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (Darmstadt 19593).

de dois escritos juvenis de Aristóteles sobre a teoria das Idéias<sup>16</sup>. Finalmente, é preciso mencionar a obra de J. N. Findlay, *Platão. As doutrinas escritas e não-escritas*, publicada em 1974, mas que é fruto de pesquisas desenvolvidas nos anos 20<sup>17</sup>, no qual defende a tese de que o estudo de Platão limitado à letra dos diálogos acaba por extrair dele a sua dignidade e o seu interesse filosófico<sup>18</sup>.

### c) A Escola de Tübingen-Milão

A obra pioneira da nova interpretação de Platão é a de Krämer<sup>19</sup>, publicada em 1959, na qual investiga a formação e o desenvolvimento da ontologia platônica a partir da noção de *areté* (excelência), e das noções de *táxis* (ordem), *métron* (medida), *mesotés* (justo meio) e *agathón* (bem), cujos fundamentos, apenas aludidos nos diálogos, só podem ser explicados pelo recurso às doutrinas não-escritas. Em 1963 Gaiser publica a sua obra sobre o ensinamento oral de Platão, analisando particularmente a relação entre matemática e ontologia<sup>20</sup>, e, em 1985 Szlezák desenvolve uma monumental análise dos primeiros diálogos e dos diálogos da maturidade à luz da crítica do escrito apresentada no *Fedro*, e apresenta a tese do socorro que o discurso oral deve trazer ao discurso escrito, obrigando a levar a sério

<sup>(16)</sup> P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

<sup>(17)</sup> J. N. FINDLAY, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, Londres 1974.

<sup>(18)</sup> Outros autores que, antes da Escola de Tübingen-Milão, também insistiram sobre a necessidade de levar em consideração as doutrinas não-escritas de Platão foram: C. A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonn 1823; F. A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826; C. H. WEISSE, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*, Leipzig 1828.

<sup>(19)</sup> Cf. H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdã 19672).

<sup>(20)</sup> Cf. K. GAISER é: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Com um importante Anhang: *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963, 19682.

a tradição indireta<sup>21</sup>. A estas obras fundamentais deve-se somar a intensa produção desses expoentes da Escola<sup>22</sup>.

O livro de Giovanni Reale representa, entre outras coisas, um dos mais espetaculares fenômenos editoriais no âmbito dos estudos platônicos nos últimos anos. Publicado pela primeira vez em 1984 sob a forma de esboço provisório<sup>23</sup>, teve três edições ampliadas no curso de 1986, e, a partir da quinta edição totalmente refundida, em 1987, passou a ser publicado pela Editora Vita e Pensiero da Universidade Católica de Milão. Em 1991 o livro chegou à décima edição, considerada pelo autor como definitiva, e mesmo depois disso, continuou a ser reimpresso com retoques e acréscimos, tendo chegado em 2003 à sua vigésima-primeira edição<sup>24</sup>.

A grande novidade do livro de Reale, relativamente às posições já assumidas pelos estudiosos de Tübingen, foi a tentativa de transformar as perspectivas abertas pela revalorização das doutrinas não-escritas de Platão em um novo paradigma de leitura e interpretação de Platão, aplicando aos estudos platônicos os instrumentos conceituais que a reflexão epistemológica de Thomas Kuhn utilizou para analisar a sucessão dinâmica das teorias científicas no seu famoso livro sobre *A Estrutura das revoluções científicas*<sup>25</sup>. Essa ousada operação de

<sup>(21)</sup> Cf. Th. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlim 1985, ed. it. com o título: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Intr. e trad. de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1988, 19892.

<sup>(22)</sup> Ver a extensa produção de Krämer, Gaiser e Szlezák nas referências bibliográficas no final.

<sup>(23)</sup> Cf. G. REALE, *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, Milão, Edizioni CUSL, 1984, 2ª ed. março de 1986, 3ª ed. junho de 1986, 4ª ed. outubro de 1986.

<sup>(24)</sup> Cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, 21ª ed., Milão. Vita e Pensiero, 2003, trad. bras. de M. Perine a partir da 14ª edição (1991), São Paulo, Loyola 1997.

<sup>(25)</sup> Cf. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962.

apropriação de instrumentos conceituais de um determinado campo do saber para aplicá-lo a outro é amplamente justificada por Reale nas “Premissas metodológicas essenciais”, apresentadas na primeira parte do seu livro, em especial no primeiro capítulo, no qual explora particularmente o conceito kuhniiano de paradigma e a sua compreensão da natureza das revoluções científicas, para aplicá-los às pesquisas platônicas em vista de justificar sua tese segundo a qual a nova interpretação de Platão proposta pela Escola de Tübingen se apresenta como um novo paradigma, que inaugura uma fase de “ciência extraordinária” nos estudos platônicos<sup>26</sup>.

Além da polêmica provocada pela novidade “metodológica”, o livro de Reale despertou também uma intensa discussão teórica. Dentre as críticas apresentadas em resenhas da obra de Reale em língua alemã, destaca-se a de W. Wieland, sobre a relevância filosófica das doutrinas não-escritas, particularmente no que se refere à função fundadora atribuída aos princípios do Uno e da Díade na metafísica platônica, e no que diz respeito à concepção de um saber não-proposicional, encarnado por Sócrates, que estaria ausente na interpretação de Reale<sup>27</sup>, e a de G. Figal sobre o conceito de sistema aplicado à filosofia platônica<sup>28</sup>.

O livro de Reale não só desencadeou intensa polêmica nos meios acadêmicos europeus, mas também um fecundo trabalho de releitura de toda a obra escrita de Platão nos cânones do que passou a ser chamado de “novo paradigma”. São expressivos deste trabalho os

---

<sup>(26)</sup> Cf. G. REALE, *op. cit.*, p. 3-97, espec. p. 3-22 (trad. bras.).

<sup>(27)</sup> Esta é a crítica de Wolfgang Wieland, apresentada na resenha publicada no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 7 de dezembro de 1993, n. 284, p. L 16, reproduzida em Apêndice, com uma resposta de Reale às observações críticas, no final do seu livro (p. 564-572 da trad. bras.).

<sup>(28)</sup> Esta é a crítica de G. Figal, publicada em *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994, p. 150-162, também reproduzida em Apêndice, com resposta de Reale, no final do seu livro (p. 573-585 da trad. bras.).

comentários histórico-filosóficos aos diálogos de Platão elaborados por M. Migliori<sup>29</sup>, por G. Movia<sup>30</sup> e M. Montuori<sup>31</sup>, bem como a tradução italiana de todos os escritos de Platão<sup>32</sup>, com introduções e notas explicativas, publicada em um só volume por Reale, fruto do trabalho do grupo de pesquisadores do Centro di Ricerche di Metafisica da Universidade Católica de Milão.

Finalmente, deve-se ainda creditar ao trabalho de Giovanni Reale o intenso trabalho editorial da Editora Vita e Pensiero, com grande número de traduções, coletâneas e obras originais, particularmente na Coleção sobre “Temas metafísicos e problemas do pensamento antigo. Estudos e textos”, na qual figuram nomes como os de C. de Vogel<sup>33</sup>, K. Albert<sup>34</sup>, M. Erler<sup>35</sup>, V. Höslé<sup>36</sup>, J. N. Findlay<sup>37</sup>, G. Krüger<sup>38</sup>, E. Cattanei<sup>39</sup> e J. Patocka<sup>40</sup> para citar os estudos sobre o pensamento platônico,

<sup>(29)</sup> Cf. M. MIGLIORI são: *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1990; *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1993; *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1996.

<sup>(30)</sup> G. MOVIA, *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico ao “Sofista” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1991.

<sup>(31)</sup> M. MONTUORI, *Per una nuova interpretazione del “Critone” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1998.

<sup>(32)</sup> PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milão, Rusconi, 1991.

<sup>(33)</sup> C. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il Platonismo*, trad. E. Peroli, 1990.

<sup>(34)</sup> K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, a cura di P. Traverso, 1991.

<sup>(35)</sup> M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. C. Mazzarelli, 1991.

<sup>(36)</sup> V. HÖSLE, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, trad. E. Cattanei, 1994.

<sup>(37)</sup> J. N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, trad. R. Davies, 1994.

<sup>(38)</sup> G. KRÜGER, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, trad. E. Peroli, 1995.

<sup>(39)</sup> E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, 1996.

<sup>(40)</sup> J. PATOCKA, *Platone e l'Europa*, trad. M. Cajthaml e G. Girgenti, 1997.

além de W. Beierwaltes<sup>41</sup>, J. E. Annas<sup>42</sup>; A. Trendelenburg<sup>43</sup>, H. Bonitz<sup>44</sup>, P. Natorp<sup>45</sup>, F. Brentano<sup>46</sup>, T. Irwin<sup>47</sup>, I. Toth<sup>48</sup> e E. Berti<sup>49</sup>, para citar alguns dos grandes estudos sobre o pensamento antigo, de Aristóteles a Proclo.

## O estado atual do debate

A tese de que a nova imagem de Platão desenhada pelas pesquisas da Escola de Tübingen-Milão se apresenta como um novo paradigma para os estudos platônicos, que se encontrariam atualmente numa fase de “ciência extraordinária”, é uma tentativa de responder aos problemas levantados e, aparentemente, não resolvidos no âmbito de uma compreensão da filosofia platônica que, mesmo reconhecendo a existência da tradição indireta, não reconhece a dimensão filosófica ou a importância hermenêutica a ela atribuída pela Escola de Tübingen-Milão.

- 
- <sup>(41)</sup> W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamnti della sua metafisica*, trad. N. Scotti, 1988; *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. M. L. Gatti, 1991; *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'Uno*, trad. E. Peroli, 1993; *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V 3, Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative*, trad. A. Trotta, 1995; *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario*, trad. A. Trotta, 1995.
- <sup>(42)</sup> J. E. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele*, 1992
- <sup>(43)</sup> A. TRENDELENBURG, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. V. Cicero, 1994.
- <sup>(44)</sup> H. BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, trad. V. Cicero, 1995.
- <sup>(45)</sup> P. NATORP, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, trad. V. Cicero, 1995.
- <sup>(46)</sup> F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. S. Tognoli, 1995.
- <sup>(47)</sup> T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, trad. A. Giordani, 1996.
- <sup>(48)</sup> I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, trad. E. Cattanei, 1997.
- <sup>(49)</sup> E. BERTI, *La filosofia del "primo" Aristotele*, 1997.

## Os problemas do paradigma schleiermacheriano

Considerando as pesquisas platônicas desenvolvidas a partir da edição de Platão feita por Schleiermacher como um estado de “ciência normal” nos estudos platônicos, Giovanni Reale detecta três classes de problemas não resolvidos ou insuficientemente resolvidos.

Em primeiro lugar, os problemas relativos à extensão, aos aprofundamentos e às articulações do conhecimento dos diálogos platônicos considerados como autárquicos, isto é, como passíveis de serem compreendidos sem o recurso à tradição oral. Esses problemas concentram-se em torno da autenticidade dos diálogos, da sua sucessão cronológica e das tentativas de eliminação de todos os fatos contrastantes que poderiam pôr em questão a autarquia dos diálogos.

Em segundo lugar temos os problemas filosóficos levantados pelas tentativas de fazer concordar a autonomia dos diálogos com a interpretação da sua unidade. Nas tentativas de responder a esse problema encontramos tanto a introdução de vários critérios para reconstruir a unidade do pensamento platônico expresso nos diálogos, como as tentativas de reconstruir a evolução do pensamento de Platão, como, ainda, as referências a componentes extrínsecos à filosofia par explicar os diálogos.

Finalmente, temos os problemas decorrentes das tentativas de absorver a tradição indireta no interior do paradigma schleiermacheriano. Daí decorrem as tentativas de fazer coincidir as doutrinas não-escritas com a senilidade de Platão e as tentativas de esgotar o conteúdo das doutrinas não-escritas no interior dos chamados diálogos dialéticos, furtando à tradição indireta qualquer conteúdo que já não esteja na obra escrita.

Em síntese, os fundamentos do paradigma tradicional poderiam ser formulados em três proposições consideradas problemáticas pela nova interpretação de Platão: 1) os escritos platônicos são autárquicos na sua totalidade ou em grande parte; 2) dos escritos platônicos

se extrai uma unidade de sistema filosófico, e 3) a tradição indireta não tem valor determinante ou tem valor apenas parcial.

Em contraste com esses fundamentos, os do novo paradigma afirma: 1) que os escritos platônicos não são autárquicos nem na sua totalidade nem em parte, 2) que nos escritos não se encontra uma unidade, que 3) pode ser encontrada num recurso à tradição indireta, onde se encontraria a unidade sistemática de toda a filosofia platônica<sup>50</sup>.

Quanto às vantagens da releitura da obra escrita de Platão à luz do novo paradigma hermenêutico, Giovanni Reale destaca, em primeiro lugar, um novo significado e um novo alcance dos escritos platônicos, interpretados como transposição do espírito socrático nos limites da escrita, isto é, no interior do gênero literário “diálogo”, inventado por Platão. Em segundo lugar, o recurso às doutrinas não-escritas permite compreender perfeitamente a estrutura de “socorro” inerente ao diálogo escrito, bem como as numerosas “passagens de retenção” que remetem a algo além do escrito. Em terceiro lugar, o recurso à tradição indireta não só não diminui, mas amplia a grandeza e o valor dos diálogos na medida em que lança luz sobre suas passagens obscuras a partir do núcleo da filosofia platônica, que se encontra na teoria dos princípios, formulada apenas no nível da oralidade. Além disso, o novo paradigma permite, em quarto lugar, um radical redimensionamento do sentido da ironia socrática e da sua função no âmbito do filosofar platônico. Finalmente, a nova imagem de Platão desenhada no interior do novo paradigma permite recolocar de maneira mais adequada a questão da evolução do pensamento platônico a partir de novos pressupostos<sup>51</sup>.

<sup>(50)</sup> Ver os esquemas ilustrativos dos problemas do paradigma tradicional e dos fundamentos dos dois paradigmas em: G. REALE, *op. cit.*, p. 50 e 51 (trad. bras.).

<sup>(51)</sup> Sobre isso ver o capítulo quarto do livro de Reale: “As numerosas vantagens da releitura dos diálogos platônicos à luz das ‘Doutrinas não-escritas’ conservadas pela tradição indireta”, p. 81-97 (trad. bras.).

## A posição de Franco Trabattoni

Franco Trabattoni, professor do Departamento de Filosofia da Università degli Studi de Milão, é autor de vários estudos sobre obra de Platão, dos quais se destacam *Platone*<sup>52</sup>, um amplo e documentado estudo com o sugestivo título *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*<sup>53</sup>, atualmente esgotado, e, mais recentemente, um condensado estudo sobre *Oralidade e escrita em Platão*<sup>54</sup>, além de artigos e resenhas em revistas especializadas<sup>55</sup>.

A análise pormenorizada da interpretação de Trabattoni será feita em outra sede. Aqui, sirvo-me da síntese das suas posições elaborada por ele mesmo no último capítulo do seu *Platone*, no qual expõe resumidamente as teses da Escola de Tübingen-Milão, discute os limites da nova imagem de Platão e o que ele considera como pressupostos inaceitáveis da interpretação de Platão proposta por ela<sup>56</sup>.

Na interpretação de Trabattoni existem temas comuns entre a tradição dos escritos e a tradição indireta:

- 1) a necessidade de pensar a realidade ideal como cosmo noético complexo, formado de idéias de maior e menor extensão;
- 2) a necessidade de reformar o modo ingênuo de compreender a teoria das idéias em uma mais geral teoria dos princípios;

<sup>(52)</sup> F. TRABATTONI, *Platone*, Roma, Carocci Editore, 1998.

<sup>(53)</sup> Florença, La Nuova Italia Editrice, 1994.

<sup>(54)</sup> *Oralità e scrittura in Platone*, Seminario di Storia della Filosofia Antica, Università degli Studi di Milano, 1998/1999 (*Oralidade e escrita em Platão*. Trad. de Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, 216 p.)

<sup>(55)</sup> Cito alguns que são do meu conhecimento: *Platone, Aristotele e la "Metafisica classica". Osservazioni su un dibattito di attualità*, **Rivista di Storia della Filosofia**, 48 (1993), p. 663-692; *Platone, Rorty e la "violenza" della metafisica*, **Pratica Filosofica**, 10 (1996), p. 175-197; *Platone e la comunicazione*, **Kairia Syggelasai**, vol. VII, Associazione Italiana di Cultura Classica, Delegazione della Brianza, Monza 1997, pp. 7-25; *Il Platone di Charles Kahn*, **Elenchos**, 20 (1999), p. 131-143.

<sup>(56)</sup> Cf. *Platone*, op. cit., p. 329-344.

3) a introdução, junto com a unidade-limite, da multiplicidade ilimitada, entendida como uma espécie de matéria que, misturada com a unidade-limite, dá origem às coisas;

4) uma concepção da realidade como série graduada de planos, procedendo do que é menos perfeito para o que é mais perfeito;

5) a tendência, que se acentua no último período da vida de Platão, a utilizar a matemática, seja como instrumento pedagógico para levar a alma ao conhecimento intelectual seja como método para descrever a presença da razão e da ordem em todos os níveis da realidade;

6) o valor axiológico da matemática, particularmente a identificação do bem com a unidade e o limite.

Entretanto, na perspectiva assumida pelo autor, “todos esses temas devem ser entendidos como o prosseguimento de um trabalho já iniciado, e não como uma incompreensível e repentina mudança teórica”<sup>57</sup>. Mesmo reconhecendo a existência da tradição indireta e os temas comuns com a tradição dos diálogos, no que se refere ao conteúdo das doutrinas não-escritas, Trabattoni afirma que há um elemento da interpretação de Tübingen-Milão que não parece encontrar nenhum rastro nos diálogos e que está em nítido contraste com eles. Trata-se do modo como se interpreta o segundo princípio, isto é, como causa metafísica do mal situável abaixo do ser. Esse dualismo parece ser o mais forte obstáculo à aceitação do novo paradigma hermenêutico.

Segundo Trabattoni, a interpretação da Escola de Tübingen-Milão deve ser recusada por força de seus pressupostos inaceitáveis. Em primeiro lugar, ela confirmaria a interpretação tradicional segundo a qual o pensamento platônico é caracterizado pela efetiva presença de um saber metafísico objetivo, o que não corresponderia à verdade. Depois da crítica à teoria das idéias no *Parmênides*, o interesse de Platão nos diálogos dialéticos caminhou na linha da superação da

---

<sup>57</sup>) Cf. *Ibid.*, p. 339.

absoluta separação entre os dois mundos, objetivo este que perseguido por meio de uma doutrina dos princípios na qual os objetos metafísicos são reduzidos, em última análise, a um só, isto é, o uno-bem, inacessível ao conhecimento humano, do qual depende toda a realidade e todo o conhecimento, e que é a única realidade metafísica a se encontrar “além do ser”. Platão persegue esse objetivo tanto nos diálogos dialéticos como no ensinamento oral, o que o teria levado a atenuar a transcendência das idéias, pelo acolhimento no cosmo noético do não-ser, do diferente e das relações, de modo que as realidades ideais não seriam mais entendidas como objetos acessíveis à intuição intelectual. A falha dos tubingenses, no entender de Trabattoni, consistiria em não ver esse movimento do pensamento platônico, e em considerar a doutrina dos princípios como uma espécie de terceira navegação, isto é, como a conquista de um grau ulterior de conhecimento metafísico. Esta concepção seria errada porque a metafísica de Platão não seria uma metafísica positiva, mas “uma espécie de teologia negativa, na qual o saber metafísico se reduz à admissão de que é necessário pôr um princípio transcendente”<sup>58</sup>.

Em segundo lugar, a posição dos tubingenses levaria a interpretar a filosofia platônica como simples continuação da pesquisa presocrática, tal como o fez Aristóteles. É claro que a aitiologia pré-socrática teve influência sobre a filosofia platônica, mas o que separa radicalmente Platão dos pré-socráticos é a consciência de que a ciência de realidades intelectuais, como a beleza ou a justiça, não pode ser comunicada como as outras ciências das outras realidades. Daí a necessidade de recorrer aos *logoi*, isto é, à verdade discursiva e, portanto, a necessidade absoluta da persuasão. De onde se segue que toda a obra escrita de Platão deva ser interpretada como uma gigantesca construção *retórica* em vista da *persuasão* da necessidade da dimensão metafísica. Para os discípulos imediatos de Platão tinha sentido o seu ensinamento oral como reforço dessa intenção persuasiva. Para nós só nos restam os diálogos, nos quais Platão pretendeu manifestar o que

---

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, p. 341.

entendia ser comunicável de forma universal. Os diálogos são o máximo *esforço persuasivo* possível, considerando os limites da escritura, para suscitar no leitor a convicção de que “uma verdade metafísica deve existir, independentemente do modo específico e, por isso, refutável, no qual essa verdade é expressa e organizada numa doutrina”<sup>59</sup>.

Seria correto privilegiar o ensinamento oral de Platão e, nesse sentido, a Escola de Tübingen-Milão teria o mérito de difundir uma imagem mais verdadeira da filosofia de Platão. Entretanto, seria preciso dar-se conta do verdadeiro motivo pelo qual Platão preferia a comunicação oral. O motivo não é de natureza histórica e contingente, ou seja, a desconfiança de Platão para com a difusão indiscriminada das suas doutrinas. A desconfiança relativamente ao escrito procederia da consciência que Platão tinha da dificuldade de qualquer doutrina ser verdadeiramente persuasiva. Afirma Trabattoni: “O elemento decisivo a compreender é que para Platão a possibilidade da refutação é essencial para uma verdade filosófica, porque a verdade não tem lugar nos textos, ou nas doutrinas, mas só na alma de quem está persuadido dela”<sup>60</sup>.

## CONCLUSÃO

Para concluir, quero afirmar que, rigorosamente falando, esse debate ainda não ocorreu entre nós aqui no Brasil. A recente tradução do opúsculo de Franco Trabattoni sobre *Oralidade e escrita em Platão* é um sinal promissor no nosso cenário acadêmico que até o momento parece ter dado a esta questão o desprezo que caracteriza a ignorância.

Sobre a minha interpretação da posição teórica de Trabattoni, remeto a um artigo intitulado “Retórica é/e filosofia. Leituras do *Fedro*”, e a uma resenha sobre a tradução do seu livro, que publiquei recentemente

---

<sup>(59)</sup> Cf. *Ibid.*, p. 343.

<sup>(60)</sup> Cf. *Ibid.*, p. 344.

na Revista *Hypnos*<sup>61</sup>, nos quais ensaio algumas reflexões críticas a respeito. Sobre a importância do atual debate, e sobre o atraso em que nossa comunidade acadêmica se encontra com relação a ele, concluo citando um pequeno trecho da resenha de Henrique de Lima Vaz ao livro de Giovanni Reale, publicada há mais de 10 anos na Revista *Síntese*: “O livro de Reale é um passo importante e, talvez, definitivo, no sentido da recuperação das ‘doutrinas não-escritas’ e da sua articulação às linhas fundamentais do pensamento de Platão tal como pode ser reconstituído a partir do texto dos *Diálogos*. Mas seria ingênuo supor que a tarefa hermenêutica em torno do texto de Platão tenha enfim resolvido seus grandes problemas. A bibliografia platônica é um campo sem fim justamente porque o texto de Platão, e tudo o que nos foi legado em seu nome, formam um tesouro inesgotável. Desse tesouro Reale nos oferece agora uma soma rara de riquezas. Mas muitas ficam por descobrir”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. PERINE, M. “Retórica é/e filosofia. Leituras do *Fedro*”, *Revista Hypnos* (São Paulo), ano 8, n. 11, 2º sem. 2003, p. 34-49, e, “Platão e a concepção dúctil do saber filosófico”, *Id.*, p. 121-125.

<sup>62</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. de. “Um novo Platão?” *Revista Síntese* (Belo Horizonte), v. XVII, n. 50, jul./set. 1990, p. 101-113, aqui p. 113.

# A NOÇÃO DE MUNDO-DA-VIDA E A SUBJETIVIDADE

René Armand DENTZ<sup>1</sup>

## RESUMO

A mente tradicionalmente dualista, cunhada no ocidente, concebia, de um lado, a subjetividade e, de outro, o mundo como coisa pronta e acabada. A relação entre os dois pólos consistia tão apenas no trabalho da subjetividade humana em por ordem nesta objetividade ou, quando muito, em compreender suas leis objetivas, com o fim de manipulá-las.

**Palavras-chave:** Mundo-da-vida, Cogito, Historicidade, Intencionalidade, Consciência.

## INTRODUÇÃO

O conceito de *mundo-da-vida*, introduzido na reflexão filosófica por Husserl, orientou um novo tipo de compreensão, tanto em referência ao mundo e à subjetividade, como, sobretudo em referência à relação estabelecida entre os dois pólos.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Ética pela PUC-Campinas. Bolsista da CAPES.

A primeira compreensão, inclusa na noção de *mundo-da-vida*, é a de que *mundo* não é algo pronto; é, antes de mais nada, uma *estrutura* (estrutura significativa), e pode-se falar de mundo, somente enquanto estruturado como *este mundo*. Portanto, a noção de *mundo-da-vida* indica que o mundo pode ser compreendido como tal somente enquanto vivido, somente enquanto significativo. Estamos longe, portanto, de uma ontologia objetivista ou idealista da natureza, que descreve o mundo pela pura objetivação ou pela radical distância abstrativa.

Tal como vivido pelo homem, o *mundo* passa a ser entendido como o *espaço das relações inter-humanas*, o espaço efetivo, porque *afetivo*, no qual e pelo qual o homem *acontece* e o mundo *toma forma*. Trata-se do espaço de desdobramento das possibilidades humanas – este *aqui e agora* –, no qual o homem habita e com o qual trabalha, desdobrando-se em um *tecido-temporal*.

Não se trata mais de um mundo *em abstrato*, como já o dissemos, mas de um *lugar*, cuja noção faz do homem um ser profundamente *situado*, engajado. O fragmento de texto abaixo nos diz desta “estrutura de mundo”:

É no âmbito deste mundo de fatos e circunstâncias que nos movem que, ao deixarmos de lado nossos interesses profissionais e/ou científicos, nos deparamos com o mundo espaço-temporal das coisas tais como as experimentamos na vida pré e extracientíficas: deparamo-nos com pedras, animais, plantas, homens e formações humanas.

Mas isto é percebido numa coerência, dentro de um meio onde o saber sobre estas coisas no-las torna acessíveis num mundo relativo e subjetivo. Por exemplo, num outro meio (hindu, chinês, europeu), a maneira de aceder a este mundo é diferente da nossa, entretanto, apesar dessa relatividade, onde aparecem concepções diferentes no que respeita à forma do espaço, ao movimento, às qualidades sensíveis etc., é possível chegar a um acordo que torna identificáveis para aqueles e para nós, os objetivos do mundo da vida

comuns a todos. Constatamos a existência geral de uma estrutura do mundo da vida que possibilita essas diferentes visadas (culturais) e essas diferentes constituições.

Diferentes sentidos se tornam patentes e a possibilidade de testemunharmos esses diferentes sentidos, sem agora estabelecermos um compromisso subjetivo-relativo, aparece (Por subjetivo-relativo entenda-se a referência a um âmbito cultural que é o nosso, a uma subjetividade histórica ou a um consenso de grupo, a valores, a instituições).

(DICHTCEEKENIAN, Maria Fernanda, 1984. p.32).

Esta instituição básica de Husserl (mundo-da-vida) vai transtornar toda a postura vigente, tanto na filosofia, como na área científica, com respeito aos seus campos nocionais, em torno do que se compreendia como *mundo*. A Fenomenologia vai mostrar que é a partir deste mundo vivido e estruturado na e pelas vivências que o mundo do físico, do químico, do psicólogo, do sociólogo, do historiador – o dito “mundo científico” – receberá sua significação, e não o contrário, como normalmente se compreendia.

O mundo, aqui entendido como estrutura de situação do homem, toma, sobretudo com Maurice Merleau-Ponty, a característica de espaço, e espaço enquanto “de afeição”. O mundo é compreendido, então, como sendo o espaço, enquanto visão e experiência, formando um sistema de relações entre o homem e suas longitudes e vizinhanças, como foco de seus interesses. O mundo é, portanto, neste sentido de espaço, uma estrutura de relações, que compreende: o espaço, como experiência; a paisagem, como a superfície limitadora do espaço (diríamos também: “o horizonte da experiência”); e, por fim, o *lugar*, como *centro*, de onde partem todas as significações do espaço e da paisagem. O espaço, e, assim, o mundo, não é somente percebido sensorialmente ou representacionalmente; ele é *vivido*. Ele é o espaço privilegiado pelas estruturas de significações e relações vivenciais, que lhe dão, justamente, sua unidade, pela qual o designamos como “horizonte do mundo”. Tal unidade do mundo, como “horizonte”, pode ser constatada na explicitação desta passagem da autora citada:

Se falamos, em primeiro lugar, de um plano onde a mundaneidade do mundo é assumida sem questionamento e onde essa mundaneidade se expressa em compromissos e atividades diferentes que expressam nossa aderência ao mundo, agora se estabelece um outro plano de referência. Ele aparece múltiplo em diferentes modos de cultura e único enquanto possibilidade de aceder como mundo através deles.

Qual o suporte desta reversibilidade? O que viabiliza falar de uma estrutura que permanece como unificadora dos diferentes mundos da vida?

Apercebemo-nos de que o mundo e os objetos não são simplesmente dados, e que a consciência que temos dos objetos é diferente da consciência que temos do mundo. Por outro lado, ter consciência do mundo é viver na certeza do mundo e de si mesmo enquanto se vive no mundo. E esta certeza é dada cada vez que as coisas nos são dadas.

Mas como nos são dadas? – De determinada maneira enquanto valem para nós, mas só temos consciência delas num horizonte de mundo, ao mesmo tempo que é uma consciência particular de objeto que torna atual este horizonte. O mundo, então, não é como um objeto, mas aparece como uma unidade sem a qual a pluralidade dos objetos se esvazia de sentido. Toda a pluralidade e singularidade pressupõem o horizonte do mundo. (Ibidem; **data** p.33).

Esta noção husserliana de “mundo da vida” vai sugerir aos filósofos que desdobraram o pensar fenomenológico a construção da noção de *historicidade*<sup>2</sup> da subjetividade (do *Cogito*) e do mundo. No

---

<sup>(2)</sup> A noção de *historicidade* já é proposta no íntimo da noção de *intencionalidade da consciência*. Esta noção possibilitará o deslocamento da compreensão de subjetividade, de intersubjetividade, e de temporalidade, justamente os três componentes fundamentais da *historicidade*.

íntimo desta noção, o ser do homem, se ainda puder ser compreendido como subjetividade reflexiva, só poderá sê-lo se o modo de refletir for *radical*. Isto é, se o sujeito não puder ser compreendido mais como interioridade absoluta e pensante (como ser *em si* perfeitamente explicitado e determinado, um sujeito constituído de uma vez por todas e que pode, a partir de si mesmo, pensar e constituir assim o mundo).

Por outro lado, o mundo também terá que ser tematizado por outra ótica. O mundo não pode ser entendido como absolutamente determinado, tomado como realidade *em si*. O mundo não é totalmente fechado, acabado, “não é nunca completamente constituído” (Merleau-Ponty). Para Merleau-Ponty, “À unidade aberta do mundo deve corresponder a unidade aberta e indefinida da minha subjetividade” (Fenomenologia da Percepção). Teríamos, nisto, a articulação possível do que se entende por *historicidade* do *Eu* (da subjetividade).

Mas, tanto o projeto husserliano como os demais fenomenólogos, recaem sempre na busca de instaurar esta subjetividade como *reflexionante*, para lá e aquém da subjetividade reflexiva do racionalismo tradicional, o qual compreendia a reflexão solitária do *Eu* iniciando em si mesma e a si mesma voltando, para se auto-afirmar. Merleau-Ponty vai insistir na “espessura temporal” do *Cogito*, num *Cogito* constituído-constituente no *movimento de temporalização*. Faz-se, portanto, aqui apelo à noção de *historicidade* deste *Cogito*, justamente por se tratar de um *Cogito em aberto* (*no tempo*, ou *temporalizando-se*). *Cogito* que só é possível porque é tecido e retecido no *movimento de abertura ao mundo*.

A “espessura temporal” do sujeito do *Cogito* é, para Merleau-Ponty, o sujeito como contingência (o que vale dizer que o mundo também é contingente). Nem mundo nem sujeito são necessários. Tanto a experiência de um mundo como a experiência de um *Eu* (não mais no sentido de uma subjetividade absoluta) são indivisivelmente

desfeitas e refeitas pelo curso do tempo. E isto só é possível se houver uma antecedência radical de um pensar em relação ao pensar explícito (o sujeito só é pensante porque é falante e é falante porque é *encarnada*). A *historicidade* vai radicar-se, portanto, naquilo que Merleau-Ponty denomina *Cogito tácito*.

Para além do *Cogito* falado, do que é convertido em anunciado e em verdade de essência, há um *Cogito* tácito, uma prova de mim para mim mesmo. Mas esta subjetividade indeclinável só tem sobre si e sobre o mundo uma tomada escorregadia. Ela não constitui o mundo, ela o advinha em torno de si como um campo que não se tenha representado; ela não constitui a palavra, ela fala, assim como se canta porque se está alegre; não constitui o sentido da palavra, ele jorra para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele se encontra na interseção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez “adquirido”, tão preciso e tão pouco definível como um sentido de um gesto. O *Cogito* tácito, a presença de si em si mesmo, e que é a própria existência, é anterior a qualquer filosofia, mas só se conhece em situações-limites em que se encontra ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou na do olhar do outro em mim.

(MERLEAU-PONTY, Maurice., 1999, p.407)

O sujeito do *Cogito* tácito é a temporalidade, temporalizando-se, mergulhando na tradição de uma cultura, nas sedimentações sentidas e percebidas (especialização do corpo-próprio); nas sedimentações intersubjetivas. Portanto, no movimento relacional básico (radical), cujas sínteses, porque temporais, são inacabadas e se dão sempre num horizonte de possibilidades. A isto se chama *historicidade*.

A noção de *historicidade* já é proposta no íntimo da noção de *intencionalidade da consciência*. Esta noção possibilitará o deslocamento da compreensão de subjetividade, de intersubjetividade, e de

temporalidade, justamente os três componentes fundamentais da *historicidade*.

## CONCLUSÃO

A reflexão anterior pretendeu tão apenas possibilitar a fixação de alguns ângulos do conceito de “mundo”, dentro da ótica que este termo vai ter durante todo este nosso estudo. Assim, nossa ótica deste conceito deve incluir as seguintes compreensões:

- Que conceito de “mundo” indica:

- a) tanto *o lugar onde* estamos;

- b) como indica *o modo como* estamos.

- Que o ser humano está sempre previamente em um mundo no qual foi lançado sem pedir.

O “ser-aí” é este ser-lançado.

Daí a conclusão de que, quando se fala de mundo, sempre se trata do “meu mundo”.

- E que é a partir deste mundo que cada um se institui (que cada um pode vir-a-ser).

Ele, o mundo, não poderia ser mundo sem mim, tanto quanto eu nada poderia ser ele.

- Fala-se de “mundo” não como a soma das coisas, mas como uma estrutura básica, de fundo (fundamental).

Falamos de “mundo dos esportes” (uma esfera comum de atividades e interesses); “mundo de Einstein” (o tempo e a sociedade que afetam e foram afetadas por uma personalidade); “mundo do artista”, “mundo do religioso”, “mundo do político”, ou quando falamos de duas pessoas como “mundos à parte” (o universo mental, a perspectiva

através da qual um meio ambiente físico, geográfico e histórico torna-se muito próprio).

- Quando se fala que o conceito de mundo indica o *modo como* estamos, isto indica uma característica pragmática do mundo. Ou seja, este conceito estabelece que as coisas, os objetos, são *materiais*, para *uso*; que estão à *mão* para o nosso *manejo* (quando se diz *manejo*, se está dizendo *do modo como* usamos as coisas, da *maneira particular de uso*).

Estamos, portanto, sempre no mundo e em um mundo, pela maneira como lidamos, como utilizamos os objetos, o espaço e o tempo.

O conceito de mundo compreende sempre os objetos como entes disponíveis, como artefatos, como algo que tem presença. Os entes são *utensílios*. Os entes são abordados como utensílios e pelo *modo como* eu os abordo, instaurou um sistema de reenvio que determina o meio da existência cotidiana como domínio fundamental da *significação*.

- Não *estou em* um mundo, eu *sou-no-mundo*. Isto que dizer que não há separação entre sujeito e objeto. O mundo e o “si-mesmo” são dois componentes inseparáveis.
- Os modos como organizamos as coisas, ordenamos as coisas, interpretamos as coisas, utilizamos as coisas, por meio de uma ligação de familiaridade, de hábito, de proximidade, de habitação, é o modo como estas mesmas coisas ordenam e determinam os projetos de minha subjetividade, de mim como sujeito, o meu ser, enfim.

## BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_ . **Phenomenologie de la perception**. 2e. ed. /rev. et cor. Paris: Gallimard, c1945.

\_\_\_\_\_ **Resumes de cours: college de France 1952-1960**. 3rd. ed. /rev. [Paris]: Gallimard, 1968

\_\_\_\_\_ . **Existence et dialectique**. Paris: Presses Universitaires de France, c1971.

DICHTCEEKENIAN, Maria Fernanda. **Temas fundamentais de fenomenologia**. São Paulo: Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo / Ed. Moraes, 1984.

# A GENEALOGIA DE FOUCAULT E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CRÍTICA DA SOCIEDADE E PARA AS POLÍTICAS DE ATENÇÃO À SAÚDE MENTAL

Sabrina Helena FERIGATO<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo abordar questões sobre os paradigmas da loucura conceituada por Michel Foucault, buscando, a partir de pesquisa bibliográfica, colocar em relevo sinteticamente o caminho percorrido pelo louco ao longo da história e as denúncias realizadas pelo autor ao traçar este caminho, incluindo a crítica à sociedade realizada por Foucault. Posteriormente, buscaremos relacionar sua forma de entender os modelos de “assistência” da Psiquiatria clássica com alguns conceitos tradicionais da sua genealogia, para enfim apontarmos aspectos de sua influência na Reforma Psiquiátrica e nos modelos vigentes de atenção à saúde mental.

**Palavras-chave:** Loucura, Genealogia foucaultiana, sociedade contemporânea e Saúde Mental.

---

<sup>(1)</sup> Mestranda em Filosofia Social (PUC-Campinas) e aprimoranda em Saúde Mental (FCM/UNICAMP) – 2004.

## INTRODUÇÃO

Sabemos, que grande parte dos conceitos teóricos apresentados na Filosofia de Michel Foucault são construídos baseados na observação e estudo de pequenos grupos, instituições ou populações excluídas da macro-sociedade, nas quais, a formação de racionalidades aponta principalmente na direção das relações de dominação, que de alguma forma impossibilitam a adoção de um modelo social democrático, humano e transparente. Entre esta porção excluída da coletividade podemos encontrar a grande “massa” dos criminosos, imorais, miseráveis, desempregados, loucos etc, e para este estudo, estes últimos serão nosso principal foco de atenção.

Entretanto, para contextualizar o estudo da condição do louco ao longo da história na visão foucaultiana, faz-se necessário resgatar aspectos de sua filosofia e de sua crítica aos paradigmas da sociedade contemporânea. Além disso, a partir da historização da loucura e do estudo da teoria de Foucault, encontraremos facilitadores para a correlação entre seus pensamentos e sua contribuição para a construção das políticas vigentes de atenção à Saúde Mental.

### O PERCURSO DA LOUCURA AO LONGO DA HISTÓRIA CLÁSSICA

Em *História da loucura* Foucault resgata o percurso do conceito de loucura ao longo da história clássica; seu contexto, seus paradigmas e contradições.

Sinteticamente, podemos dizer que os séculos XV e XVI foram marcados pela inquietude sobre a loucura no mundo, simbolizada principalmente pela Nau dos loucos, onde os “desatinados” eram levados, quando expulsos de suas cidades, vivendo de forma errante pelos mares da Europa, quando não jogados ao mar.

Posteriormente, a vida social é marcada pela afirmativa cartesiana “penso, logo existo” inaugurando a supremacia da racionalidade como valor central da constituição do ser humano; o que faz rapidamente com que, a principal função do louco neste período passe a ser a ameaça da verdade da razão, que por sua vez, se coloca de forma dicotômica frente a desrazão intrínseca à figura do louco.

Paralelamente, o contexto histórico Europeu neste momento, é marcado pela pobreza, desemprego e desorganização pública, sendo então necessária à criação de um mecanismo de controle social, para afastar da macro-sociedade tudo aquilo que ameaçasse a ordem e o poder dos estados europeus. Esta ameaça é localizada na figura de todos aqueles que não estavam enquadrados ou subvertiam a moral pré-determinada social e juridicamente. Estas pessoas são então interditas, exiladas do convívio social – inaugura-se o período das grandes internações, no qual pobres, vagabundos, prostitutas, criminosos, desempregados, loucos etc, sem distinção, são internados nos grandes hospitais gerais ou casas de internação, onde são cometidas verdadeiras atrocidades contra os direitos fundamentais do homem, longe de quaisquer perspectivas de tratamento pensadas como minimamente saudáveis.

“A partir da era clássica, e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela sociedade do trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas de inutilidade social” (FOUCAULT, 2000, p.73).

Seguindo o período das grandes internações, a próxima etapa da experiência dos excluídos também será determinada por questões econômicas: o poder europeu passa a vislumbrar nas casas de internamento lucratividade e aumento de produção gratuita de trabalho, introduzindo atividades obrigatórias aos internos sob o pretexto da ética da existência humana em torno das atividades laborais. “Não se trata mais de prender os sem trabalho, mas de dar trabalho aos que

foram presos, fazendo-os servir com isso à prosperidade de todos” (FOUCAULT, 2004, p.67). As casas de internamento assumem sua característica moralizante, sob a forma daquilo que Foucault denomina “mundo correccional”.

É importante ressaltar, que as atividades obrigatórias introduzidas nestes locais – regulamentadas legalmente – eram na maioria das vezes atividades penosas, com ritmos e exigências muito além da capacidade física, psíquica e moral dos seres humanos, e quando não cumpridas, de acordo com a disciplina institucional, o indivíduo que se recusasse a fazê-lo seria castigado com severas punições e restrições, sem a menor possibilidade e reivindicação.

Com o nascimento da psicopatologia e o “desenvolvimento” da psiquiatria, o louco assume o status de doente, doença esta definida pelo caráter “anormal” do louco, de acordo com a lógica da racionalidade pré-estabelecida; no entanto, esse caráter é guiado por um padrão de normalidade nunca definido.

A partir desta premissa - de que o louco é um subversor da ordem social não por que o deseja, mas sim por que está doente – ele é então, libertado das casas de correção e lançado aos hospícios, onde milhares de pessoas morreram do ponto de vista civil ao longo dos últimos séculos. Ou seja, o louco é excluído do mundo dos próprios excluídos.

Nos hospícios, o isolamento, a coação moral, práticas religiosas obrigatórias, o trabalho forçado, as punições e torturas desumanas assumem caráter terapêutico refletidas no denominado tratamento moral preconizado por Pinel, que foi o principal modelo da prática psiquiátrica no período clássico. “É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos, e lá eles os deixarão, não sem antes se vangloriarem de tê-los libertado”. (FOUCAULT, 2004, p.48).

O médico assume a posição da razão, e a desrazão e o desatino cabem ao paciente (é interessante observar que a própria palavra tem em si embutida a característica de passividade). Trata-se

por tanto de um modelo médico baseado na pretensão de cura, eliminação dos sintomas, normatização social, controle ideológico e legitimação da ordem instituída, através da coação moral e do isolamento social. Nestes locais são praticadas as aplicações indiscriminadas de eletrochoques, lobotomias, e as mais diversas formas invasivas e agressivas de “tratamento”.

Estas formas de tratar com caráter asilar, encontradas desde o período das grandes internações, evidenciam claramente o formato das instituições totais conceituadas por Goffman (1974), caracterizadas basicamente pela relação de dominação entre equipe dirigente e internos, regime altamente disciplinar e punitivo, massificação e universalização da forma de atendimento com conseqüente “mortificação do eu” dos internos, uma vez que são suprimidas quaisquer formas de subjetivação ou singularidade, conceitos estes, muito próximos do totalitarismo teorizado por Hanna Arendt.

É importante sinalizar que este tipo desumano de “tratamento” foi reproduzido durante décadas na Europa e exportadas para as nações-colônia (inclusive o Brasil); em muitas delas esse regime totalitário é mantido até os dias de hoje, sendo um potente equipamento de destruição das potencialidades especificamente humanas.

Na realização deste estudo profundo realizado por Foucault a respeito da loucura, podemos identificar uma série de denúncias realizadas por ele ao longo de sua obra; como a dicotomia presente entre razão e desrazão, entre normalidade e anormalidade, a presença da culpabilidade em torno da figura do louco, os complicadores da relação médico-doente, os abusos intrínsecos nas relações de poder nas instituições e os interesses econômicos e políticos que fundamentam estas práticas.

Para entendermos melhor o trajeto do pensamento de Foucault em relação aos paradoxos da loucura, suas críticas e contribuições, consideramos fundamental a tentativa de aprofundamento em sua Filosofia.

## A FILOSOFIA DE FOUCAULT E SUA CRÍTICA AOS PARADIGMAS DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Quando Foucault (2004) descreve as formas de relações humanas incorporadas nos grandes manicômios, ou seja, um tipo de relação afetiva com um contexto institucional que implicava um sistema de coações, hierarquias, tarefas e obrigações, que não deixavam espaço para a experimentação; ele não pretendia com isso, limitar suas críticas a esse modelo organizacional específico, ao contrário, ao longo de seus escritos, Foucault utiliza metaforicamente sua crítica a instituições fechadas e isoladas, na verdade, sendo estas, modelos empíricos de reprodução das relações estabelecidas na macro sociedade, onde as formas de relações afetivas descritas a cima se reproduzem cotidianamente. Para ele, estas formas de sociabilidade e de relacionamento as quais testemunhamos, “se deve principalmente a nos encontrar presos a um imaginário que determina nossa forma interagir afetivamente, seja no amor ou na amizade... condicionando nossa maneira de pensar, amar, e nos relacionar” (ORTEGA, 2000, p.11).

Conforme descreve ORTEGA (2000), os escritos de Foucault mostram-nos que a forma em que organizamos nossa sociedade, garante que as relações possíveis e permitidas entre os seres humanos sejam extremamente reduzidas e simplificadas, já que, esta redução e simplificação das relações humanas diminuem também a complexidade de administração com conseqüente facilitação de seu controle. Isto gera automaticamente, uma sociedade normativa, massificada, sem possibilidades de liberdade e criatividade.

Para Foucault, uma das estratégias utilizadas para a facilitação do controle da sociedade consiste nos discursos universalistas, que consistem em discursos que tem em si embutidos interesses particulares (nacionais, étnicos, políticos, econômicos...), revelando um forte potencial marginalizante. Podemos citar como exemplo da prática universalista a estratégia discursiva contida na proclamação “o trabalho dignifica o homem”, que conduz a negar o *status* da dignidade a todos aqueles homens que não são, por motivos diversos, pertencentes

ao mundo do trabalho capitalista tradicional. As vantagens políticas de artimanhas como estas se manifestam nas diversas formas de exclusão do outro: a xenofobia, o anti-semitismo, a construção de casas de isolamento etc.

A formulação destes conceitos exprime o caráter antinormativo de seu pensamento, baseado no seu “apelo retórico” não argumentativo que renuncia a qualquer pretensão de prescritividade e de universalidade, para possibilitar a experimentação e a criação de novas formas de existência, garantindo assim, o surgimento de um *programa vazio*, termo foucaultiano que sugere, nas palavras de Ortega (2000), a existência humana como uma cavidade que pudesse ser preenchida por cada indivíduo segundo suas necessidades.

Quando Foucault incita a criação de novas formas de existência, são abertas possibilidades para a experimentação de novos tipos de relações sociais, denominadas por ele como *relações agonísticas*, que nada mais são que “relações livres, que apontam para o desafio e para a incitação recíproca e não para a submissão ao outro” (ORTEGA, 2000, p.89). Esta proposição não permitiria, por exemplo, que as relações de poder se transformem em estados de dominação. Há aqui, um apelo pela criação de novas formas de vida, que mantenha minimamente o *direito relacional* entre os seres humanos nos espaços públicos, sem exclusões, possibilitando novas formas de subjetivação.

Para o autor, o processo de subjetivação dos seres humanos se constrói no mundo compartilhado com os outros (na coletividade), onde se localiza a esfera dos assuntos humanos, o mundo compartilhado é o espaço que deve ser mantido e que é suprimido nas relações institucionalizantes, que anulam a singularidade, a pluralidade e a liberdade. Sendo assim, a auto constituição do sujeito<sup>2</sup>, essencialmente uma constituição ética.

---

<sup>(2)</sup> Em sua teorização a respeito da subjetivação, Foucault introduz o conceito de *sujeito forma*, ou seja, um sujeito apontado para o processo de sua constituição, sujeito como atividade, em devir, que visa sua multiformidade histórica.

Para esta constituição Foucault, sugere uma forma de política que contemple a superação da tensão existente entre indivíduo e sociedade mediante a criação de um espaço intersticial (subjetivação coletiva) passível de considerar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos e de sublinhar sua interação. A partir desta interação, podemos pensar num “regime de tolerância, a coexistência de diferentes culturas e onde, nem todos os seres humanos são considerados irmãos – ao invés de um regime universalista, que afirme a fraternidade e a igualdade de todos” (ORTEGA, 2000, p.65) quando sabemos que ela não existe.

Podemos perceber que a genealogia foucaultiana, de acordo com Ortega (2000), é centrada basicamente na desconstrução da subjetividade e da tradição política ocidental na procura de novas formas de subjetividade e de ação, que questionem os paradigmas da contemporaneidade, visando desenvolver estratégias de resistência ante as modernas práticas subjetivantes disciplinares, normativas, universalizantes e de supremacia do biopoder. Ou seja, sua filosofia se apresenta como uma alternativa à despolíticação e ao esvaziamento do espaço público.

Assim, podemos dizer que Foucault tenta mostrar, a partir da historicidade dos fenômenos que “o que aparece como necessário é historicamente contingente, criando assim, possibilidades de questionar o *status quo*” (ORTEGA, 2000, p.24). Esta posição permite, ao menos, a problematização das perspectivas habituais.

## **FOUCAULT E SUAS CONTRIBUIÇÕES ÀS POLÍTICAS DE ATENÇÃO À SAÚDE MENTAL**

Na elaboração destes conceitos e na apresentação da historicidade da loucura, podemos verificar que Foucault aponta uma série de questões fundantes da lógica manicomial.

As reflexões filosóficas em torno de suas teorias, podem fundamentar grande parte das práticas assistenciais que buscam se firmar como possíveis para o tratamento do louco na atualidade, e por isso, os conceitos foucaultianos servirão como referencial teórico para discussões das políticas vigentes de atenção à saúde mental, influenciando grandes precursores da Reforma Psiquiátrica e da luta anti manicomial, movimentos que se destacam dentro da Reforma Sanitária brasileira dos últimos anos.

A Reforma Psiquiátrica no Brasil caracteriza-se, de acordo com ONOKO (2003) pela reformulação crítica e prática do paradigma tradicional asilar de atenção à Saúde Mental, incluindo a revisão de saberes já constituídos, tentando provocar mudanças no âmbito sócio-cultural e oferecer à loucura uma outra resposta social, pautada na reconstrução de uma nova teia de relações sociais para estas pessoas, promovendo uma atenção baseada na processualidade da vida.

Para isso, torna-se fundamental a extinção gradual dos manicômios e hospitais psiquiátricos, mediante a criação e implementação de equipamentos substitutivos ao modelo asilar e às formas desumanas de cuidar, como os CAPS (Centro de Atenção Psicossocial), Moradias, Centros de convivência etc, localizados nos espaços de uso público, nos quais, a pessoa realiza seu tratamento singular, individualizado, durante o dia, e ao anoitecer, retorna a seu ambiente familiar, garantindo o direito de ir e vir do usuário aos serviços e aos espaços sociais, a liberdade dos muros de isolamento e a ampliação das possibilidades do exercício de sua cidadania.

Nos CAPS, as internações, que não recebem mais esta nomeação e passam a ser denominadas "leito noite" ou "leito crise" são reduzidas numericamente, em um tempo mínimo necessário de permanência, somente para casos de legítima necessidade<sup>3</sup>, sendo

<sup>(3)</sup> A necessidade do uso do leito é decidida a partir de discussões realizadas pela equipe interdisciplinar de saúde, levando em consideração as expectativas do usuário, da família e a avaliação de riscos aos quais o sujeito está exposto.

que, tanto o tratamento quanto às manutenções em leito dificilmente são compulsórias.

Quando pensamos nestes equipamentos substitutivos, é importante salientar que não buscamos a reprodução de mini-hospícios ou de práticas manicomiais, que como sabemos, vão além dos muros institucionais e do isolamento social, estas práticas estão muitas vezes presentes no tipo de tratamento proposto, nas relações cotidianas entre profissionais de saúde e usuários e no próprio entendimento de saúde-doença segundo o qual nos pautamos.

Assim, para que os equipamentos substitutivos sejam alternativos à lógica asilar, é fundamental discutir o modelo de assistência proposto e a atitude profissional desenvolvida nestes locais.

A assistência almejada por nós é aquela que ONOKO (2003) denomina *Clínica Ampliada*, que conforme a autora esclarece não nega as técnicas da clínica *strictus sensu* (Psicoterapia, Terapia Ocupacional, Medicina...), mas as incorpora em um conjunto mais amplo de ações, entrelaçando clínica e política, tratamento, organização institucional, gestão e subjetividade. Os cuidados buscam a produção de novos valores de saúde e cidadania. Este cuidado não é reproduzido em série, normativo; ao contrário a cada usuário é oferecido e construído juntamente a ele um projeto terapêutico individualizado, conforme suas necessidades – Esta idéia me parece bastante próxima do conceito de “programa vazio” introduzido por Foucault.

Ao descrevermos o projeto de uma clínica da cidadania, que acontece no território, a partir da desinstitucionalização dos sujeitos e fundamentalmente baseada na teia de relações sociais destas pessoas com a coletividade, tornamos nítida a presença da genealogia Foucaultiana. Como vimos, Foucault valoriza a inserção política nos espaços públicos, uma vez que para ele, o processo de constituição e subjetivação do indivíduo se dá no mundo compartilhado.

No entanto, é importante salientar que as possibilidades criativas da loucura, não se esgotam na reivindicação pela igualdade de direitos com os cidadãos considerados “normóticos” (como direito a

trabalho, lazer, família...). Isso significaria a ampliação a círculos da loucura às formas de comunidade e relacionamentos que são hoje reduzidas aos "normóticos", partindo do princípio de que o modelo de vida vigente oferecido pela sociedade seria o ideal. A proposta de Foucault, não incita essa lógica, mas sim a oportunidade da invenção de novas formas de existência não institucionalizáveis. Talvez, atualmente, seja esse o maior desafio da Reforma Psiquiátrica e das políticas públicas em geral que visam combater às práticas de exclusão.

O tratamento que os equipamentos substitutivos apresenta, pode possibilitar a intensificação de relações livres que apontam para o desafio e para a incitação recíproca – relações agonísticas - e não para a submissão ao outro.

Assim, a partir do debate realizado de acordo com a teoria foucaultiana, ao profissional trabalhador destes serviços, é fundamental a aquisição de uma postura terapêutica que ultrapassa o saber do seu núcleo profissional e o manejo das melhores técnicas para aplica-lo, é preciso um investimento que trabalhe até o limite a necessidade da defesa da vida, neste caso, a postura terapêutica é, como aponta ONOKO (2003), necessariamente uma postura ético-política; uma postura que vislumbre a transformação daquilo que é dado como universal.

A criação de mecanismos de transformação como estes – a extinção dos manicômios e sua substituição por formas de atenção á saúde mental diferenciados - buscam atingir um ideal proposto por Foucault, da introdução de um regime de tolerância, que suporte a coexistência das diferenças, e como já citada anteriormente a possibilidade de superar a tensão existente entre indivíduo e sociedade, mediante a criação de um espaço intersticial passível de considerar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos, sublinhando sua interação.

Neste caso, a descrição do movimento da Reforma Psiquiátrica parece-me muito próximo da definição dada por Foucault à atividade filosófica:

o movimento pelo qual, não sem esforços e hesitações, não sem sonhos e ilusões, nos libertamos daquilo que passa por verdadeiro e procuramos outras regras do jogo... O deslocamento e a transformação das molduras do pensamento, a modificação dos valores estabelecidos e todo o trabalho que se faz para pensar de maneira diferente, para fazer outra coisa, para tornar-se o outro do que se é (FOUCAULT, 1994, p.110 apud ORTEGA, 2000, p.12).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, a partir do resgate teórico da genealogia de Foucault em torno da loucura e da crítica às formas de relações estabelecidas nas sociedades contemporâneas, normativas e universalizantes, pudemos encontrar conceitos e justificativas para a construção de novas políticas de atenção à saúde mental, baseadas numa ética relacional diferenciada. Este construto aponta para a passagem de um nível discursivo ao das práticas político-sociais, destacando a criação de novos mecanismos de transformação como uma alternativa às formas institucionalizantes e normativas de sociabilidade.

Sabemos que toda vontade de romper e inaugurar, produz medo, medo diante do inesperado, do novo e de desfechos imprevisíveis. Lançamos aqui, o desafio da superação deste medo, a partir da abertura do pensamento ao acontecimento e ao contingente, operando através da experimentação de novas formas de relações humanas, pautadas na capacidade criativa de inovação e transgressão dos limites impostos.

## BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. trad. José Teixeira C. Neto 7<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Graal. 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. trad. Raquel Ramallete. 16ª ed.. Petrópolis. 1997.

GOFFMAN, Ervin. **Manicômios, prisões e conventos**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.

JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas. Legitimidade, Democracia e Violência no debate Foucault-Habermas. **Revista de Ética Phrónesis**. v.4, p.55 – 82: Pós-graduandos em Filosofia PUC-Campinas, 2002.

KREMER-MARIETTI, Angèle. **Introdução ao Pensamento de Michel Foucault**. trad. de César Augusto Chaves Fernandes. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ONOKO, Rosana Campos. **A Gestão e o espaço de intervenção, análise e especificidades técnicas**. In: *Saúde Paidéia*. São Paulo: Hucitec. 2003.

ONOKO, Rosana; RODRIGUES, Ariana et.al. **O inter “esse” dos programas de aprimoramento**. COMUNICAÇÃO PESSOAL – curso de Aprimoramento em saúde Mental: Medicina Preventiva e So-cial / FCM / UNICAMP, 2003.

ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

# TECNOLOGIAS E ÉTICA

João Luiz CALEGARI<sup>1</sup>

## RESUMO

A reflexão tem como referencial a ética e a tecnologia diante dos desafios provocados pelos impactos tecnológicos, que trouxeram enormes mudanças no agir humano. Com isso, a técnica, com poderes ilimitados passa a ser objeto da ética, que por meio de novos imperativos Jonas nos alerta: "Age de tal maneira que os efeitos de tua ação não comprometam ou coloquem em risco a possibilidade de continuidade da vida futura. Não comprometas as condições de continuidade indefinida da humanidade sobre a Terra". Somando-se a isso, constata-se, o abuso na utilização das técnicas por governantes, organizações ou pessoas sem escrúpulos que podem causar resultados irreversíveis. Por isso a filosofia com a sua reflexão ética, propõe rever os problemas pertinentes à atual conjuntura, buscando princípios para ação tecnológica que poderá comprometer a vida futura. Estabelecer parâmetros que possam frear os ideais utópicos tecnológicos e colocar a vida novamente no seu pódio. Compreender uma ética de responsabilidade para que continue existindo no futuro a possibilidade de vida. Contudo, é importante levar em conta o esclarecimento, para que deixemos de ser objetos e nos tornemos sujeitos

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Ética (PUC-Campinas).

conscientes de nossa cultura. Enfim, a responsabilidade deve ser antropocósmica, estar direcionada a tudo e a todos, onde quer que esteja nosso poder.

**Palavras-chave:** Tecnologia, Hans Jonas, ética, responsabilidade.

## PROGRESSO TECNOLÓGICO É MUITAS VEZES IMPREVISÍVEL E ANTAGÔNICO

Pode-se destacar que dentre tantas, uma das índoles principais da modernidade foi ter desenvolvido, através da ciência, processos tecnológicos sem antecedente na história da humanidade, resultando em acontecimentos catastróficos diante do otimismo científico. Se, por um lado, favoreceu com bons resultados trazendo mais condições materiais e vivenciais, através das inclusões dos bens necessários para o dia-a-dia, por outro, trouxe reais problemas, somando a sua utilização. Denominamos, os ecológicos, riscos nucleares, biotecnologias ou vinculados à engenharia genética, como clonagem humana “opós-humano”<sup>2</sup> e a “nanotecnologia”<sup>3</sup>. Diante dessa realidade, não sabemos as conseqüências futuras para a humanidade, nos adverte Hans Jonas:

<sup>(2)</sup> NOGUEIRA, Salvador. A explosão do humano. Folha de São Paulo, São Paulo. 25/05/2003. Caderno Mais. p.5. Tradução feita do livro “Our final Hour “( Nossa Hora Final) de Martim Rees. “Caso o homem consiga suplantar todas as ameaças geradas por sua ciência nos próximos cem anos, as portas estarão abertas a transmutação da espécie para formas nunca antes vistas. Seleção natural daria lugar à manipulação genética artificial,(...) Implantes biônicos conectados ao cérebro humano poderiam oferecer novas faculdades”.(...)

<sup>(3)</sup> NOGUEIRA, loc. Cit.. “Em 50 anos, a construção de máquinas tão pequenas quanto células, mas muito mais eficientes, pode deixar o âmbito da ficção científica e se tornar realidade. (...) o futuro da terra pode ser na forma da chamada “gray goo”(meleca cinza). O planeta poderia se tornar um enxame de nanomáquinas que replicam de forma descontrolada . Esta idéia alarmista partiu de Bill Joy, inventor da linguagem de computador Java.

Sim, tudo se converte em ameaça e exige uma formulação ética inédita: tanto as tecnologias biológicas quanto a energia nuclear (...) Quando o homem está em perigo de ciência, quando os otimismo antigos estão desvalorizados ou caducos, quando apercebemos que a ciência realiza, às vezes, o maior mal, com esses perigos mortais(...) Pela primeira vez na história da humanidade, (...) as ações do homem parecem irreversíveis.<sup>4</sup>

Em se tratando das diversas mudanças que ocorrem, com a humanidade e todos os entes que habitam este planeta. Esta reflexão mostra que as impactantes inovações tecnológicas modificaram a sociedade atual como também toda a história da humanidade. Jean Ladrière nos alerta sobre os domínios da racionalidade científica, dizendo:

Hoje é enorme o impacto da ciência e da técnica sobre as mais variadas formas de cultura que, por milênios, iluminaram e conduziram a existência humana.(...) A ciência age sobre a realidade, transformando-a sobretudo através da tecnologia, que "face visível do fenômeno da ciência". A transformação atinge a natureza e especialmente o homem, a sociedade e os modos de pensar e agir"<sup>5</sup>

As técnicas utilizadas desde o homem "Australopithecus" e até o homem de nossos dias, provocaram verdadeiras revoluções principalmente nas ações humanas, nos sistemas de poder e nos interesses decorrentes do aumento de produção econômica e militar. Isto mostra que o homem submeteu a natureza tendo em vista seu bem estar, a felicidade diante do descontrolado de seu sucesso, em colocar o maior desafio para a existência contemporânea. Hans Jonas argumenta sobre esse poder: que o homem possui:

o que o homem pode fazer hoje e o que em seguida será obrigado a continuar a fazer, no exercício irresistível deste

<sup>4</sup> RUSS, Jaqueline. Pensamento ético contemporâneo. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1999. p.17.

<sup>5</sup> LADRIÈRE, Jean. Filosofia e práxis científica. Trad. Olinto Pegoraro. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves Editora S..A.1978 p.10.

Acontece, portanto, o ato de “saber” e “querer” restrito a ação próxima, distinto da direção que será mostrada na teoria da responsabilidade. Esses são convocados a assegurar a moralidade do agir circunstanciados a essas restrições. Hans Jonas entende que em Kant a ação, está em conformidade com a lei moral, não apenas propriedade única dos cientistas ou dos experts, mas está acessível “a todos os homens de boa vontade”<sup>8</sup>. Contudo, é um saber voltado ao nosso “aqui” e “agora”, como a atitude individual que encontra igualmente seu fim nele. A responsabilidade neste prisma respondia as concretizações, as proezas ou atitudes e conseqüências como ressarcimento dos males causados aos outros sobre as ações efetivas. Jonas entende que o sujeito da ação no momento não é mais individual, mas coletivo. Sendo o sujeito da ação não tem o mesmo poder de mudança das organizações. Em outro sentido, o ambiente de escolha é impessoal ou coletivo.

Compreende com o filósofo alemão que além do campo científico todo sistema social está apoiado sobre um sistema tecnológico e que seu funcionamento depende completamente do sistema social, pois as descobertas são resultados de mudanças tecnológicas com o respaldo inventivo e que a divulgação e a repetição na sociedade serão eficazes no acelerar ou retardar da evolução com efeitos inesperados para o campo social.

A cada Revolução tecnológica ocorre um novo impacto da “ciência que parece opor-se radicalmente ao plano cultural. Com efeito, ela como modelo abstrato, autônomo(...) parece desenraizada da existência concreta cotidiana”<sup>9</sup>. *Com isto* às mudanças de valores, de

---

<sup>8</sup> JONAS, loc. Cit.

<sup>9</sup> LADRIÈRE, Jean. Filosofia e práxis científica. Trad. Olinto Pegoraro. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1978 p.11 A compreensão que devemos ter é que nesta perspectiva das grandes revoluções tecnológicas, elas também são “revoluções culturais” que geraram e geram crises constantes de valores em nossa sociedade. Devemos considerar nos avanços tecnológicos a capacidade do homem dinamizar e criar meios de sobrevivência para a sociedade, Contudo, defrontamos com a possibilidade de destruição do ecossistema.

hábitos, de costumes, que são provocadas pelos impactos das tecnologias sobre o agir do homem, com significativas mudanças de atitudes, trás efeitos comprometedores. Na Europa a queda da taxa de natalidade dificultou notoriamente a reprodução humana de vários países europeus. O desemprego tecnológico também é uma situação nova para campo econômico, como: a informática que veio para diminuir as distâncias e acelerar o processo de globalização com a Internet, porém, gerou exclusão de mão-de-obra eliminando posto de trabalho como única fonte de renda das famílias

Refletindo nessa perspectiva de transformações, pode destacar três grandes projetos tecnológicos do século XX, que provocaram a maior revolução e a apreensão para o agir atual, são eles:.

*O primeiro foi o projeto Manhattan (1945), que descobriu e utilizou a energia nuclear, produzindo a bomba atômica que destruiu Hiroshima e Nagasaki, pondo fim a II Guerra Mundial. O segundo foi o projeto Apollo (1969), que jogou o ser humano no coração do cosmo. O homem começa a navegar interplanetariamente. O terceiro é o Projeto Genoma Humano (1990), ainda em curso, que está levando o ser humano ao mais profundo de si mesmo, em nível de conhecimento e herança biológica, numa verdadeira caça aos genes<sup>10</sup>.*

No entanto, é necessário cogitar que cada Revolução Tecnológica ocorre dentro de contextos diferentes, através dos quais tende a corresponder à emergência de novas formações sociais e culturais. Entretanto, a pergunta principal é: “quando o que está em risco é o futuro do universo, quem é capaz de decidir qual risco pode ser considerado aceitável?”<sup>11</sup> Para Jonas, a precaução pode ser a atitude

---

<sup>(10)</sup> PESSINI, Léo e Cristian de Paul de Barchifontaine (Orgs.) Fundamentos de bioética. São Paulo: Paulus, 1996. P. 05.

<sup>(11)</sup> NOGUEIRA, Salvador. A explosão do humano. Folha de São Paulo, São Paulo. 25/05/2003. Caderno Mais.p.6.

de alerta para um futuro viável e admitir a reflexão sobre as questões éticas mais provocantes da ciência contemporânea.

Incluindo-se a isso, o processo tecnológico corresponde ao desdobramento das potencialidades de transformações da vida decorrentes das revoluções tecnológicas, significando o momento em que se dá o sentido às grandes mudanças, porém,

Pela primeira vez, seres humanos em si vão se modificar. Até agora, por milhares de anos de história registrada, as características e as propriedades dos seres humanos não mudaram. Elas mudaram de tempo na escala da evolução, mas é muito lento. Mas neste século, seres humanos podem mudar por várias razões. Talvez até implantes em nossos cérebros e novos tipos de drogas com propriedades muito específicas.<sup>12</sup>

Somando-se a esse processo tecnológico, que consiste nas mudanças rápidas provocadas pela tecnologia sobre as culturas, inviabilizando as criações de hábitos, de costumes, novos valores que possibilitassem amadurecimento consciente das civilizações. As revoluções tecnológicas provocaram diversos impactos nos sistemas sócio-econômicos, políticos e culturais. Com isso, a sociedade deu passos evolutivos e regressivos com o uso da técnica. O motivo tem sido o de obsessão na utilização das tecnologias que as denominamos de humanidade em período de tecnologização. Isso se originou com mais intensidade com a revolução científica e industrial, com um processo depredador capaz de desencadear grandes calamidades, pois, as fontes de energia em que se embasa o estilo de vida que ela apóia direciona para exaustão, através destes processos, por exemplo: a "elevação da temperatura do planeta, o empobrecimento da biosfera, absorção crescente de recursos não-renováveis"<sup>13</sup>. Em todas as revoluções

<sup>(12)</sup> NOGUEIRA, op. Cit. p.8.

<sup>(13)</sup> SIEBENEICHLER, Beno Flávio. A filosofia perante os desafios da ética num mundo globalizado: ética da preservação versus ética do discurso. *Ética-cad. Acad.* Rio de Janeiro, v.6, n. 2 1999 p.130-149.

tecnológicas se constatam acontecimentos que evidenciam os limites da técnica de forma lúcida. Os retrocessos têm ocorrido também devido a uma civilização consumista planetarizada gerando problemas sérios a toda a sociedade. “A técnica, como vimos, poderá comprometer as vidas futuras se não for bem aplicada”<sup>14</sup>.

Na perspectiva popperiana: “A história das ciências, como a de todas as idéias humanas é uma história de sonhos irresponsáveis, de teimosia e de erros.”<sup>15</sup> Contudo, com uma única diferença, os erros podem ser provados e com o tempo ser corrigidos, mas em se tratando de vidas, a situação é irreversível.

Dentro desse processo de avanço tecnológico no seu auge, é preciso alcançar uma nova posição de poder sobre o poder, que seria o autodomínio do ser humano em relação à sua própria compulsão ao exercício tecnológico. Sobre esta realidade de controlar-se e a manipulação genética, Hans Jonas enfatiza:

(...) novo conhecimento podem dar mostras de ser irresistíveis como as dos antigos campos da tecnologia, mas, desta vez, bem faríamos se considerássemos antecipadamente as respectivas implicações de modo a que, ao menos agora, não sejamos apanhados completamente de surpresa pelos nossos próprios poderes, como nos permitimos ser em caso anteriores. (...) O controle biológico do homem, especialmente o controle genético, levanta questões éticas de um tipo totalmente inédito, (...) O que está em causa é nada mais nada menos que a própria natureza e imagem do homem, é a prudência que, por si só, se torna nosso primeiro dever ético, e o raciocínio hipotético na primeira das nossas responsabilidades.<sup>16</sup>

---

<sup>(14)</sup> MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 4ª ed. RJ, Bertrand Brasil, 2000, p. 117.

<sup>(15)</sup> SIQUEIRA, José Eduardo de. Hans Jonas e a ética da responsabilidade. In: *O Mundo da saúde*. São Paulo, ano 23, v.23, n.5, set./out.1999.

<sup>(16)</sup> JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Trad: Antonio Fernando Cascais. Lisboa, Codex, 1994, p. 63.

Aqui aparece a crise da ética tradicional junto às necessidades das transformações tecnológicas e seus desafios. Uma vez que, percebendo os principais avanços científicos expressados através da técnica, estes criaram situações ambíguas. De um lado, trouxeram resultados positivos, gerando melhores condições econômicas para a vida de seus habitantes. Nas áreas da informação, da comunicação de informações e de imagens, assistimos a uma tecnologia veloz: a humanidade inteira pode acompanhar em tempo real qualquer acontecimento que tenha lugar em qualquer ponto do planeta e até do espaço. Isso significa que hoje qualquer pessoa capaz de adotar uma perspectiva ampla, ou seja, de assumir uma visão universal, não tem como negar o fato da tecnologia. Temos que admitir a cada hora o nosso envolvimento de alguma maneira pela tecnologia, não somente quando assistimos televisão, usamos o computador, ouvimos rádio ou um CD. Também quando colhemos plantas modificadas no sítio, compramos um veículo, estudamos na universidade, viajamos de avião ou submetemos a uma bateria de exames do coração. Em outras situações, podemos constatar os que provocam problemas devido ao modo de sua aplicação. Denominamos os que podem provocar problemas a curto e longo prazo: os ecológicos, os transgênicos, os vinculados às situações de clonagem, os de reproduções assistidas, os transplantes, com os quais poderão industrializar ou comercializar órgãos, o retardamento do envelhecimento, os direitos dos doentes na fase final da vida, a eutanásia e a liberdade de pesquisa. Como consequência disso não sabemos o que poderá ocorrer no futuro. A ambigüidade está evidente. O homem controla a natureza por meio de uma técnica que não "leva em conta a humanidade futura, colocada sob nossa guarda."<sup>17</sup>

Tendo em vista que a tecnologia tornou-se de certa forma ilimitada é preciso, então, colocar limites. Essa obsessão se manifesta na perspectiva sonhadora da tecnologia, pela sua vontade de alcançar o auge, consolidando sempre maior poder sobre as coisas. O homem

---

<sup>(17)</sup> RUSS, Jaqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1999. p.157.

e a natureza são criadores de relações que deveriam ser de reciprocidade ao caminhar lado a lado, a partir de uma nova ética. Isto não acontece, porque em sua essência as ações humanas mudaram e se estas mudaram, então é preciso que se inclua a ciência como objeto de reflexão ética.

O homem ao tornar-se senhor de sua existência é também modificador da natureza, colocando-a a sua disposição e transformando-a de acordo com seus interesses, com exceção do limite existencial, ou seja, “contra a morte nunca se dobrou à sua astúcia”. Se a natureza de nossas ações mudaram, Jonas separa três momentos de comprovação da técnica:

O inicial é aquele que o homem influencia sobre a natureza, ancorado pela técnica. O segundo é o automovimento, aquele que quer compelir sem limites como uma ação sem sabedoria e sem objetivo. O último pode ser aquele que o homem poderá garantir sobre a técnica<sup>18</sup>.

No passado a natureza era vista como inerte, por isso não precisava ser elemento de responsabilidade. Com isto, se buscava dominar sem limites. O pensamento subjacente era de que frente à natureza não existe ética, mas somente sabedoria e condições de inventar e modificar.

Entende-se, que o homem obedeceu ao ciclo e às leis da natureza diante das limitações de mudar a sua direção na busca de seus intentos. A natureza não foi objeto da ética, porque o poder de modificá-la era tênue e não causava impactos no seu percurso.

Contudo os impactos tecnológicos trouxeram um vazio de valores. Ao trazer novos objetos culturais a modernidade experimenta a ausência de fundamentos éticos e com esse argumento Jonas destaca: “Agora estremecemos no desnudamento de um niilismo, no

---

<sup>(18)</sup> JONAS, Hans. *Tecnologie et responsabilité: pour une nouvelle éthique*. Revue Esprit, Paris, V. 42, N. 438, p. 163 –184, set 1974, p.167.

qual o maior dos poderes se acopla com o maior vazio"<sup>19</sup>. A idéia segundo a qual, a atual civilização tecnológica coloca nas mãos do homem um imenso poder de intervenção na natureza, seja exterior ao homem, como na própria natureza humana, como nunca se viu na história. Isso trouxe sem duvida alguma, inúmeros benefícios. Como vimos acima, e uma nova dimensão as nossas atividades, por mais corriqueira que sejam. Segundo Jonas:

Em nossos dias, para satisfazermos nossas necessidades, mesmo às mais inocentes, temos que fazer tudo em escala superdimensionada, porque nossas necessidades foram superdimensionadas, porque nosso número é superdimensionado.<sup>20</sup>

Portanto, esta recente situação de dimensões planetárias, na qual estamos envolvidos, modifica profundamente o homem, suas circunstâncias vitais e sua estrutura comportamental. Finalmente, e isso é decisivo para Jonas, ela coloca também em risco a natureza, pois, os efeitos colaterais do emprego em escala de tecnologias sofisticadas têm um caráter cumulativo, isto é, eles vão se acumulando na ecoesfera e na biosfera, criando riscos.

## A ÉTICA PERANTE OS DESAFIOS SOCIAIS E TECNOLÓGICOS

A reflexão do cientista e político alemão, Richard Weizsäcker, ex-presidente da Republica Federal da Alemanha e amigo do filósofo Hans Jonas, a ser abordado faz essa ilustração: necessita-se de uma ética para poder enfrentar de modo responsável e consciente os

<sup>(19)</sup> RUSS, Jaqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1999. p. 10.

<sup>(20)</sup> JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Shrkamp, 1984. p.22 Trad. de Flávio Beno Siebenichlerl. A filosofia perante os desafios da ética num mundo globalizado: ética da preservação versus ética do discurso. *Ética-cad. Acad.* Rio de Janeiro, v.6, n. 2 1999 p.130-149.

resultados da ciência. E uma vez que, os efeitos do progresso técnico científico muitas vezes são abruptos e paradoxos, a ética é crucial não somente para estabelecer os fins, mas também para se escolher os meios. É mais importante agir eticamente no caminho da segurança comum do que alimentar debates sonolentos e infundáveis de verdades supostamente prontas. A informação do governo complementa,

Nós necessitamos de ética, a fim de poder orientar o progresso tecnológico, fazendo com que ele inverta a regressão ecológica, ao invés de acelerá-la. Nós necessitamos de ética, a fim de transformar a proteção ambiental numa indústria do crescimento, Nós necessitamos de ética, a fim de suspender a proliferação de armas. Nós necessitamos de ética para poder alimentar uma população mundial de mais de 6 bilhões de pessoas.<sup>21</sup>

Além disso, essa falta de ética gera esse processo que é desumano, pois submete a grande maioria da humanidade a diversas formas de penúria, de fome e empobrecimento cultural, pois, uma minoria dispõe de recursos não renováveis do planeta e dos bens culturais, tecnológicos e financeiro sem preocupar-se com as conseqüências e efeitos colaterais que poderão afetar as gerações presentes e futuras.

Por isso, as resistências às revoluções tecnológicas nos distanciam do problema crucial da humanidade que é a sociedade. Edgar Morin expressa da seguinte forma:

(...) A condição primeira e decisiva para esse combate – antes mesmo das questões de ação e organização e até da tomada de consciência – é pensar de outra maneira, isto é, não funciona mais segundo o paradigma dominante, a epistemologia tecnologizado que nos leva a isolar o conceito de técnica, separar e distinguir o que devemos tentar pensar

---

<sup>(21)</sup> BULETIN do presse - und Informationsamt do governo federal alemão. n. 48. v. 8.8.98, p.516 Trad. de Flávio Beno Siebenichlerl.loc.cit. p.130-149.

conjuntamente. Em outras palavras, a resistência à tecnologização da epistemologia é problema não só especulativo mas também vital para a humanidade.<sup>22</sup>

Podemos constatar uma sociedade que se materializou, é pós-tradicional e pós-metafísica, e face ao pluralismo das formas de vida do mundo, os pensadores não têm mais condições de dar instruções imperdíveis sobre o sentido da vida, sobre a necessidade de agir moralmente. Muito menos sobre a elaboração de uma ética universal. Pois, eles se encontram no mesmo navio oscilante que leva pessoas rumo à tecnologização e dispõe dos mesmos meios que se encontram à disposição das pessoas comuns.

Entretanto, o uso radical, sistemático, crítico e criativo da razão, coloca-os numa posição privilegiada, pois, permite-lhes construir teorias que podem auxiliar os seres humanos a se posicionar de modo correto, crítico e menos supersticioso perante os desafios sociais, existenciais e tecnológicos. Nesse sentido iremos apresentar e discutir essa questão pertinente da técnica e ética que pode contribuir para o esclarecimento e enfrentar a situação atual pela redução de tudo à ciência à tecnologia.

Contudo, como pensar hoje, uma perspectiva ética que inclua os problemas gerados pela técnica que suscite fundamentos adaptados ao nosso tempo? Para obter uma ética com validade universal na era tecnologizada é muito difícil, então a pergunta é: o que filosofia tem a dizer sobre isso?

## CONCLUSÃO

Ressaltamos neste artigo que as tecnologias modernas provocam impactos com transformações que criam novos desafios tecnológicos isto é, novos valores, que nem sempre são levados em

---

<sup>(22)</sup> MORIN, Edgar. Ciência com consciência. 4ª ed. RJ, Bertrand Brasil, 2000, p 115.

conta o respeito à existência. As tecnologias modernas sempre provocaram, e ainda provocam, modificações no agir humano e em todos os viventes. Com isso, pode-se compreender a revolução tecnocientífica como a baluarte que dinamiza em todos os níveis, possibilitando a sobrevivência e o melhoramento da vida humana, como também a médio ou longo prazo, o perigo de extinção da vida humana e não humana sobre o planeta terra.

Vimos que as transformações que provocam ações regressivas devido ao despreparo na utilização das técnicas. Os retrocessos são evidenciados em diversos momentos da vida. As atitudes dos homens que a maioria das vezes pensam em conquistar cada vez mais, esquecendo-se do esgotamento das potencialidades, gerando problemas como: a falta de água potável, a possibilidade do “efeito estufa”. Verifica-se um progresso que provoca mudanças climáticas dividido o resultado de que a ciência é dinâmica e ousada, mas que distancia da ética que procura preservar a dignidade de todos. É necessária uma ética que corresponda aos novos desafios e preencha os recentes espaços de ação, sendo o uso responsável da técnica como objeto à cerca das novas ocupações éticas. Pois o conhecimento científico-tecnológico ao possuir limites como mostra Jonas, “age de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autêntica sobre a terra”, estaria correspondendo aos novos desafios contemporâneos.

Finalmente, o sentido de compreender a ética de responsabilidade ao estabelecer o cuidado com o futuro, como alguém que depende de nossas instruções e consciência para que seja possível seu sucesso. Em suma, isto faz parte do amanhã e está ligado ao sentido da instrução em todas as vertentes das nossas ações. O que se requer também é uma ética antropocósmica.

## BIBLIOGRAFIA

BULETIN do presse- und Informationsamt do governo federal alemão. n. 48. v. 8.8.98, p.516 Trad. de Flávio Beno Siebenichler. loc.cit. p.130-149.

- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Le principe Responsabilité: une éthique pour la civilisation Technologique*. Trad de Jean Greesch, 3 Edição. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility- In Search of na Ethics forthe Technological Age*. Translated by Hans Jonas With the Collaration of David Her. The University of Chicago Press, Paperback Edition .1985
- \_\_\_\_\_. **Técnica, Medicina y ética. La practica del principio de responsabilidad**. Barcelona Herder, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Ética, medicina e técnica**. Trad.: Antonio Fernando Cascais. Lisboa Codex. 1994.
- LADRIÈRE, Jean. **Filosofia e práxis científica**. Tad. Olinto Pegoraro. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves Editora S<sup>a</sup> 1978
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 4<sup>a</sup> Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- NOGUEIRA, Salvador. **A explosão do humano**. Folha de São Paulo, São Paulo. 25/05/2003. Caderno Mais. p.5. Tradução feita do livro "Our final Hour "Nossa Hora Final)de Martim Rees
- PESSINI, Léo e Barchifontaine, Paul de Christian. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo Paulus, 1996.
- RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Trad. Constança Marcondes César
- SIEBENEICHLER, Beno Flávio. **A filosofia perante os desafios da ética num mundo globalizado: ética da preservação versus ética do discurso**. Ética-cad. Acad. Rio de Janeiro, v.6, n. 2 1999 p.130-149.
- SIQUEIRA, José Eduardo de. Hans Jonas e a ética da responsabilidade. In: **O mundo da saúde**: São Paulo, ano 23, V. 23, n.05 set/out. 1999.
- ZANCANARO, Lourenço. **Ética de Responsabilidade para o agir a partir de Hans Jonas**. Cad. Filos. V 3, N. 3 pp 55-70 Maringá UEM. Jul/2000.

# A EDUCAÇÃO ÉTICA COMO INSTRUMENTO DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Vagner da SILVA<sup>1</sup>

## RESUMO

O objetivo deste texto é fazer uma análise de uma vertente pouco explorada do pensamento nietzscheano, que é sua aplicação à educação. Buscaremos mostrar relações entre os conceitos de barbárie apresentados pelo filósofo e a educação do homem moderno. Para tal não nos limitaremos a uma única obra ou período do autor, abordando textos distintos de todas as fases em que mais comumente se divide a filosofia nietzscheana, por acreditar que não há descontinuidade em sua obra, nem no plano temático nem no plano metodológico, apenas algumas mudanças quanto aos modelos humanos adotados por Nietzsche na sua juventude e os adotadas em seus períodos intermediário e final.

**Palavras-chave:** Barbárie, Crítica à modernidade, Cultura, Educação filosofia.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em filosofia social (PUC-Campinas). Bolsista CAPES.

## INTRODUÇÃO

Nietzsche foi sem dúvida um dos mais polêmicos filósofos da modernidade. E isso não se deve apenas à forma como escrevia seus livros: aforismos, parágrafos e dissertações aparentemente desconexos, mas que analisados cuidadosamente guardam profunda relação entre si. Também não poderíamos atribuir tão somente aos títulos dados a algumas de suas obras e capítulos toda esta polêmica que envolve o autor, como é o caso de *O Anticristo*, uma das últimas obras do filósofo, ou os primeiros capítulos de *Ecce Homo: como alguém se torna o que é (Por que sou tão sábio, Por que sou tão inteligente, Por que escrevo tão bons livros<sup>2</sup>)*. O que tornou Nietzsche tão polêmico vai além da forma, encontra-se no conteúdo. É sem dúvida aí que poderemos encontrar o porque da polêmica em torno das idéias do filósofo e também aí encontraremos indícios de porque ele se tornou tão importante para toda a filosofia moderna.

Ao longo de toda sua carreira filosófica Nietzsche ocupou-se dos de diversos temas, desde sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia* (1872), até *O Crepúsculo dos Ídolos* (1889), sua última obra, escrita mas não publicada em vida pelo próprio Nietzsche, o autor perscrutou os mais diversos assuntos, detendo-se de forma mais demorada e intensa nos estudos acerca da moral, da ciência e da arte, sempre ligando seus estudos ao panorama da cultura européia de sua época. Foi a partir daí que Nietzsche chegou ao incômodo diagnóstico de que a Europa estava doente, mais do que isso, chegou ao diagnóstico de que o homem europeu cada vez mais degenerava e tendia para a decadência. Um dos mais claros indícios desta decadência para Nietzsche, era a barbárie que rondava as portas da civilização européia. Barbárie essa que se manifestava das formas mais diversas, mas que

---

<sup>(2)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

geralmente apresentava-se na figura da violência e da escatologia cultural.

Foi a partir deste diagnóstico que Nietzsche traçou seus objetivos. Era preciso “curar este doente”, ou ao menos saber até que ponto ele era capaz de suportar os mais duros remédios. Porém, como curar o homem? Como torná-lo forte? Mais do que cura, Nietzsche tinha em mente superação. Talvez possamos encontrar aí, o principal objetivo filosófico de Nietzsche: a superação do tipo homem em direção de algo superior, o que Nietzsche nomeia de *além-do-homem* (Übermensch). Mas aqui também cabem algumas perguntas: é possível superar o homem? Como tornar o homem algo superior ao que ele é? Podemos encontrar em um texto do próprio Nietzsche a resposta para estas perguntas:

Aquilo que em parte a necessidade constringente (Not), em parte o acaso, aqui e ali alcançaram, as condições para a produção de uma *espécie mais forte*. Podemos agora compreender isso, e sabendo-o, *querer*. Podemos criar as condições sob as quais uma tal elevação é possível.<sup>3</sup>

O trecho acima deixa-nos perceber que tal elevação é possível, e até mesmo desejada, todavia, há a necessidade de antes criar as condições nas quais esta elevação possa ocorrer, uma conjunção de fatores que até hoje só se reuniu de maneira fortuita e casuística, pode agora ser criada de forma “artificial”. Justamente aqui se insere o que talvez poderíamos chamar de *pensamento educacional* do filósofo alemão: a possibilidade de criar as condições necessárias para prover a elevação do homem, fazendo com que este possa superar-se. Ainda uma outra pergunta cabe-nos fazer aqui, para a qual o próprio Nietzsche ofertou a resposta: o que seria este homem superior? Pergunta por demais conveniente, principalmente se tivermos em mente que num passado não distante as idéias de Nietzsche, principalmente estas, concernentes à superação do homem atual em direção a um

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A “Grande Política”, fragmentos**. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacóia Jr.. Campinas (SP): Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH-UNICAMP, 2002. P. 37.

homem superior, foram usadas como argumento pelo movimento nazista. Mas a resposta ofertada pelo filósofo será suficiente para percebermos que suas idéias só andam de mãos dadas com pouquíssimas outras, das quais a barbárie nazista com certeza não faz parte:

O crescente apequenamento do homem é justamente a força propulsora para se pensar na criação (Züchtung) de uma raça mais forte, que teria seu excesso justamente ali, onde a espécie diminuída tivesse se tornado fraca e mais fraca (vontade, responsabilidade, certeza de si mesmo, poder instituir metas). (...) Não apenas uma raça de senhores, cuja tarefa se esgotaria em governar; porém uma raça com esfera vital própria, com um excedente de força para a beleza, coragem, cultura, maneiras, até no que há de mais espiritual; uma raça afirmadora, a quem é permitido gozar todo grande luxo..., suficientemente forte para não ter necessidade da tirania do imperativo da virtude, suficientemente rica para não ter necessidade de poupança e pedantismo, além de bem e mal; uma estufa para plantas especiais e seletas<sup>4</sup>

Se não pelos caminhos da força e da tirania, por quais caminhos se superaria o homem? Pelos caminhos da educação. Como foi dito na citação anterior, é possível criar as condições necessárias para fazer surgir este homem superior, eis a tarefa da educação, não qualquer educação, não a educação moderna, contra a qual Nietzsche lançou duras críticas, mas sim a educação cultural, aquela que prepara o indivíduo para ser algo além de um profissional...

## CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Nietzsche vê a cultura como algo distinto da instrução, para ele, "Culture is, above all, unity of artistic style in all the expressions of

---

<sup>(4)</sup> Idem.

the life of a people.”<sup>5</sup>. E para que não se confundisse cultura com instrução, em 1872 numa série de conferências intituladas *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche distinguia dois aspectos da cultura:

Portanto, meus amigos, não confundam esta cultura, esta deusa etérea, delicada e de pés ligeiros, com esta útil escrava que se costuma chamar às vezes também de “cultura”, mas que é somente a criada e a conselheira intelectual das carências da vida, do ganho, da miséria. Além disso, toda educação que deixa vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário ou um ganho material não é uma educação para a cultura tal como a compreendemos, mas simplesmente uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e se proteger na luta pela existência.<sup>6</sup>

Em sua obra cultura também é distinguida de civilização:

Os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção, e, novamente, as épocas da voluntária e coerciva *domação animal* (“civilização”) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer outra coisa que a cultura quer: talvez algo inverso...<sup>7</sup>

Entre civilização e cultura, Nietzsche entendia a primeira como o processo de domesticação e amansamento do animal homem,

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Untimely Meditations**. Translated by R. J. Hollingdale. New York (N.Y.): Cambridge University Press, 1997. P. 05.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Escritos Sobre Educação**. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. P. 104.

<sup>7</sup> A “Grande Política”, fragmentos. op. cit. p. 51.

para ele, a civilização representa “a passagem da barbárie à ordenação regular de uma *práxis* humana, isto é, a constituição de um esquema praxeológico a que se dá o nome de *ethos*.”<sup>8</sup> A segunda, como dito anteriormente, é visto como unidade de estilos. Para Nietzsche é sobretudo através da cultura que se poderá elevar o tipo homem, o que poderíamos expressar em uma fórmula, que embora simplista, pode dar-nos uma idéia da relação entre cultura e civilização: “a civilização domesticou o animal, tornou-o homem, e através da cultura ele pode tornar-se algo para além da civilização, algo para além dele próprio, através da cultura, ele pode tornar-se um homem superior”. A civilização é por excelência castradora, uma economia dos impulsos, que funciona através de cálculos utilitaristas de busca de prazer e repulsão da dor. Já a cultura, é por excelência pródiga, e não funciona dentro de padrões tão simples de valoração. Por isso para Nietzsche a cultura é um artigo de luxo, não está acessível às massas ou ao rebanho humano, apenas para aqueles que compõem o que Nietzsche chama de Aristocracia do Espírito. Mas para que não se ligue essa afirmação de Nietzsche a qualquer idéia de uma aristocracia de sangue ou raça, ou se tire daí uma condição determinista que não é possível mudar, o próprio autor afirmou que:

O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas.’<sup>9</sup>

Tornar o homem o que ele é, eis o ponto fundamental de uma educação voltada para a cultura. Todavia este é um caminho repleto de perigos tentadores, que por todos os lados seduzem o homem para torná-lo outra coisa distinta daquilo que ele é: talvez um burocrata, talvez um apertador de parafusos, talvez um artista da indústria cultural, talvez

<sup>(8)</sup> Oswaldo Giacóia Jr.. **Barbárie e Civilização**. In: ROSENFELD, Denis L. e MATTÉI, Jean-François [org.]. **O Terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. P. 228.

<sup>(9)</sup> **Escritos Sobre Educação**. op. cit. p. 139.

um douto, mas sempre, como uma junção de todos estes tipos em uma só figura, um bárbaro.

## DA BARBÁRIE

O termo barbárie, tanto de origem grega (barbaros) quanto romana (barbarum), foi inicialmente usada por estes dois povos para designar uma incapacidade de pronúncia de sua própria língua, e posteriormente foi usado para designar os estrangeiros, por fim a palavra foi usada em Roma para designar os povos que migraram e invadiram o império a partir do Séc. I da era cristã, quando o termo tornou-se sinônimo de violência e destruição de toda espécie.

Vale ressaltar que no início da utilização do termo, ele não designava apenas a incapacidade de pronúncia da língua grega, mas também da língua vernácula, como era o caso dos habitantes da Caria (na Ásia Menor), que foram descritos por Homero como “barbarófonos”, por pronunciarem mal sua própria língua. O termo bárbaro, está ligado ao balbucio, ato de falar com má dicção ou batendo os dentes, o tartamudear<sup>10</sup>.

Nietzsche explorou o termo bárbaro dando a ele novo significado, embora sem abandonar o tradicional acima exposto. Para ele o bárbaro precede a civilização. A este respeito ele escreveu no aforismo 246 de Humano, Demasiado Humano:

(...) na história da humanidade; as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada. Estas terríveis energias – o que

<sup>(10)</sup> Sobre a evolução histórica do conceito de barbárie ver o primeiro capítulo de: MATTÉI, Jean-François. **A Barbárie Interior: ensaio sobre o *i-mundo* moderno**. Tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclóticos da humanidade.<sup>11</sup>

Apesar da importância atribuída ao bárbaro como preparador do terreno no qual cresceu a civilização, o reaparecimento da barbárie significa sempre uma ameaça à própria civilização e também à cultura, por sua violência exterior e desmedida. Nietzsche contrapõe a idéia de bárbaro à idéia de cultura (unidade de estilos), mostrando o bárbaro como um homem no qual não há uma unidade nas paixões, o que ele vê como um indício de doença, degeneração:

(...)2) a contraposição das paixões, a duplicidade, triplicidade, multiplicidade das ‘almas em um só peito’: nada saudável, ruína interior, autodissolução, revelando e ampliando uma divisão interna e um anarquismo -, exceto se por fim uma paixão assumir o controle. *Restabelecimento da saúde*-<sup>12</sup>

O problema da barbárie reside justamente na sua multiplicidade incontrolável de paixões. Nietzsche vê o homem bárbaro como aquele pleno de forças, que ainda não foi amansado, amolecido pela civilização, como o homem “de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas (...)”<sup>13</sup>. Todavia à essa gama incontrolável de paixões, é necessário opor uma paixão ainda mais forte, para que no interior do indivíduo não reine a anarquia dos instintos. Aqui notamos uma outra distinção feita por Nietzsche entre cultura e civilização: ao passo que a civilização tenta castrar todos os instintos dos homens, tornando-o um ser manso, um

<sup>(11)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2000. P. 170.

<sup>(12)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Finais**. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. P. 132.

<sup>(13)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992. P. 169.

cordeiro para sacrifícios a cultura visa fortalecer no homem uma paixão capaz de suplantar as demais, e pô-las a serviço do próprio homem, mais uma vez nas palavras do próprio Nietzsche se referindo aos instintos:

*Não seu enfraquecimento ou extermínio. Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais liberdade é lícito ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: porém, ele é suficientemente forte para fazer desses monstros seus animais domésticos.*<sup>14</sup>

E ainda como crítica à educação castradora Nietzsche afirma:

Tanto a *domesticação* da besta humana quanto a *criação* de um determinado gênero de homem foi chamada 'melhoramento' (...). Chamar a domesticação de um animal seu 'melhoramento' soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo 'melhorada'. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta *doentia* através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome.<sup>15</sup>

## EDUCAÇÃO MODERNA E DEMOCRACIA

A educação capaz de conduzir o homem a uma superação de si próprio, é uma educação que não destrói os instintos, mas que os

<sup>(14)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. In: Oswaldo Giacóia Jr.. **Barbárie e Civilização**. In: ROSENFELD, Denis L. e MATTÉI, Jean-François [org.]. **O Terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. P. 236.

<sup>(15)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões 8). P. 52.

usa em favor do homem. Parece-nos claro que ao contrário do que algumas vulgatas interpretativas do pensamento nietzscheano dizem, o autor em momento algum defende a ação irresponsável ou a sucumbência aos instintos. O que não vige na educação moderna, que descobriu um outro processo de depauperamento e enfraquecimento do homem - a democracia como forma de educar, a crença na autonomia de ação daquele que deve ser educado. Prática que hoje se vê por toda a parte, sob as mais diversas formas: nova escola, escola aberta e outras... Que requerem cada vez mais a inserção de *narcóticos*<sup>16</sup> no processo educacional, fazendo com que os professores submetam-se ao ridículo e ao escatológico como forma de educação, e vão progressivamente tendo sua função transformada: de mestres para professores, daí para facilitadores, não tarda muito e tornar-se-ão animadores. Esta prática democrática na educação enfraquece os instintos por um processo de negação do conflito, e concomitantemente barbariza o homem.

Nietzsche critica a democracia por esta basear-se em valores morais descendentes do pensamento judaico-cristão, que Nietzsche chama de *moral de rebanho*, caracterizada por uma vontade de poder (*Wille zur Macht*), que não podendo ser exercida, em função da fraqueza do povo, dissimula-se e torna a sua fraqueza exemplo de virtude, criando no próprio povo a idéia de fraqueza voluntária como sinal de virtude que agrada o seu Deus, que sendo um Deus universal, deve manifestar-se e agradar-se da mesma forma em todos os locais, sendo assim, a forma judaica de agir é a correta, é a que agrada o Deus. Esta moral se estabelece como a única possível e desejável. Falando sobre a relação entre a moral e democracia, Nietzsche escreveu no aforismo 202 de Além do Bem e do Mal que:

(...) com a ajuda de uma religião que satisfaz e adoula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao

---

<sup>(16)</sup> Narcótico aqui é empregado no mesmo sentido em que Nietzsche o emprega em seus textos: práticas que estimulam cada vez mais os sentidos, gerando uma incapacidade de reflexão acerca da própria situação do homem e do que o cerca.

ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais um expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constituiu a herança do movimento cristão.<sup>17</sup>

Um outro problema que Nietzsche vê nas práticas democráticas é a forma como elas lidam com o discurso de liberdade, discurso que faz crer no aumento das liberdades individuais, baseando-se na idéia de que todos são iguais, e são da mesma forma capazes de escolher o que é melhor para si e em escolhendo este melhor para si escolherão também o que é melhor para a coletividade. Em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche refere-se a esta idéia de auto-governo como ingênua, por acreditar que há qualquer coisa na natureza que a conduza a uma harmonia:

A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldade, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal tem que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento.<sup>18</sup>

Na educação o discurso e as práticas democráticas trazem dois grandes problemas, ambos ligados aos instintos: por um lado o enfraquecimento por outro, a anárquica liberação dos instintos, nos dois casos, a barbárie.

Sobre a anárquica liberação dos impulsos que pode ser promovida por uma educação democrática, podemos afirmar que um auto-governo das paixões e impulsos humanos, procedido de forma democrática conduziria o homem inevitavelmente à barbárie. Se todas as paixões e instintos, mesmo os mais violentos e destruidores

(17) *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. op. cit. p. 101.

(18) *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. op. cit. p. 33.

tivessem a mesma liberdade de ação no interior do homem, e nenhum deles devesse obedecer ao comando de um mais forte, abriria-se uma grande porta para a barbárie, aquela à qual Nietzsche refere-se na sexta citação deste texto como “os pioneiros ciclópicos da humanidade”, forças que requereram séculos para serem controladas por impulsos mais fortes e afirmadores da vida.

## A Educação e a Guerra

Por outro lado, e agindo de forma não menos perigosa, o discurso democrático enfraquece os impulsos humanos, ao invés de submetê-los ao controle de um impulso mais forte e utilizá-los em favor do próprio homem.

O conflito, elemento de fundamental importância no pensamento de Nietzsche, não apenas como formador do caráter, mas também como medida de nossa própria força e resistência, é anulado pela democracia, que admitindo a igualdade entre todos extingue a necessidade do conflito, ou conduz para o extremo oposto, a guerra entre povos e nações. Não podemos imaginar a guerra entre povos e nações sem imaginarmos condições de igualdade entre estes povos, pois um povo mais fraco não ousaria lutar com um mais forte. Todavia esta guerra entre povos, que precisam conquistar uns aos outros, para Nietzsche é sinal de barbárie, pois para ele, só precisa conquistar o outro, aquele que não pode conquistar a si próprio, só precisa exercer controle sobre o outro, aquele que é fraco demais para exercer poder sobre si mesmo. Esta *vontade de conflito*, deve sempre ser direcionada para o interior do homem, para o conflito entre instintos, pois, sem o conflito entre os instintos, perde-se a noção de sua própria força, e esta, sem exercitar-se, acaba também por decair.

A guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade! O fato de se ter a vontade de se responsabilizar por si próprio. O fato de se sustentar a distância que nos distingue. O fato de se tornar indiferente à fadiga, à rigidez, à privação, mesmo à vida. O fato de se estar

preparado para sacrificar os homens pela coisa sua, sem deixar de contar a si mesmo neste sacrifício. Liberdade significa: os instintos viris, alegres na guerra e na vitória se apoderam dos outros instintos – por exemplo, o instinto de ‘felicidade’. O homem que *se tornou livre*, e muito mais ainda o *espírito* que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas. O homem livre é *guerreiro*. – A partir de que critério se mensura a liberdade dos indivíduos, assim como dos povos? A partir da resistência que precisa ser superada, a partir do esforço que custa para permanecer *em cima*. Teria de se procurar o tipo mais elevado de homem livre lá, onde constantemente se supera a mais elevada resistência: cinco passos além da tirania, colado no umbral do risco da servidão. (...). Os povos que tiveram um certo valor, que *foram* valorosos, nunca o foram sob instituições liberais: o *grande perigo* fazia algo com eles, que merece veneração; o perigo que nos ensina pela primeira vez a conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nosso valor e nossas armas, nosso *espírito* – que nos *obriga* a sermos fortes... *Primeiro* princípio: temos de precisar ser fortes: senão nunca nos tornamos fortes.<sup>19</sup>

Percebe-se pela passagem acima, o quanto Nietzsche valoriza o conflito, como uma possibilidade de fazer aflorar todas as grandes virtudes do homem, e até mesmo, de possibilitar que a anarquia dos impulsos no interior do homem, encontre um impulso mais forte que os coordene e os dirija. Todavia é importante ressaltar que ao valorizar o conflito, Nietzsche não se refere à guerra entre povos, ou qualquer tipo de violência externa, pelas quais Nietzsche sempre nutriu profundo desprezo, como ele mesmo afirma em seus fragmentos finais:

Eu trago a guerra. Não entre provo e povo; não tenho palavras para exprimir meu desprezo pela política de interesses, digna de maldição, das dinastias européias, que, da incitação ao egoísmo (Selbstsucht), à auto-presunção dos povos uns contra os outros, faz um princípio e quase um dever. Não

<sup>(19)</sup> **Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo.** op. cit. p. 95.

entre estamentos sociais. Pois não temos estamentos superiores, conseqüentemente também não inferiores (...). eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estamento, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e ocaso, entre vontade de vida e *ânsia de vingança* contra a vida, entre honestidade e pérfida mendacidade...<sup>20</sup>

Como se vê, a idéia de guerra em Nietzsche, é uma guerra de espírito, uma guerra para o domínio dos impulsos e ascensão a algo superior ao próprio homem, uma guerra contra tudo o que é degenerado na vida. A educação democrática enfraquece esta guerra no interior do homem, pois com sua idéia de paz, que mais se assemelha ao descanso dos inválidos e incapazes, faz acreditar que todos são iguais, logo, não há necessidade de conflitos. Para Nietzsche, nada “parece mais estranho do que o que era desejável outrora, o que era desejável para o *cristão*: a “paz da alma”. Nada nos deixa menos invejosos do que a vaca moral e a felicidade balofa da boa consciência. Renunciou-se à vida grandiosa quando se renunciou à guerra”<sup>21</sup>.

Opondo posteriormente a idéia moderna de liberdade, à sua própria idéia de liberdade, o filósofo alemão afirma que “se vive em função do hoje, se vive muito rapidamente – se vive de maneira muito irresponsável: isto justamente denomina-se como ‘liberdade’”.<sup>22</sup> E este “(...) conceito moderno de liberdade é mais uma prova de degradação dos instintos.”<sup>23</sup> A moderna educação democrática não é como a antiga educação grega, aquela da *skholé*. “O termo *skholé*, cuja etimologia permanece obscura, significa propriamente a ‘parada’, o ‘repouso’, e, conseqüentemente, o ‘ócio’, essa pausa que permite ao homem não estar mais submetido à urgência da vida quotidiana, e sim levar tempo (*prende son temps*). [Um] segundo sentido do termo será a ocupação

(20) A “Grande Política”, fragmentos. op. cit. p. 52.

(21) Idem. p. 37.

(22) Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo. op. cit. p. 97.

(23) Idem. p. 99.

do homem ocioso, não a ociosidade vazia, mas a plenitude de uma reflexão estudiosa. (...). Entre todas as atividades da existência, apenas a *skholé* é seu próprio fim para si mesma, na medida em que permite ao pensamento do homem, afastado das coerções da vida e da sociedade, exercer-se na sua plena liberdade. Aristóteles irá ainda mais longe que Platão ao ver na *skholé* por excelência a atividade eterna de Deus cujo pensamento é 'pensamento do pensamento'".<sup>24</sup>

A bárbara educação moderna é por excelência a educação da pressa e da velocidade. É necessário adestrar o educando em um cada vez maior número de conteúdos, adaptando-o às necessidades da sociedade. A fragmentação de conteúdos é um dos elementos desta aceleração da educação moderna.

Ainda na esteira do fracionamento e ausência de unidade de estilos e vontades como indício de barbárie, Nietzsche faz uma outra denúncia contra a educação moderna, que cada vez mais fraciona o conhecimento, não podendo nem mesmo promover a ascensão de um conhecimento primitivo ordenador dos demais.

(...) o campo de estudo das ciências é hoje tão extenso, que aquele que, com boas disposições mas não excepcionais, quer aí produzir algo, se consagrará a uma especialidade muito particular e não terá qualquer preocupação com todas as outras. Se na sua especialidade ele está acima do *vulgus*, para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não se mostra diferentes deste. Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não fez senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade. (...) A 'fidelidade nas pequenas coisas', a 'fidelidade do carroceiro', se torna um tema de ostentação,

<sup>(24)</sup> MATTÉI, Jean-François. **A Barbárie Interior: ensaio sobre o *i-mundo* moderno.** Tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 210.

a falta de cultura fora dos limites da disciplina é apresentada como sinal de uma nobre sobriedade<sup>25</sup>

Esta fragmentação do conhecimento moderno na educação, atende a exigências específicas: a idéia de usar o homem como uma peça em uma grande máquina, a idéia utilitarista de medir os homens, não por sua grandiosidade de espírito, o que para Nietzsche se traduz na capacidade de suportar o que há de mais duro e terrível na vida, sem se deixar deformar, mas sim, medir os homens por seu grau de utilidade dentro do rebanho. A moderna educação democrática, ao igualar todos os homens, busca justamente torná-los utilizáveis dentro da sociedade, submetê-los às necessidades do Estado e da economia, barbarizá-los. Para tal, nada mais útil que uma educação fragmentária e fragmentadora, que educa para a adaptação às pequenas e mesquinhas necessidades da vida cotidiana, que cria novas peças de labirinto, bloqueando a passagem para qualquer caminho de reflexão acerca do próprio homem, e de sua condição. Diante deste panorama, é humanamente impossível tornar-se o que se é.

A este respeito Nietzsche escreveu por fim:

*A educação*: um sistema de meios visando a arruinar as exceções em favor da regra. *A instrução*: um sistema de meios visando a elevar o gosto *contra* a exceção, em proveito dos medíocres. Visto assim, isto parece duro; mas, de um ponto de vista econômico, é completamente racional. Pelo menos para o longo período em que uma cultura se mantém ainda com sacrifício, onde toda exceção representa um dispêndio de força [algo que desvia, seduz, torna doente, isola]. Uma cultura da exceção, da experimentação, do risco, do matiz – uma *cultura de estufa* para as plantas excepcionais não tem direito à existência senão quando há muitas forças para que mesmo o dispêndio se torne 'econômico'<sup>26</sup>

(25) **Escritos Sobre Educação.** op. cit. p. 64.

(26) **Escritos Sobre a Educação.** op. cit. p. 227.

Não pensemos todavia que o pensamento de Nietzsche sobre a educação limita-se à crítica. O autor tem suas próprias idéias acerca da educação, algumas até já mostradas ao longo do texto.

## A EDUCAÇÃO DO AMANHÃ

Poderíamos apontar os caminhos para uma educação futura, partindo de algumas perguntas propostas por Nietzsche em seu livro *Humano, Demasiado Humano*.

Uma educação que já não crê em milagres deve prestar atenção a três coisas: primeiro, quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ainda ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento?<sup>27</sup>

Partindo das perguntas propostas pelo autor, principalmente da última, buscaremos compreender melhor o pensamento de Nietzsche e algumas de suas propostas para aquela que ele acreditava ser uma educação do amanhã, “uma educação que já não crê em milagres”, uma educação que prepararia o homem para viver entre suas necessidades pessoais e os interesses coletivos, sem contudo, tornar-se um animal de rebanho. Uma educação capaz de conduzir o homem à sua auto-superação, a educação formadora do *além-do-homem* (Übermensch).

Para Nietzsche educar não é uma tarefa simples, pois “raramente mudamos um indivíduo; e, conseguindo fazê-lo, talvez tenhamos conseguido algo mais, sem o perceber: nós fomos mudados

<sup>(27)</sup> *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. op. cit. p. 167.

por ele!"<sup>28</sup>. Por isso mesmo o filósofo via esta como uma tarefa na qual deve-se investir todas as forças. Pois a falta de uma educação rígida e exigente no período adequado da vida é algo difícil de ser remediado posteriormente, como o autor afirmou em seus fragmentos póstumos:

Não vejo como possa novamente dar um jeito alguém que tenha deixado de ir, na época certa, a uma *boa escola*. Um sujeito assim não se conhece; anda pela vida sem ter aprendido a caminhar; a musculatura flácida denuncia-se ainda a cada passo. A vida é, às vezes, tão compassiva que ela permite a recuperação quanto a essa rígida escola (...). O mais desejável [porém] continua sendo, em todas as circunstâncias, uma rígida disciplina na *época certa*, ou seja, ainda numa idade em que desperte orgulho ver que muito é exigido de si mesmo. Pois isso diferencia de qualquer outra a escola da dureza como boa escola: que muito é exigido; que é exigido com rigor; que o bom, que até o excepcional é exigido como normal; que o louvor é raro, que não há indulgência; (...). Uma escola assim é necessária em todos os sentidos: isso vale tanto para o mais corpóreo quanto para o mais espiritual: funesto seria querer separar aqui!<sup>29</sup>

Para Nietzsche educar é uma tarefa para agora, uma tarefa que requer dureza e disciplina. É importante salientar que esta dureza, rigidez e disciplina das quais fala o filósofo, estão ligadas à necessidade do espírito preparar-se para as dificuldades da vida. Elas referem-se à preparação do espírito, não se referem a qualquer tipo de rigidez ou dureza física. Para que se tenha uma idéia mais acertada acerca deste "modelo pedagógico" proposto por Nietzsche, recorreremos novamente às palavras do filósofo:

<sup>(28)</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2001. P. 214.

<sup>(29)</sup> **Fragmentos Finais**. op. cit. p. 151.

Àqueles seres humanos *que ainda me importam*, a esses eu desejo sofrimento, abandono, enfermidade, maus-tratos, humilhação—desejo que não lhes fiquem ignotos o profundo auto-desprezo, a tortura da desconfiança em relação a eles, a miséria do superado: não tenho compaixão por eles, pois lhes desejo a única coisa que, hoje, pode provar se alguém tem ou não tem *valor—que ele agüente...* Não conheci ainda nenhum idealista, mas muito mentiroso<sup>30</sup>

Apesar da dureza das palavras, elas são uma boa mostra para percebermos a hierarquia de valores de Nietzsche, hierarquia de valores que deve ser formada por uma educação para a cultura, uma educação que prepare o homem para as coisas mais duras da vida, e o ensinem a agüentar toda essa dureza, sem contudo, perder a alegria da vida. É apenas essa dureza, a verdadeira disciplina da guerra, do confronto do homem contra seus impulsos mais bárbaros, que poderá criar uma nova educação, para novos e superiores homens, não uma educação bárbara, que enfraquece os instintos e torna o homem um animal de rebanho, ou que liberta seus impulsos mais bárbaros.

Para Nietzsche essa “*nova educação* deveria *impedir* que os homens cedessem a uma propensão exclusiva e se tornassem órgãos, em relação à tendência natural da divisão do trabalho. Trata-se de criar seres soberanos capazes de abarcar o conjunto com um golpe de olho e assistir como espectadores ao jogo da vida, parceiros tanto aqui como ali, sem estar *muito violentamente* engajados.”<sup>31</sup>

A educação tem um caráter de reciprocidade, pois como o autor afirma em citação anterior, quando mudamos alguém, acabamos também sendo mudados por este alguém. Desta forma, Nietzsche vê a educação como um processo de interação entre partes distintas, não uma mera imposição de instâncias superiores à instâncias inferiores, pois o filósofo não acreditava na existência de instâncias superiores de pessoas, mas apenas na possibilidade de haver pessoas superiores e

<sup>(30)</sup> Idem. p. 147.

<sup>(31)</sup> **Escritos Sobre Educação**. op. cit. p. 224.

inferiores. Superioridade e inferioridade estas, que só poderiam ser definidas a partir da capacidade individual de suportar o que há de mais terrível na existência, sem contudo perder a vontade da vida. Eis a necessidade do conflito e da disciplina do conflito, elas são a forma de se medir a capacidade de resistência dos homens.

A possibilidade de educar alguém para que através da cultura este possa tornar-se superior ao que ele é, é uma preocupação constante nas obras de Nietzsche. Esta educação daquele que para o filósofo seria o além-do-homem, não pode ser a educação tecnicista, utilitarista e democrática moderna, tem que ser uma educação especial, uma educação para formar espíritos mais fortes, e que por isso, não deve prescindir da dureza e do rigor da formação do espírito, para que este espírito tome-se o que ele é, para que este espírito ignore o chamamento da massa e não se torne um animal de rebanho, não torne-se um bárbaro moderno, e sim torne-se um indivíduo repleto de singularidade, capaz de não apenas controlar seus impulsos, contendo as eclosões da barbárie, mas que os possa usar em seu favor.

Repetindo o mote socrático de conhecer-se a si mesmo para poder tornar-se o que se é, o autor se pergunta: "Mas como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?"<sup>32</sup>. Após estas perguntas que servem como um roteiro de busca da sua própria individualidade, o autor oferece um caminho:

que a jovem alma se volte retrospectivamente para sua vida e faça a seguinte pergunta: 'O que verdadeiramente amaste até agora, que coisas te atraíram, pelo que tu te sentiste dominado e ao mesmo tempo totalmente cumulado? Faz passar novamente sob teus olhos a série inteira destes objetos venerados, e talvez eles te revelem, por sua natureza e por sua sucessão, uma lei, a lei fundamental do teu verdadeiro eu.'<sup>33</sup>

---

<sup>(32)</sup> Idem. p. 141.

<sup>(33)</sup> Idem.

## CONCLUSÃO

Eis o caminho ofertado pelo filósofo para que através de uma educação para a cultura o homem conheça a si próprio, torne-se o que é, e vá além de si próprio, supere-se.

Por fim gostaríamos de indicar aqui o último grande elemento de uma pedagogia nietzscheana: "*Contribuição ao "sistema educacional"*": - Na Alemanha falta aos homens superiores um grande meio de educação: a risada dos homens superiores; estes não riem na Alemanha."<sup>34</sup>.

Apesar da dureza de suas palavras, o bom-humor, e a alegria são constantes na obra de Nietzsche, logo, não poderiam deixar de estar presentes em seu "pensamento educacional". Todavia, o autor não poderia, vendo o total adoecimento do homem europeu, continuar a filosofia que ele identificou como a responsável pelo enfraquecimento do homem. Por isso, se por um lado a filosofia de Nietzsche é a filosofia da ruptura, por outro, mostra possibilidades diversas para elevar o homem. Mas apenas aqueles que se afastarem das necessidades da massa poderão conhecer este caminho... Que os mais forte se propensos apareçam!

A despeito de Nietzsche não ser um teórico da educação *par excellence* a aplicação do seu pensamento à educação mostra-se como um caminho fértil, desde que se leia Nietzsche profundamente, e se não destituído, ao menos afastado dos preconceitos morais, científicos e políticos da modernidade.

O pensamento de Nietzsche torna-se mais agudo justamente quando analisa as práticas e discursos que tornaram século XX um dos mais bárbaros na história da humanidade, e que já inserem o "jovem" século XXI nesta história de guerra e violência, em suma, na história humana da barbárie.

<sup>(34)</sup> A Gaia Ciência. P. 167.

**BIBLIOGRAFIA**

1. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Untimely Meditations**. Translated by R. J. Holingdale. New York (N.Y.): Cambridge University Press, 1997.
2. \_\_\_\_\_, **Escritos Sobre Educação**. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
3. \_\_\_\_\_, **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2000.
4. \_\_\_\_\_, **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2001.
5. \_\_\_\_\_, **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992.
6. \_\_\_\_\_, **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1995.
7. \_\_\_\_\_, **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões 8).
8. \_\_\_\_\_, **A “Grande Política”, fragmentos**. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacóia Jr.. Campinas: Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH-UNICAMP, 2002.
9. \_\_\_\_\_, **Fragmentos Finais**. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
10. MATTÉI, Jean-François. **A Bárbarie Interior: ensaio sobre o i-mundo moderno**. Tradução: Isabel M. Loureiro. São Paulo; Unesp, 2002.

11. Giacóia Jr., Oswaldo. **Barbárie e Civilização**. In: ROSENFELD, Denis L. e MATTÉI, Jean-François [org.]. O Terror. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
12. ONATE, Alberto Marcos. **Entre *eu e si*, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
13. HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. **Dialética do Esclarecimento**. (II excursão). Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

# RAZÃO HERMENÊUTICA: FENOMENOLOGIA, HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

Marcos José Alves LISBOA<sup>1</sup>

## RESUMO

Trata-se de examinar a importância do conceito de Razão Hermenêutica em Paul Ricoeur. Esta reflexão passa, obrigatoriamente pelas contribuições filosóficas ricoeurianas sobre o método fenomenológico, hermenêutico e psicanalítico em sua obra "Conflito das Interpretações: ensaios sobre hermenêutica" e "Da Interpretação: ensaio sobre Freud".

**Palavras-chave:** Hermenêutica, Fenomenologia, Psicanálise.

## INTRODUÇÃO

O Homem contemporâneo padece da rejeição de sua própria constituição ontológica, de um ressentimento provocado pelo cientificismo. Sua visão de mundo empobrecida, desfocada, turva diante dos riscos da unilateralidade moderna. Conseqüentemente, vivemos num mundo marcado por relações dicotômicas, conflitos na compreensão do outro, crise existencial e vazio ético.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Ética (PUC-Campinas).

As expressões linguísticas do homem, que incluem a sua fala, são proporcionalmente ambíguas porque ao mesmo tempo revelam-no e ocultam-no. Entre duas formas de pensar, este ser é seduzido apenas por uma: o cogito, representante do voluntário, da intenção, da consciência, herança da crise da subjetividade cartesiana.

Nestes termos, no processo de decifração do homem, reconhecemos a necessidade não apenas de uma ontologia ou de uma reflexão sobre o que ele é; de uma epistemologia ou de uma meditação sobre o que é o conhecimento dele, mas também de uma razão hermenêutica, cujo propósito é efetuar uma crítica às ilusões do sujeito, isto é, do que ele pensa ser ou conhecer.

O objetivo deste trabalho consiste, portanto, na caracterização da razão hermenêutica, a partir das contribuições de Paul Ricoeur, no contexto filosófico contemporâneo. No primeiro momento, então, analisaremos a questão do método fenomenológico e a hermenêutica e, a seguir, examinaremos como a psicanálise se inscreve no debate hermenêutico filosófico contemporâneo. Por fim, trataremos das contribuições e do alcance dessas formas de reflexão para a razão hermenêutica.

## HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA

### A linguagem e o problema do duplo sentido

O campo epistemológico abordado por diversos tratados filosóficos é a linguagem.

Na fenomenologia, o homem somente conhece a si mesmo através da linguagem. Ciências humanas ou naturais, religião, poesia também se apropriam de suas qualidades. E cercado por expressões de mundos tão diversos, o homem contemporâneo encontra a sua limitação. Envolvido na dinâmica da linguagem multívoca, o homem encontra-se confuso entre o aparente e o real.

Constatamos o equívoco das expressões na relação mostrar-ocultar do duplo sentido, não somente das palavras que velam o que querem dizer, mas também do símbolo. Diz Paul Ricoeur:

*“A expressividade do mundo surge na linguagem através do símbolo como duplo sentido”. (Da Interpretação, São Paulo, 1974.p.23)*

Esta discussão aponta para o exame de dois modelos de hermenêutica, a princípio, concorrentes: a restauradora de sentido, isto é, aceitação da realidade da mensagem, e outra, desmistificadora, de redução de ilusões. Ambas têm em comum a exigência da decifração, ou seja, da interpretação. Daí Ricoeur afirma:

*“Portanto, se as expressões de duplo sentido constituem o tema privilegiado desse campo hermenêutico, logo é através do ato de interpretar que o problema se inscreve numa filosofia da linguagem.”. (ibid.:p.19)*

No debate hermenêutico da linguagem estabelece-se qual a relação entre o “sentido primeiro” e “segundo”, entre o aparente e o real. Isso constitui um desafio à inteligência, às possibilidades de interpretação. Na verdade, há uma implicação recíproca entre o símbolo e a interpretação. Diz o nosso pensador:

*“Todo mythos comporta um logos latente que exige ser manifestado. A interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico de seu duplo sentido” (Ibid.,p.26).*

No âmbito da linguagem, essa “estrutura intencional” do símbolo, não dá margem à uma consciência enquanto certeza de si mesma, mas há de deixar o pensamento livre e insatisfeito. Abre novos horizontes intelectuais. Descobre que a razão por si mesma não pode ser juiz da realidade, do estabelecimento de verdades absolutas expresso no sentido único das palavras, mas, nas múltiplas significações do duplo sentido do discurso. Daí Ricoeur afirma que:

*“O símbolo não é uma não linguagem. O corte entre linguagem unívoca e multívoca passa através da linguagem.”*

*Talvez o trabalho incessante da interpretação seja aquele que revela essa riqueza, essa sobredeterminação do sentido e torna manifesta a pertença do simbólico no discurso integral". (Ibid.,p.27).*

## **A questão da univocidade**

Na filosofia, o conflito das interpretações é uma constante. Desde a Antiguidade Clássica, a ontologia exige univocidade do sentido do ser: *"O ser é, o não ser não é"*, segundo Parmênides, e esta é a única essência buscada, conforme a tradição grega. Em outras palavras, apenas um sentido é, verdadeiramente, válido para efetuar a devida compreensão e o diálogo entre os homens.

Tratar o problema sob o enfoque epistemológico, da relação sujeito-objeto não promove uma compreensão significativa. Há de se considerar também além de um "discurso do método" a existência, isto é, uma ontologia.

A reflexão de Scheleiermacher e Dilthey, no período da filosofia positivista foi, justamente, fundamentada na questão do conhecimento. Dilthey, sobretudo, estabeleceu um conhecimento da história à luz da crítica kantiana.

## **Hermenêutica e o enxerto da fenomenologia**

Husserl, na sua fenomenologia eidética, apontou para a compreensão do mundo vivido ou o não dito enquanto intencionalidade anterior à busca de conhecimento objetivo.

*"Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento, há a vida prática a que Husserl, às vezes chama de anônima, não porque esteja a regressar por este desvio, a um sujeito kantiano impessoal, mas porque o sujeito que tem objeto é proveniente desta*

*vida prática*” (BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Ed. 70, 1980.).

Na opinião de Ricoeur a abordagem estrutural, como o faz a semiologia e a semântica empobrece a significação do real. A linguagem não precede o sujeito, porque é este (o que inclui o seu próprio corpo) quem fala e na fala está implicado e comprometido. Por exemplo, na psicanálise a relação entre a linguagem e o desejo, pode ser entendida como relação entre o dito e o não dito; o desejo que mascara a intenção, tolhe as palavras, logo, se não lhe decifrar o sentido não será senhor de si mesmo. O sujeito vê-se, então, como Édipo diante do enigma da esfinge: *“Decifra-me ou devoro-te”*. Diz Paul Ricoeur:

*“Antes que o sujeito se ponha consciente e voluntariamente ele já estava posto no ser ao nível pulsional. Esta anterioridade da pulsão com respeito à tomada de consciência e à volição significa anterioridade no plano ôntico com relação ao plano reflexivo, a prioridade do existo sobre o penso”* (Conflitos da interpretação, São Paulo, Imago, 1972.p.222)

A subjetividade hipostaziada, na filosofia moderna torna-se alvo, neste ponto, da razão hermenêutica ou uma hermenêutica da existência cujo princípio se traduz na eliminação das ilusões da consciência abstrata, confiante de si mesma, para revelar o ser autêntico. Ricoeur afirma:

*“Uma filosofia reflexiva que tendo inteiramente assumido as correções e as instruções da psicanálise e da semiologia, toma um caminho longo e indireto de uma interpretação dos signos, privados e públicos, psíquicos e culturais, onde se exprimem o desejo de ser e o esforço para existir que nos constituem”*. (Ibid.,p.223)

A relação entre hermenêutica e fenomenologia é necessária para a devida reapropriação de si pelo sujeito, isto é, Ricoeur defende que através do método fenomenológico, ao tratar da questão da linguagem e da intencionalidade, o homem poderá conhecer a si mesmo e dirimir o problema da falsa consciência.

*“O ponto de partida fenomenológico de Ricoeur leva a uma ampliação da perspectiva do si e à reconsideração da relação entre fenomenologia e hermenêutica, especialmente na sua forma ontológico-existencial” (BLEICHER, Hermenêutica contemporânea, Lisboa, Ed. 70, 1980, p.304)*

Exibir os contornos de uma situação nesses moldes, no entanto, revela outro problema: a questão da univocidade traz no seu âmago a equivocidade. Diz Ricoeur:

*“Se o homem interpreta a realidade dizendo algo de alguma coisa, é porque os verdadeiros significados são indiretos. Só atinjo as coisas atribuindo um sentido a um sentido. A predicação, no sentido lógico do termo, dispõe em forma canônica uma relação de significação que constrange a ressituar a teoria da univocidade.” (Da interpretação, São Paulo, Imago, 1974, p.30)*

## **Exegese e o conflito das interpretações**

A exegese bíblica enquanto a interpretação das Sagradas Escrituras remete-nos à noção de texto. Mas, na contemporaneidade, essa noção se expandiu, principalmente com Paul Ricoeur. O texto pode ter um sentido mais amplo do que o convencional. Não somente a obra literária, mas também mitos, sonhos e a própria ação humana estão à espera de interpretação, decifração, inteligibilidade.

Entretanto, ainda nos deparamos com outro obstáculo à interpretação na filosofia moderna, encontramos dois modos antagônicos e excludentes de interpretação: desmistificação e restauração do sentido. De um lado, a escola da suspeita de Nietzsche, Marx e Freud. De outro, a fenomenologia da religião, representada por Mircea Eliade e a psicologia complexa de Jung.

O conflito das interpretações, no entanto, para Ricoeur supõe um lugar comum onde, tanto uma hermenêutica restauradora quanto a redutora se relacionam dialeticamente, na equivocidade do símbolo.

# ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DA VIDA HUMANA EM SOCIEDADE: A ETICIDADE COMO FUNDAMENTO DE SEU DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E CIENTÍFICO

Duarte Bernardo GOMES<sup>1</sup>

## RESUMO

A vida humana na sociedade assume aspectos diferenciados de comportamentos vindos de uma presença antropológica. Características biológicas e culturais do homem imbricam-no em enfrentamentos e experimentos com avaliação dos resultados, não como conseqüências de atos individualizados, mas como efeito de uma moral social capaz de influenciá-lo. A interpretação da vida feita pelo homem não dá lugar à certezas absolutas, pois sua origem histórica e mutável projeta-o às necessidades extraídas da ciência que irão servir-lhe de complemento. A eticidade – como elemento humano de aderência – funcionará como fundamento do seu desenvolvimento histórico e científico.

**Palavras-chave:** Antropologia, Ética, Sociedade, Relativismo Cultural, Hermenêutica, História, Ciência.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Filosofia Social (PUC-Campinas).

Escrever um texto dessa dimensão, sem dúvida, será um desafio inexorável para quem, como nós, pensamos, tão-somente, em articular algumas poucas idéias baseadas na generalidade e no cotidiano das vidas humanas colocadas no mundo da atualidade.

Como essas vidas humanas lidam consigo próprias, como elas se relacionam com outras vidas humanas e todas como convivem num contexto social organizado, representa uma reflexão que ultrapassa as linhas limítrofes de um contexto ético-moral, para abraçar conceitos históricos, sociais e científicos, dando-nos conta de que a verdade da vida pode ter origens em vertentes muito diferenciadas daquelas que inicialmente apontam direções tidas aparentemente indiscutíveis.

Para que esse texto pudesse ser desenvolvido, alguns fragmentos de estudos sobre antropologia tornaram-se indispensáveis, mormente quando da abordagem paradoxal que coloca o homem diante de suas muitas dificuldades e sua ação criativa para daquelas se livrar com maestria, considerado o relativismo cultural<sup>2</sup> no qual está compreendido.

A moral é uma construção social. Tal como as sociedades marcam sua passagem por diversos costumes e estilos de viver, também criam códigos morais onde o bem é tido como norma comportamental obrigatória e o mal sempre deve ser evitado, este pela desaprovação social. O mal não sobreviveria como componente do comportamento do homem sem que fosse arpoado pela crítica, porque a sociedade assim o quer.

O homem responde individualmente pela prática de atos que visam os seus anseios, mas algema-se aos limites impostos pela sociedade que aprova ou desaprova suas atitudes.

---

<sup>(2)</sup> "Relativismo Cultural: 'bem' significa 'socialmente aprovado'. Escolhe os teus princípios morais segundo aquilo que tua sociedade aprova. O relativismo cultural defende que o bem e o mal são relativos a cada cultura. O bem coincide com o que é socialmente aprovado numa dada cultura. Os princípios morais descrevem convenções sociais e devem ser baseados nas normas dessa sociedade. GENSLER, H, in *Ethics: A Contemporary Introduction* – Trad. Paulo Ruas – Routledge: 1998.

Em outras palavras, isso significa a indesviável objetivação do bem e do mal. Essa objetivação nada mais representa do que sua absolutização, isto é, colocá-la no patamar e nos conformes do pensamento de uma sociedade na qual se vive, considerando-se sempre as normas que foram transmitidas pelos fatos objetivos.

Daí, a considerar, no entanto, que os aspectos antropológicos que pairam por sobre situações desse jaez, foram terminantemente descartados, pois a se considerar culturas diferenciadas, não há se falar em “certo” ou “errado”, mas sim em diferenças que somente a tolerância humana poderá distinguir.

O relativismo cultural dá-nos uma base para uma moral comum no interior de cada cultura — uma base democrática que abrange as idéias de todos e assegura que as normas tenham um amplo suporte. Assim, podemos sentir-nos solidários com pessoas que partilham conosco uma mesma comunidade, ainda que outros grupos possuam diferentes valores.<sup>3</sup>

Existem verdades para descobrir no domínio moral, mas nenhuma cultura possui o monopólio destas verdades. As diferentes culturas necessitam de aprender umas com as outras. Para que tomemos consciência dos erros e dos nossos valores, é necessário conhecer como procedem as outras culturas, e de que forma reagem ao que nós fazemos. Aprender com diferentes culturas pode ajudar-nos a corrigir os nossos valores e a aproximar-nos da verdade acerca do modo como devemos viver.<sup>4</sup>

Como dito acima, as verdades<sup>5</sup> da vida podem ter origens diferenciadas e aqui não se afugentam as categorias como a universalidade embalada pelas límpidas águas da antropologia.

<sup>(3)</sup> GENSLER, H, op. cit., 1998.

<sup>(4)</sup> Ibid, 1998.

<sup>(5)</sup> “Há duas categorias de verdades e fatos: as verdades e leis naturais descobertas pelos homens (e que não dependem deles) e as verdades axiológicas e as leis jurídicas, éticas e religiosas, criadas pelos homens para regular a convivência humana na sociedade”. BAZARIAN, J. *O problema da verdade* - São Paulo: Circulo do Livro. 1974. p.152.

A visão de universalidade procura destaque partindo de uma escala que se inicia na razão imanente, aquela que não se desprende dos fatos históricos ocorridos, até o enfoque, o posicionamento humano inteligível – aqui com raízes platônicas –, onde não somente o que é demonstrável é o que se está discutindo, mas também o que é ideal no contexto de se alcançar à perfeição.

Seria neste exato momento que o quinto elemento de Platão<sup>6</sup>, considerado o objeto, a essência, a coisa-em-si, abrigaria o conceito de universalidade, sempre em sua forma etérea não divorciada do sensível, mas, em relação a este, estaria colocado numa atopia conjuntural não atingível.

A episteme platônica não compromete seus elementos estruturais como a *ónoma*, o *lógos*, o *eídolon* e finalmente o *nous*, mas daí até se chegar à idéia, não há nenhuma definição em toda sua obra que possa dizer que Platão criou um itinerário ético para se alcançar à sabedoria suprema, isso a ponto dele imaginar sempre uma vida teórica e uma vida contemplativa como modos filosóficos de viver.

Em outras palavras, a escala percorre da imanência à transcendência, deixando ao homem a interpretação da vida colocada no mundo. Interpretar a vida é o mesmo que dizer: Estamos entre as partes da vida. Interpretar é estar entre as partes, é ficar no meio das partes.

A ciência da interpretação é a hermenêutica. E hermenêutica nada mais é do que dizer o que é presente. Ricoeur<sup>7</sup> assim define: “Hermenêutica é a decifragem da vida no espelho do texto”.

Nada melhor, neste momento, do que arejarmos estas primárias linhas com as brisas que situam uma interpretação sistemática e correta de um texto, onde se busca o que há de principal na leitura: que é o ser humano.

<sup>(6)</sup> PLATÃO. *Cartas (Carta VII)*. Trad. C.G.Silva/M.A. Melo. Lisboa: Ed. Estampa: 1980.

<sup>(7)</sup> RICOEUR, P., *Interpretação e Ideologia* – Rio de Janeiro - Ed. Francisco Alves: 1977.

A hermenêutica filosófica vale-se de alguns momentos específicos para interpretar e compreender o ser humano, que vai horizontalmente da origem ao fim teleológico e verticalmente do profundo fundamento à transcendência.

Na interpretação não há lugar para certezas absolutas, elas poderão ser restauradas ou encontradas à medida que as façamos nossas. Sua origem sempre será histórica, e, sendo assim, relativa e mutável.

O intérprete é sempre o que fica entre as partes, entre a origem e o presente, entre o fim e o presente, entre a altura e o presente e por derradeiro entre o profundo e o presente.

A condição do homem de intérprete da vida como ser-observador e a de ser-observado, dá-nos notícias de que não somente o conhecimento epistemológico deve ser levado em consideração num confronto antropológico, mas também o seu enraizamento, e este passa pelo *self*, ou seja, pela conceituação de si próprio e não pela avaliação apenas do seu saber.

Se fizermos uma comparação antropológica do ser humano, chegaríamos à conclusão de que biologicamente o homem não sofreu muitas modificações em relação ao seu parente mais remoto, mas no aspecto cultural, há diferenças significativas, levando-nos a definir que o homem é um ser eminentemente cultural.<sup>8</sup>

A hominização das ações humanas superou, suplantou o conceito de ser biológico nativo, fenômeno esse que em tempos outros era considerado como a base da composição humana.<sup>9</sup>

Hoje não mais, e os estudos foram se aprofundando cada vez adiante, a ponto de que, no conceito composto por fato de cultura, o homem foi se instalando e se solidificando em sua posição como ser culturalmente constituído.

---

<sup>8</sup> ARDUINI, J. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade* – 2ª Ed. – São Paulo – Ed. Paulus: 2002.

<sup>9</sup> Ibid. 2002.

A essência da natureza – o que é dado – que foi sendo modificada pela reflexão humana - razão –, considerando-se a integração humana feitas pela moral, pela ética e sua situação histórica, todas apreendidas do mundo, levou o homem a observar o seu *em-si*-relações consigo próprio –, e as relações de alteridade, culminando com sua participação numa sociedade organizada.

Para se chegar a isso, no entanto, o homem enfrentou e continua enfrentando dificuldades de toda ordem, desde a explosão demográfica de alguns países, a massificação, o individualismo e a autodepreciação, esta última sob influência direta das três anteriores. Consubstancia-se esse episódio numa ética mal compreendida devido a uma moral oscilante, onde os contornos práticos alcançam objetivos inimagináveis.

Assim, sem uma consciência antropológica o homem desmedula-se, discute os resíduos para salvar apenas parte de suas conquistas, muitas vezes incompreendidas.

A ausência da consciência antropológica leva o homem a pregar o relativismo cultural adepto da objetivação do bem e do mal, cuja visão ineficaz não atenta para questões outras que determinam a complexidade inerente ao elemento de cultura como formador do mundo.

O relativismo cultural considera o mundo como algo que está dividido de uma forma nítida em sociedades distintas. Em cada uma delas não existe desacordo em questões morais ou apenas em pequena escala, dado que a perspectiva maioritária determina o que é considerado um bem ou um mal nessa sociedade. Mas o mundo não é assim. Pelo contrário, o mundo é uma mistura confusa de sociedades e grupos sobrepostos, e os indivíduos não seguem necessariamente o ponto de vista da maioria.<sup>10</sup>

O homem igualmente, desconsciosos da antropologia, não divisa o quinto elemento platônico na tentativa de levá-lo ao ideal e

---

<sup>(10)</sup> Ibid. 1998.

muito menos se reconhece como ser de interpretação, descolocando-se entre as partes do mundo.

Nesse aspecto, quando o homem pensou em preservar a sua dignidade, não o fez pensando apenas em princípios psicológicos, sociais ou morais, mormente por serem insuficientes para essa sustentação.

Uma consciência antropológica da sociedade se fez necessária para que o homem em sua maturação experienciável pudesse se adequar tanto à forma da individualidade humana como em seu agir ético e político-social.

Com isso articulado, fica-nos a impressão de que o homem sempre foi um dependente, em seu viver, da influência de fatores externos capazes de integrá-lo a um evolucionismo pré-determinado, ainda que dele fluíssem idéias originais de observação do mundo, como por exemplo, as grandes invenções e as importantes descobertas que fez.

Sabe-se que os mais poderosos fatores da história são as idéias. Não necessitamos de fazer muito esforço para compreender que hoje são as idéias – invenções, religiões, filosofias, formas de pensamento falado ou escrito e formas de governo, idéias do indivíduo e da vida nacional – que movem os homens nas crises dos negócios internacionais. As idéias de Nietzsche, por exemplo, influenciaram profundamente Hitler e Mussolini; as idéias de Karl Marx transformaram a vida da Rússia; as de Splenger fazem que cada estadista pondere sobre o futuro do seu povo e da sua civilização; as de Flaubert influenciaram metade da literatura da Europa e da América.<sup>11</sup>

Partindo-se em virtude do seco escolasticismo de que passamos a sofrer quando James Harvey Robinson nos intimou a humanizar o conhecimento, é que surgiu o conceito de história como fluxo impessoal de figuras e fatos, no qual os gênios representavam

---

(11) DURANT, W. *Obras Filosóficas*, Trad. Monteiro Lobato, 8ª. ed., São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.

papéis de tal insignificância que o bom era ignorá-los. Foi sobretudo Marx o implantador dessa concepção de história; ele apaixonara-se por uma visão da vida hostil a todos os homens de exceção, sentia ciúmes de todas as superioridades e exaltava os humildes como herdeiros da terra. Por fim, começou-se a escrever a história como se ela nunca fora vivida, como se nenhum drama jamais a sacudisse, nem igualmente comédias e tragédias de lutadores falhos.<sup>12</sup>

A verdadeira história do homem não está nos preços dos salários, nem em eleições e batalhas, nem no nível de vida do homem comum: está nas duradouras contribuições dos gênios para a soma da civilização e da cultura humana. A história da França, por exemplo, não é a história do povo francês, o desenrolar da vidinha de criaturas sem nome que lavraram o solo, fizeram sapatos e roupas, mascatearam artigos (porque essas coisas sempre foram feitas em todos os tempos); a história da França é o relato da ação de seus homens e mulheres excepcionais, seus inventores, cientistas, homens de Estado, poetas, artistas, músicos, filósofos e santos, e das adições que eles trouxeram à técnica e à sabedoria, às artes e aos costumes, tanto da França como da humanidade. É o mesmo com todos os demais países; a história do mundo é a história dos grandes homens. Que somos nós senão tijolos e cimento que eles manejam para a melhoria das raças?

Por esse motivo é que se deve encarar a história não como o doloroso palco das políticas e das hecatombes, mas da luta do homem guiado pelo gênio contra a inércia da matéria e os escorregadios segredos do espírito; luta para compreender, para dominar e para refazer-nos a nós e ao mundo. Homens em pé a beira do conhecimento; homens esculpindo no mármore formas que enobrecem a espécie; homens moldando povos em melhores instrumentos da grandeza; homens sonhando com vidas mais altas – e vivendo-as. Temos aqui um processo de criação mais vivaz do que em qualquer mito, uma religião mais real do que todos os credos.<sup>13</sup>

---

(12) DURANT, W. *op. cit.* 1969.

(13) *Ibid.* 1969.

Correntes do pensamento universal que surgiram ao longo dos séculos e trabalharam com conceitos éticos diferenciados, quer do ponto de vista teórico ou prático, estabeleceram clivagem fundamental para a localização do homem dentro de sua própria cultura, e toda a influência que recebeu, serviu-lhe para a modificação de sua vida como componente de uma sociedade em constante mutação, e que requer de cada indivíduo uma adaptação, um esforço, para o reconhecimento do trabalho de contribuição e construção em favor do composto e indispensável para o progresso humano.

Se a história conta com suas cerzaduras peculiares, e a produção científica? Qual o seu papel diante do complexo-homem e de seu itinerário social? A ciência por mais enigmática e distante que pareça, nada mais é que o senso comum refinado e disciplinado<sup>14</sup>.

A ciência é uma especialização, um refinamento de potenciais comuns a todos. Quem usa um telescópio ou um microscópio vê coisas que não poderiam ser vistas a olho nu. Mas eles nada mais são do que extensões do olho. Não são órgãos novos. São melhoramentos na capacidade de ver comum a quase todas as pessoas.

A ciência não é um órgão novo do conhecimento. Ela é a hipertrofia de capacidades que todos têm. Isso pode ser bom, mas pode ser muito perigoso. Quanto maior a visão de profundidade, menor a visão de extensão. A tendência da especialização é conhecer cada vez mais de cada vez menos.<sup>15</sup>

No diálogo *O Banquete*, Platão<sup>16</sup> afirmou que a ciência nasce e morre em nós o tempo todo, donde a necessidade da pesquisa.

Além da necessidade da pesquisa há outra necessidade nesse campo, a de se observar por onde anda a verdade, assim dizem

(14) MYRDAL, G., *Objectivity in Social Research*. Nova York: Random House, 1969.

(15) ALVES, R., *Filosofia da Ciência – Introdução ao jogo e as suas regras*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

(16) PLATÃO, *O Banquete*, Trad. José Cavalcante de Souza – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (208 a).

os especialistas, e que uma teoria científica do conhecimento da verdade é absolutamente necessária a qualquer atividade prática ou teórica, a qualquer tarefa de compreensão e de transformação do mundo, do homem e da sociedade.

O conhecimento da verdade é eminentemente útil para o sucesso tanto do inventor como do cientista, tanto do filósofo como do revolucionário, tanto do político como do industrial, tanto do patrão como do operário.<sup>17</sup>

E quando o comportamento humano de contorno científico se torna perigoso? Quando a exigência das fontes do conhecimento e dos métodos de seu desenvolvimento ultrapassa as fronteiras da própria ciência e dos princípios éticos de convivência social.

Todo conhecimento do homem abre margem para o exercício do poder discricionário sobre o homem. Com isso proclama-se o direito de governar a existência humana em função de suas descobertas de fato, enfrentar, modificar e afeiçoar fatos que influem sobre a existência humana, desde as técnicas de trabalho até as instituições, passando pela higiene física e psíquica, imagina-se que o próprio homem possa ser manipulado, domado e modificado graças ao conhecimento que dele se tem.<sup>18</sup>

A sociedade, o homem nessa intersecção de natureza política, se souber agir com a referida consciência antropológica, dentro da eticidade pertinente, interpretando-se a si próprio, talvez no enfoque do quinto elemento platônico, socorrer-se-á da intermediação filosófica para abolir de seu convívio os convencionalismos, o hábito de considerar o bem-estar material como razão suficiente de vida, o costume de somente apreciar a ciência em função de sua utilidade técnica, o ilimitado desejo do poder, a fleuma dos políticos de vertentes partidárias, o fanatismo das ideologias e outras situações que desfiguram a

<sup>(17)</sup> BAZARIAN, J., *O problema da verdade*, São Paulo: Círculo do Livro, 1974.

<sup>(18)</sup> JASPERS, K., *Introdução ao pensamento filosófico*, Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota, São Paulo: Cultrix, 1971.

contribuição que os grandes nomes que fazem a história da humanidade, trouxeram para ele.

A filosofia, por fim, põe-se à procura do homem, escuta o que ele diz, observa o que ele faz e se interessa por sua palavra e ação. Mas, “com o homem vem à baila o problema dos fins e valores sobre os quais se constrói a civilização. Ora, a nossa se construiu sobre os fins e valores da sociedade industrial, uma sociedade que tem como meta o máximo do bem-estar material, como meios, sofisticadas técnicas de produção e de consumo. O que vale dizer: esta sociedade é rica dos meios mais requintados, é pobre de fins e valores verdadeiros. Quanto mais evolui na direção da racionalidade dos meios, mais cresce o vazio de sentido de seus fins. Por conseguinte, é urgente hoje propor-lhe pelo menos um fim essencial, um fim que possa arrancá-la ao mortal desespero da falta de sentido. E este só pode ser a realização do homem, isto é, de todos os homens em geral e de cada um em particular. Por isso se faz premente a necessidade de termos cientistas que não sejam, antes de tudo, técnicos, mas humanistas.”<sup>19</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. **Filosofia da Ciência – Introdução ao jogo e as suas regras**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARDUINI, Juvenal. **Antropologia: ousar para reinventar a humanidade** – 2ª Ed. – São Paulo: Ed. Paulus: 2002.
- BAZARIAN, Jacob. **O problema da verdade**, São Paulo: Círculo do Livro, 1974.
- DURANT, Will. **Obras Filosóficas**, Trad. Monteiro Lobato, 8ª ed., São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.

---

<sup>19</sup> NOGUEIRA, João C. *Pulsões de morte e civilização, in Sociedade – O Espelho Partido*, Coord. Regis de Moraes, Campinas: Edicamp, 2003, p.64.

- GENSLER, Harry J. in **Ethics: A Contemporary Introduction** – Trad. Paulo Ruas – Routledge: 1998.
- JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**, Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota, São Paulo: Cultrix, 1971.
- MYRDAL, Gunnar. **Objectivity in Social Research**. Nova York: Random House, 1969.
- NOGUEIRA, João Carlos. **Pulsões de morte e civilização, in Sociedade – O Espelho Partido**, Coordenado por MORAIS, Regis de. Campinas: Edicamp, 2003, p.64.
- PLATÃO. **Cartas (Carta VII)**. Trad. C.G.Silva/ M.A. Melo. Lisboa: Ed. Estampa, 1980.
- PLATÃO. **O Banquete**, Trad. José Cavalcante de Souza – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (208 a).
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia** – Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

# APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO UTILITARISTA BENTHAMIANO À DOSIMETRIA DA PRETENSÃO PUNITIVA

Jussara Valente FERNANDES<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar o modo pelo qual o princípio da utilidade aduzido por Bentham em sua obra, *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, regula a obrigatoriedade, dispensabilidade e proporcionalidade da aplicação da pretensão punitiva. Para tanto, uma investigação precedente das bases teóricas do utilitarismo benthamiano será realizada, sendo posteriormente apresentada a relação desta com o cálculo e oportunidade da pretensão punitiva.

**Palavras-chave:** Utilitarismo, Efeitos, Punição.

Ao final do século XVIII, quando o mundo intelectual ganha extensão considerável e a ciência consolida-se como o novo instrumento de conhecimento e progresso das sociedades, o racionalismo passa a ser a medida utilizada para dar sentido ao mundo. O Utilitarismo como mecanismo de investigação, fulcra-se no entendimento de que a razão,

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Filosofia Social (PUC-Campinas).

manifestada por argumentos e pela possibilidade de discussão, seria o caminho mais seguro e eficaz em direção da verdade.

Não se pensa mais na planificação da vida privada ou pública segundo os planos divinos, fixos e discriminatórios, mas na construção social suscetível a melhorias e transformações. Não basta, a compensação *pos mortem*, a felicidade individual e o progresso social, o qual em via de consequência fomenta a maximização da felicidade coletiva, passam a fazer parte da preocupação principal do indivíduo.

Como um dos mais relevantes representantes do pensamento Utilitarista Clássico, Jeremy Bentham inicia seus estudos do utilitarismo a partir das análises elaboradas sobre a ciência do direito, e em especial sobre o direito natural. Para Bentham havia uma insatisfação intelectual na teoria do contrato original, primeiro pela impossibilidade histórica de provar a existência de tal acordo, e em segundo por subsistir a questão do porquê dos homens estarem obrigados a cumprir o acordo. Para Bentham, a única resposta possível para a pergunta é que os homens estariam recebendo vantagens no contrato firmado, e destas vantagens adviria a felicidade.

Ao reconhecer que a humanidade estaria submetida ao governo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer<sup>2</sup>, Bentham estabelece o critério ou norma que determinará o que está certo ou errado, e que aferirá as causas e efeitos. O princípio que legitimará a sujeição humana a este critério é o princípio da utilidade. O próprio autor, em nota na sua obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, observa que a palavra “utilidade” não ressalta com tanta clareza a idéia de dor e prazer como o termo “felicidade”, nem tão pouco dá a idéia do número dos interessados afetados, entretanto, por “amor a brevidade”, incorpora a palavra “utilidade” para definir:

*O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo o interesse está em jogo, como sendo a justa*

---

(2) BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Tradução Luis João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

*e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes do governo*<sup>3</sup>.

Toda a ação humana deverá ser apreciada segundo sua tendência a proporcionar aumento da felicidade e/ou diminuição da dor. Encontramos nesta obra de Bentham que o princípio da utilidade que aprova ou desaprova as ações, não se fundamenta em um critério de análise subjetivo (como ocorre no princípio da simpatia e antipatia), mas antes, sua fundamentação ergue-se no esteio da razão.

Esta racionalidade usada como mecanismo lógico de mensuração das ações humanas pode ser observada quando Bentham traça as quatro fontes ou sanções de prazer e da dor, bem como quando cria o critério de apreciação da soma destas. Tanto as fontes e sanções, como as circunstâncias que servem como norma de avaliação da soma da dor e do prazer, apresentam os seus efeitos, não simplesmente na subjetividade do indivíduo, mas antes, seus efeitos são observados e sentidos no mundo material.

*O que dá fundamento à concepção utilitarista do mundo, poderíamos dizer que é esta convicção simples: de que tudo tem efeito. Quer dizer: que toda coisa serve (ou desserve) a uma outra. O que é o mesmo que sustentar que uma coisa só existe relativamente a outra.*

*Em conseqüência, não há absoluto, mas, por outro lado, em toda coisa há ao mais e o menos e todo efeito é hierarquizável em relação a um resultado*<sup>4</sup>.

De fato, no capítulo X da *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, Bentham ao tratar dos motivos – *qualquer coisa*

<sup>3</sup> Ibidem, p.3.

<sup>4</sup> BENTHAM, J. *O panóptico*. Organização e tradução de Tomás Tadeu da Silva – Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

que, influenciando a vontade de um ser sensível, se supõe como meio de determina-lo a agir, ou voluntariamente deixar de agir, em qualquer determinada ocasião<sup>5</sup> –deixa claro que a qualidade de “bom” ou “mau” motivo só poderá ser determinada por seus efeitos, visto que intrinsecamente a bondade e a maldade não têm significado, a não ser quando entendidos a partir do prazer e da dor que provocam. Assim, se uma pessoa sentir prazer ao ver a dor do outro, desde que desta atitude não sobrevenha qualquer efeito maléfico, não há como não considerar este tipo de prazer tão bom como qualquer outro.

*Suponhamos que o motivo de uma pessoa seja a má vontade ou malevolência; chamemo-lo malícia, inveja, crueldade, e ainda então o seu motivo é uma determinada espécie de prazer, ou seja, o prazer que a pessoa sente ao pensar na dor que vê ou espera ver o seu adversário sofrer. Ora, mesmo este prazer miserável considerado em si mesmo, é bom; pode ser fingido, falso, breve, será em todo caso impuro; todavia, enquanto durar, e antes que aconteça alguma conseqüência má, é tão bom como qualquer que não for mais intenso<sup>6</sup>.*

*Se os motivos são bons ou maus, será exclusivamente em razão dos seus efeitos; serão bons em razão da tendência que têm em produzir o prazer ou impedir a dor; serão maus em razão da tendência que têm a produzir a dor ou afastar o prazer<sup>7</sup>.*

Deste modo, as ações humanas em geral terão no seu campo de efetividade a verificação do prazer ou dor que provocam. Observemos que os efeitos, ou conseqüências, que Bentham dispensava consideração, eram os *materiais*, por serem estas conseqüências agentes diretos na coletividade. E é neste ponto que o princípio da

<sup>(5)</sup> *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação.* op.cit. p. 28.

<sup>(6)</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>(7)</sup> *Idem.*

utilidade encontra sua eficácia na dosimetria da pretensão punitiva, pois é este princípio que delinea o campo de obrigatoriedade, dispensabilidade e limites da coerção.

*A obrigatoriedade ou a necessidade de punir uma ação é proporcional à medida em que tal ação tende a perturbar a felicidade e à medida em que a tendência do referido ato é pernicioso<sup>8</sup>.*

Em cada ação, portanto, existem determinados requisitos que deverão ser levados em conta para que a aplicabilidade da punição possa produzir na coletividade a sensação de diminuição da perturbação provocada. Não obstante a materialidade da ação ter provocado desarmonia social, o legislador, os governantes ou agentes públicos diretos, deverão mensurar além dos efeitos, as circunstâncias nas quais o ato foi praticado, a intenção que pode ter acompanhado o ato, e a consciência, inconsciência, ou falsa consciência do agente.

De fato, se a necessidade ou obrigatoriedade da punição é conter perturbação da felicidade, ela deve se apresentar certa em sua aplicação, proporcional e eficaz.

Para Bentham, as conseqüências das ações, via de regra, desenrolam-se conforme as intenções do agente. Se a pessoa tem intenções de praticar o ato prejudicial uma vez, voltará a praticá-lo posteriormente se houver esta possibilidade. A isto Bentham chama de disposição, ou seja, a soma das intenções que devem ser analisadas em um período de tempo para saber se a disposição de alguém é pernicioso ou não.

À disposição pernicioso, Bentham assinala dois motivos preservadores que inibiriam o agente de praticar algum tipo de crime. Primeiramente o amor ao sossego, ou seja, o incômodo da tentativa e as conseqüências de ordem física que pode acompanhar o intuito da

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 19.

prática lesiva, provocariam maior desprazer que prazer não se tornando a prática delituosa então vantajosa.

O segundo ponto é o da autopreservação, que trata dos perigos que acompanham a pessoa exposta na prossecução da tentativa. Estes perigos podem ser de natureza puramente física ou resultante da ação moral. Este último vincula-se intrinsecamente ao reconhecimento por outras pessoas de que o ato foi odioso.

*Ora, a obtenção de tal conhecimento, em relação à comissão de qualquer ato detestável, da parte de quaisquer pessoas que possam estar dispostas a fazer o agente sofrer por ele, se denomina detecção, dizendo-se do agente em relação ao qual tal conhecimento é obtido e detectado<sup>9</sup>.*

A certeza da descoberta, a qual transforma o prazer da prática delituosa em dor moral, é um inibidor positivo na prevenção criminal.

O legislador, seguindo os ditames do princípio da utilidade, não deverá desproporcionalizar as punições dos crimes. A garantia de segurança da eficácia da pena, não está apenas na intensidade da mesma, mas na exata medida do cálculo da soma de prazeres e de dores que, além da intensidade, tem como fatores de exame a duração e a certeza de sua aplicação. A convicção que a tutela legal agirá com justa medida coercitiva é a promessa de que a harmonia social será conservada, pois sendo a lei norma abstrata, todos os cidadãos estão sujeitos a ela.

Existirão casos em que a aplicação da punição será mais prejudicial do que deixar de fazê-lo, mas estes casos veremos um pouco adiante. Quando a aplicação da punição for necessária, haverá quatro objetivos ou objetos subordinados que o legislador, inspirado no princípio da utilidade, deverá tentar atingir na medida do possível ao criar a norma.

---

<sup>(9)</sup> Ibid., p. 54.

Primeiramente, o mais amplo e desejável objetivo é de evitar a ocorrência do crime; Porém, se inevitável que o indivíduo pratique o delito, que este seja o menos pernicioso de preferência a crime mais pernicioso, ou seja, podendo optar que escolha o crime menos prejudicial dos que serviriam para a mesma finalidade.

Em se tratando de um crime específico, que ao executá-lo, o criminoso não produza maiores prejuízos do que o necessário para atingir a finalidade; *em outras palavras, induzi-lo a causar o mínimo de prejuízo que é indispensável para alcançar o benefício que espera do seu crime*<sup>10</sup>.

Como último objetivo ou objeto subordinado, qualquer que seja o prejuízo, o legislador deve evita-lo da maneira menos dispendiosa o possível.

Em correspondência com as quatro proposições que o legislador deve utilizar para guiar-se, temos que estas mesmas diretrizes estabelecerão as normas definidoras da proporcionalidade entre as punições e os crimes.

*O valor ou a gravidade da punição não deve ser em nenhum caso inferior ao que for suficiente para superar o valor do benefício e da ofensa*<sup>11</sup>.

O *quantum* da punição deverá aumentar na medida em que o benéfico auferido com o crime aumentar. Não se pode conceber que a punição não seja capaz de intimidar a tentação, ela deve ser maior o suficiente que o prazer que a vantagem do crime proporciona.

*Quanto maior for o prejuízo derivante do crime tanto maior será o preço que pode valer a pena pagar no caminho da punição*<sup>12</sup>.

---

<sup>(10)</sup> Ibid., p. 60.

<sup>(11)</sup> Idem.

<sup>(12)</sup> Ibid., p. 61.

O delito deve ser evitado também diante do seu potencial de ofensividade, assim quanto maior a possibilidade de provocar dor e minimizar a felicidade tanto maior será o caminho da punição.

*Quando houver dois crimes sem concorrência, a punição estabelecida para o crime maior deve ser suficiente para induzir uma pessoa para preferir o menor*<sup>13</sup>.

A terceira norma de proporção entre punição e crime está estritamente ligada ao segundo objeto subordinado. Havendo a possibilidade da escolha, o agente criminoso deve optar pelo crime menos prejudicial.

*A punição deve ser regulada de tal forma para cada crime particular, que para cada nova parte ou etapa do prejuízo possa haver um motivo que dissuada o criminoso de produzi-la*<sup>14</sup>.

Tendo escolhido um crime em particular, a pessoa deve ser induzida a causar o mínimo de transtornos possíveis durante o delito. Cada etapa deve conter um nível de penalidade suficiente que faça o indivíduo, no transcorrer da ação, ter idéia de que estará cooperando para o aumento da sua punição.

*A punição não deve em caso algum ser maior do que for o necessário para que esta seja conforme as normas aqui indicadas*<sup>15</sup>.

O objetivo geral que caracteriza todas as leis – ou que deveria caracteriza-las – é a de aumentar a felicidade global da sociedade. A punição em si é a resposta para uma ação danosa sofrida pela coletividade. É a constatação que a “dor” e o “mal” estão inseridos no meio social. Por isso mesmo, Bentham considera a punição em última análise um ato pernicioso e que deve ser utilizado somente quando houver chances de se evitar um mal maior.

---

(13) Ibid., p. 62.

(14) Idem.

(15) Idem.

*Para que a utilidade da punição realmente infligida a cada criminoso possa corresponder à quantidade tencionada para criminosos semelhantes em geral, é necessário sempre levar em consideração as várias circunstâncias que influenciam a sensibilidade de cada um*<sup>16</sup>.

Uma punição igual para duas pessoas diferentes que praticaram um crime em circunstâncias díspares, não provocaria o mesmo grau de dor nem a justiça necessária. Com esta norma podemos encontrar as bases da individualização da pena.

Finalmente Bentham esclarece, através de uma visão geral, qual os casos em que a punição traria efeitos contrários aos pretendidos, ou seja, provocaria um mal maior do que o próprio crime.

- (1) Quando **não houver motivo** para a punição, ou seja quando não houver nenhum prejuízo a evitar, pelo fato de o ato em seu conjunto não ser pernicioso.
- (2) Quando a punição só pode ser **ineficaz**, ou seja, quando a mesma não pode agir de maneira a evitar o prejuízo.
- (3) Quando a punição for **inútil** ou excessivamente **dispendiosa**; isto aconteceria em caos de o prejuízo produzido por ela ser maior do que o prejuízo que se quer evitar.
- (4) Quando a punição for **supérflua**, o que acontece quando prejuízo pode ser evitado – ou pode cessar por si mesmo – sem a punição, ou seja, por um preço menor. (...) <sup>17</sup>.

Neste sentido, a dor, o castigo, não tem razão se examinados pelo prisma da crueldade. Até mesmo as punições devem seguir um objetivo utilitarista, isto é, servir para algum fim que reverta à sociedade um sentimento de felicidade, ou harmonia, restaurador. Ao criar os termos que regulam a obrigatoriedade, dispensabilidade e

<sup>(16)</sup> Idem.

<sup>(17)</sup> Ibid., p.59.

proporcionalidade da aplicação da pretensão punitiva, Bentham se preocupou em delinear um sistema, que seguindo as diretrizes do princípio utilitarista, não traduzisse para a sociedade o sentimento de vingança coletiva. Como visto anteriormente, a punição em si é a constatação de que a sociedade apresenta – se doente, assim sendo, a aplicação da pena não pode se converter em um caráter meramente vingativo ou revestir – se de crueldade, pois deste modo a punição seria um remédio que cooperaria muito mais para a destruição dos elementos constituintes da sociedade do que propriamente um restaurador da harmonia social.

## BIBLIOGRAFIA

BENTHAM, J. **O panóptico**. Organização e tradução de Tomás Tadeu da Silva – Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

\_\_\_\_\_. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução Luis João Baraúna. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

# O PAPEL DO CONCEITO DE JUSTO MEIO NA ÉTICA A NICÔMACO

Fernando Luís do NASCIMENTO<sup>1</sup>

## RESUMO

Este texto pretende apresentar o conceito de justo meio como um elemento de convergência entre sabedoria prática e virtude moral, dois dos mais importantes elementos da ética aristotélica. Acreditamos que um desenvolvimento prévio da *Ética a Nicômaco* nos permite traçar um itinerário a partir dos dois extremos conceituais da virtude moral e da sabedoria prática e buscarmos uma rota que leve, tanto partindo de um dos extremos, como do outro, a um ponto de confluência. Este ponto de confluência não é outro senão o justo meio, conforme pretendemos defender nestas próximas seções. Tentaremos fazer algumas análises paralelas e complementares para justificar mais solidamente esta nossa tese. Trataremos de buscar elementos tanto no domínio da lógica quanto no próprio domínio da pragmatéia intrínseca a qualquer observação e possível conclusão dentro do escopo da análise ética. Uma vez apresentada esta função nuclear do justo meio, buscaremos algumas outras observações que salientem a importância de um estudo mais aprofundado

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Ética (PUC-Campinas), bolsista CAPES.

deste conceito como elemento central de estudo para uma correta compreensão da ética aristotélica.

**Palavras-chave:** Ética, Justo Meio, Aristóteles, Sabedoria Prática, Virtude Moral.

## A DECISÃO E O PROCESSO DELIBERATIVO

Através da discussão sobre a decisão e sobre o processo deliberativo vamos examinar mais diretamente a interação entre a sabedoria prática e a virtude moral. Este exame é fundamental para avançarmos consistentemente em direção a uma melhor compreensão do papel do justo meio na ética aristotélica, pois é justamente ele (o justo meio) o elo fundamental entre a virtude da alma desejanter e do intelecto prático.

Começemos por definir diretamente o termo decisão (*prohairesis*) e a partir desta definição analisaremos seus termos componentes e conseqüências. Decisão é a confluência entre o desejo e o pensamento, é o resultado do processo de deliberação operado pela sabedoria prática e pelo desejo gerado através da virtude moral. Busquemos uma explicitação das etapas deste processo.

Inicialmente a virtude moral considera o desejo de um fim qualquer. Em primeiro lugar, é importante notar que este fim foi, na verdade, indicado à virtude moral pela sabedoria prática. Com relação a esta afirmação faremos ainda algumas observações em seguida no texto, porém neste momento preferimos manter a linha principal do raciocínio sobre o processo de deliberação.

No momento em que a virtude moral deseja um fim, este fim ainda é um “querer vão”, ou um “desejo cego”, pois ainda não foi verificada a possibilidade de que este desejo seja levado a ato. Trata-se de um simples querer, que se não for examinado e se um “plano de ação” não for traçado para que este fim seja atingido ele não passará de uma idéia sem efeito algum.

Pois bem, é justamente este desejo do fim não-trabalhado que a virtude moral compartilha com a sabedoria prática, solicitando que esta última verifique os meios para que este fim desejado seja atingido.

A sabedoria prática começa então uma “marcha para trás”, que partindo do fim último desejado pela virtude moral visa chegar ao meio mais próximo do sujeito agente, e nisto consiste o processo de deliberação (*bouleusis*). Como salienta Gauthier no seu comentário sobre a deliberação<sup>2</sup>, o procedimento é parecido com uma seqüência de silogismos do qual se parte de uma premissa maior oferecida pela virtude moral e procura-se chegar à uma conclusão da ação imediata que o sujeito agente deve tomar para que o fim seja atingido.

Outro ponto importante a observar é que a sabedoria prática tem sempre como seu insumo um desejo escolhido pela virtude. O desejo do fim foi, pois, atualizado pela própria virtude. Na deliberação, a sabedoria prática acrescenta ao desejo do fim, o desejo dos meios que vão permitir a obtenção do fim. Neste sentido, a sabedoria prática é diretamente eficiente, pois o desejo do fim já está em ato e a escolha dos meios é incluída neste desejo, também em ato, passando diretamente para a ação.

O término do processo de deliberação é justamente aquele último meio concebido pela sabedoria prática que está ao alcance do homem, é portanto, do ponto de vista do homem, a primeira ação a ser tomada para que o fim seja atingido.

Trata-se, na verdade, de uma cadeia de causas e efeitos. Cada meio deliberado é uma causa que deverá produzir um efeito que leve o homem a aproximar-se do fim desejado pela virtude moral. A complexidade da deliberação, e portanto o grande esforço da sabedoria prática, é conseguir criar uma cadeia tal que cada efeito produzido seja capaz de tornar-se a causa do próximo efeito desejado, até que o último efeito, o fim pretendido, seja eficazmente atingido.

---

<sup>(2)</sup> Cf. GAUTHIER, *Introdução à Moral de Aristóteles*, pp. 29-30.

O intrínseco relacionamento entre a virtude moral e a sabedoria prática fica patente neste processo e é definido de maneira sumária por Aristóteles da seguinte forma: “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios”<sup>3</sup>.

Devemos agora reapresentar a definição inicial à luz destas considerações da seguinte maneira: a decisão é o desejo do querer esclarecido, fixo e tornado eficaz pela deliberação.

### **Da origem dos fins tomados como desejo**

Cabe a nós, neste instante, uma breve reflexão sobre a origem dos fins que a virtude moral toma como desejos. Inicialmente poderíamos identificar duas origens possíveis: uma na própria virtude moral e outra na sabedoria prática. Assim os fins poderiam ser concebidos em uma de duas partes da alma, a saber: na alma desejante ou na alma racional (mais especificamente no intelecto prático).

Gauthier é bastante enfático em relação a este ponto e afirma categoricamente que “não é a virtude moral que conhece o fim, pois é à sabedoria prática que pertence conhecer o fim”<sup>4</sup>. Ele ainda afirma que a virtude moral deve tomar por fim aquilo que a sabedoria prática nos diz ser o fim. Portanto, não resta a menor dúvida que, para Gauthier, a origem dos fins que levam às decisões morais acontece na própria inteligência, e que a virtude moral apenas acolhe este fim, o escolhe e a partir de então o assume como algo a ser buscado e atingido através da prática.

Colabora para esta posição a análise ética medieval feita por Santo Tomás de Aquino e baseada nos conceitos éticos Aristotélicos. No discurso sobre a moral de Santo Tomás, o autor esclarece que o

---

<sup>3</sup> Cf. *Ética a Nicômaco*, 1144a, 5-10.

<sup>4</sup> GAUTHIER, *Introdução à Moral de Aristóteles*, p.78.

ponto de partida para a atividade moral é a inteligência, o que equivale dizer em termos aristotélicos, que o primeiro movimento para a determinação do fim moral será dado pela sabedoria prática. Vejamos um trecho esclarecedor: "*Le point de départ de l'activité morale est évidemment dans l'intelligence. On ne fait rien, moralement, sans le vouloir; mais aussi ne veut-on rien sans l'avoir connu: ignoti nulla cupido. Le premier temps est donc celui-ci: voir le bien; ce qui revient à dire: prendre conscience d'une fin, car le bien et la fin coïncident*"<sup>5</sup>.

Em discordância aparente com esta posição se apresenta Giovanni Reale quando afirma que a sabedoria prática "não indica, nem determina os fins, que são capturados pela virtude moral que retifica o querer de modo correto"<sup>6</sup>.

Antes porém de confrontar Reale exteriormente com Gauthier, devemos analisar sua obra no desenvolvimento do argumento acima exposto. Ele nos diz neste desenvolvimento que "só a sabedoria nos indica os fins para alcançar o bem, caso o alcançássemos sem a sabedoria, só o alcançaríamos por uma espécie de natural inclinação", sem virtude portanto. Fácil é notar a contradição explícita em relação à primeira posição e a coerência deste segundo com a posição apresentada por Gauthier. Sem termos condições de avaliar as peculiaridades que podem estar envolvidas nesta aparente contradição de Reale, apenas entendemos que esta segunda postura parece mais coerente com o que já foi apresentado até aqui neste texto e, mais do que isso, com o direcionamento que pretendemos dar para a discussão sobre o justo meio.

Há ainda uma segunda discussão pertinente a este tópico, levantada pelo comentário de Zeller-Mandolfo sobre uma possível aporia no pensamento aristotélico acerca desta conceituação. Vejamos o argumento apresentado por Zeller: "A virtude, no fundo, consiste em manter o justo meio, e este só pode ser determinado pela sabedoria; se

<sup>(5)</sup> Le morale de Saint Thomas D'Aquin, p.21.

<sup>(6)</sup> REALE, **História da Filosofia Antiga** Vol II, p.418.

é assim, a tarefa da sabedoria não consiste só na busca do meio para alcançar fins éticos: sem ela não é possível nem sequer determinar exatamente aqueles fins e, por outro lado, a perspicácia só merece o nome de sabedoria quando se dedica a realizar os fins éticos”.

Parece-nos que esta aporia somente se consolida a medida que sincronizamos a determinação do fim desejado à determinação dos meios para obtenção deste fim. No entanto, este problema poderia ser contornado se pensássemos neste processo de forma seriada e seqüencial. Ou seja, em um primeiro momento a sabedoria prática indica os fins a serem acolhidos pela virtude, que depois de escolhê-los e mantê-los como seus desejos, os submete em um segundo momento novamente à sabedoria prática para que esta realize o processo de deliberação dos meios para obtenção do fim desejado.

Sendo assim, concluímos esta seção, afirmando que os fins são concebidos pela sabedoria prática que os comunica à virtude moral. Esta por sua vez, dada sua receptividade virtuosa aos ditames da sabedoria prática, acolhe este fim apresentado como um justo meio e passa a desejá-lo.

## O Papel central do justo meio

Foi nossa intenção até o momento neste texto, relembrar a importância fundamental dos conceitos de sabedoria prática e de virtude moral no plano aristotélico. Na verdade, sobre estes dois conceitos está baseada toda a estrutura da argumentação ética do Estagirita.

Gauthier ressalta este intrínseco relacionamento entre estas duas virtudes de maneira exemplar: “Na Verdade, virtude moral e sabedoria interpenetram-se mutuamente não se podendo definir uma sem a outra”<sup>7</sup>. Mais do que isto, Aristóteles poderia ter começado sua

<sup>7</sup> GAUTHIER, *Introdução à Moral de Aristóteles*, p.69.

exposição ética a partir de qualquer um dos dois conceitos, pois necessariamente um levaria ao outro.

O próprio Aristóteles deixa extremamente claro o protagonismo destes conceitos para a definição de seus critérios éticos: “Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral...”<sup>8</sup>.

Estas observações são verdadeiramente basilares para reconhecermos a importância do nosso objeto de estudo. Toda a cadeia de argumentação ética do Estagirita está, em grande parte, baseado em dois conceitos que possuem uma tendência a convergência e mais que isso, possuem um (ou mais) elementos de intersecção. Estes elementos certamente estarão no coração do edifício ético aqui em estudo. Nosso objetivo nesta seção será, portanto, buscar qual seria este elemento de ligação entre a sabedoria prática e a virtude moral, pois nele certamente se encontrará uma chave crucial de interpretação da obra moral aristotélica.

### **Análise lógico-formal**

Iniciemos esta prospecção buscando, através de uma rudimentar análise formal, haurir o elemento de ligação entre a sabedoria prática e a virtude moral. Para tanto, tomemos como ponto de partida a definição de virtude moral apresentada pelo Filósofo: “A virtude (moral) é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente em um justo meio<sup>9</sup>, isto é, um justo meio relativo a nós, o qual é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”<sup>10</sup>.

<sup>(8)</sup> Cf. *Ética a Nicômaco*, 1144 a, 7.

<sup>(9)</sup> A tradução que indicamos na bibliografia utiliza o termo “mediania”, porém para mantermos a uniformidade na terminologia ao longo do texto tomamos a liberdade de alterar “mediania” por “justo meio”. A própria referência que Gauthier (op.cit p.69) faz a este trecho utiliza o termo “justo meio”.

<sup>(10)</sup> *Ética a Nicômaco*, 1106b 36; 1107 a 2.

A virtude moral é então uma disposição de caráter cuja essência está em ser um justo meio. Fundamental é perceber o que se segue : este justo meio não é concebido pela própria alma desejante, mas é determinado por uma outra entidade, por um outro princípio racional. Ora, este princípio racional é fruto da atividade do Intelecto prático, quando dotado de sabedoria prática. Sendo assim, é claro que é a sabedoria prática que tornando o intelecto prático virtuoso o capacita a determinar o justo meio que define a virtude moral.

A essência da virtude moral, o justo meio, é, portanto determinado pela sabedoria prática. Aí está o ponto de contato formal entre os dois conceitos que pretendíamos encontrar.

De outra maneira, poderíamos dizer que: “Toda virtude moral é essencialmente um justo meio” e que “Todo justo meio é determinado através da sabedoria prática”. Neste sentido, o conceito de justo meio aparece como um ponto de ligação lógica entre os pilares da ética aristotélica.

## **Análise prática**

Do ponto de vista da ação ética (*práxis*) deve ficar ainda mais claro o papel de ligação que o justo meio desenvolve entre a sabedoria prática e a virtude moral.

Quando o sujeito ético se vê diante de uma situação que exige uma reflexão ética, tanto o desejo quanto o raciocínio devem concorrer para que a decisão seja de fato boa. Mas como esta comunicação pode acontecer?

Esta comunicação acontecerá propriamente através do justo meio. Diante de uma situação que demanda uma escolha moral, a sabedoria prática deve agir sobre o intelecto para que este possa avaliar as possibilidades de reação e encontrar a melhor opção. O resultado desta análise racional operada pelo intelecto prático tornado virtuoso pela sabedoria prática será exatamente o justo meio. É este

justo meio que será comunicado à parte desejante da alma para que esta, dotada de virtude moral, acolha-o como sua escolha e o torne objeto fim de seu desejo. A partir de então terá início uma segunda etapa deste processo que visará determinar os meios para atingir este fim desejado.

O justo meio é exatamente esta possibilidade de ação e de escolha claramente identificada pela sabedoria prática que se apresenta à alma desejante. É importante notar que, se esta entidade não fosse claramente individualizada e apontada, todo este processo de comunicação ficaria incompleto e sua compreensão seria certamente limitada. À nossa alma desejante precisam ser apresentadas entidades para escolha que sejam de definição inequívoca, pois caso contrário a própria validade da escolha seria dubitável. É este o papel do justo meio.

Talvez neste ponto seja conveniente a utilização de um exemplo para salientarmos a importância que pretendemos destacar sob este ponto de vista prático. Vamos considerar neste exemplo que estamos tratando de um homem que, em uma batalha, precisa tomar uma decisão ética na qual está em jogo a virtude da coragem.

Este homem precisa decidir se deve ou não avançar a linha do inimigo para permitir uma maior proteção a seus aliados. Neste primeiro momento de decisão, é justamente a razão deste homem que precisará operar. É o intelecto prático que possui a missão de verificar em situação quais as possibilidades, quais os riscos, quais as conseqüências de determinada ação. É evidente que o que está em jogo aí é a coragem, pois o excesso ou a falta serão viciosos e podem indicar ou a confiança ou a covardia.

Uma vez analisados todos os condicionantes e o próprio estado do homem que fará a escolha, o intelecto prático conceberá um princípio para a possível ação. Este princípio, se for influenciado pela sabedoria prática, será o justo meio virtuoso dentro das possibilidades consideradas. Ora, mas apenas conhecer o que deve ser feito não é suficiente para que a ação boa seja realizada e para que o homem seja bom. É necessário que este princípio se torne a escolha do homem

virtuoso, porém para tanto ele precisa ser comunicado a alma desejante de uma maneira clara e bem definida: esta maneira de comunicação é exatamente o justo meio.

## O aspecto cultural do Justo Meio

O conceito de justo meio possui uma relevância não apenas na ética aristotélica, mas em toda a tradição cultural grega, ou seja, na base das reflexões filosóficas ocidentais já se apresentava o conceito de justo meio. Mais do que isso, é razoável acreditar que o Estagirita tenha tido como ponto de partida este dado cultural da civilização helênica para a elaboração de alguns dos pontos fundamentais da sua elaboração sobre a filosofia prática.

Giovanni Reale destaca esta influência<sup>11</sup> lembrando que conceitos como “via média”, “nada em excesso” e “justa medida”, já eram elementos morais presentes em outras fontes como nos poetas e nos sete sábios. Além disso, conceitos análogos já haviam sido propostos pelos pitagóricos e pelo próprio Platão.

Este aspecto também é discutido por Gauthier, que ao referir-se à origem da idéia de justo meio diz o seguinte: “Encontramo-la no século V a.C. em todos os campos: nos jovens físicos jônicos, em Pródicos, que a introduzem nas matemáticas e sobretudo nos médicos, sendo através da Medicina que ela passou, com Demócrito, à filosofia moral”<sup>12</sup>.

## Pedagogia do Justo Meio

O justo meio pode ser encarado também como um conceito fundamental para a pedagogia ética, fundamental dentro da proposição do Estagirita. Esta pedagogia pode ser entendida de duas maneiras

<sup>(11)</sup> Cf. REALE, *História da Filosofia Antiga* Vol II, p.415.

<sup>(12)</sup> GAUTHIER, *Introdução à Moral de Aristóteles*, p.56.

bem distintas: uma interna ao homem bom e outra externa, relacionada ao processo de educação de um homem por outro.

Quando falamos desta dimensão interna da pedagogia à qual se presta o justo meio estamos fazendo referência ao inter relacionamento entre a sabedoria prática e a virtude moral. A sabedoria prática é a formadora da virtude moral e este processo de educação utiliza como forma privilegiada de transmissão o justo meio. A virtude moral é um hábito (*héxis*) gerado a partir de uma série de escolhas, por parte da alma desejanste, do justo meio apresentado e ensinado pela sabedoria prática.

Neste sentido, é interessante notar que, conforme dissemos anteriormente, Aristóteles acredita que a virtude moral vá sendo racionalizada a partir de escolhas boas. Esta modelagem da virtude moral a partir da sabedoria prática acontece por intermédio do justo meio. O justo meio sendo proveniente da sabedoria prática, traz consigo uma carga de racionalidade que ao ser recebida, acolhida e desejada pela parte desejanste da alma, é assimilada por esta parte criando e consolidando a virtude moral.

A segunda modalidade pedagógica do justo meio é mais evidente e está relacionada com o processo de educação entre os homens, tal qual estamos acostumados a entender. As definições dos arcabouços objetivos das diversas virtudes foram feitas por Aristóteles desde o livro III ao livro IV da *Ética a Nicômaco* baseadas no justo meio.

Estas considerações objetivas do justo meio são extremamente pedagógicas, pois apresentam de maneira uniforme e consistente a essência ética da ação humana nas diversas situações que requerem uma resposta virtuosa. É através da interiorização destes modelos objetivos das virtudes baseados no justo meio que a sabedoria prática terá uma estrutura básica para que o processo de raciocínio acerca do justo meio relativo a cada pessoa (aquele que realmente vai caracterizar um homem virtuoso) possa ser iniciado.

## CONCLUSÃO

As observações e análises feitas ao longo deste texto nos permitem afirmar que a tese inicialmente proposta de que o justo meio deveria ser encarado como um elemento de ligação fundamental na ética aristotélica parece corresponder de maneira sustentável ao núcleo da intenção e desenvolvimento moral apresentados pelo Estagirita na *Ética a Nicômaco*.

Parece-nos extremamente proveitosa esta abordagem por permitir que boa parte dos conceitos cardiais deste sistema ético sejam estudados de maneira estruturada e com um objetivo bem determinado. O caminho percorrido foi, desde o início, um caminho de convergência ao justo meio. Acreditávamos que nas bordas “internas” dos conceitos de virtude moral e sabedoria prática encontraríamos o justo meio. E decidimos portanto partir das bordas “externas” destes conceitos e caminharmos suscintamente nesta direção ao longo da primeira seção. A última seção foi justamente uma análise desta convergência, que mais que uma borda em comum, se apresentou com uma área conceitual de intersecção bem delimitada.

Um dos pontos que desde o princípio poderiam se tornar um problema para o desenvolvimento do nosso argumento é o fato de que várias análises dos textos éticos aristotélicos sempre consideram o justo meio como a essência da virtude moral, o que é obviamente correto, mas encerram sua análise por aí. Estas análises não dão relevância a maneira como esta essência da virtude moral é determinada pela sabedoria prática. Ora, mesmo o justo meio sendo a definição específica da virtude moral, ele continua sendo uma elaboração da parte racional guiada pela sabedoria prática.

Acreditamos que este estudo serviu também para resolver um incômodo que poderia apresenta-se em uma primeira leitura da *Ética a Nicômaco*. Como, praticamente, o homem faz suas escolhas e toma suas ações éticas, segundo Aristóteles? Qual o fio condutor que une todos os conceitos apresentados para que as ações éticas venham

de fato a acontecer. Acreditamos que o estilo especulativo do Estagirita gera este aparente desconforto numa abordagem inicial, mas, sem dúvida, a análise a partir do justo meio do fluxo de atividades da alma que geram uma ação ética é fundamental para a compreensão de um assunto, que, apesar do rigor teórico necessário, deve ser sempre extremamente prático.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo, Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.
- GAUTHIER, René-Antoine. **Introdução à Moral de Aristóteles**. Lisboa, Publicações Europa-América. Trad. Maria José Ribeiro.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga** Vol II. São Paulo, Loyola, 1994. Trad. Henrique de Lima Vaz e Marcelo Perine.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo, Loyola, 1998. Trad. Dion Davi Macedo.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo, Paulus, 2002. Trad. Gabriel Hibron e Benôni Lemos.
- REALE, Giovanni, ANTISIERI, Dario. **História da Filosofia** Vol. I. São Paulo, Paulus, 1990.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica**. São Paulo, Loyola, 1999.

# RICHARD RORTY E A ÉTICA DA SOLIDARIEDADE

André Luís GONÇALVES<sup>1</sup>

## RESUMO

O texto artigo apresenta o raciocínio Ético-moral segundo os pragmatistas, propriamente do filósofo norte-americano Richard Rorty. Aborda sobre a guinada que aconteceu no entendimento da verdade ética contemporânea, colocando uma nova forma de encarar a conduta humana, não como lei universal, mas como um comportamento lingüístico, ou seja, um conjunto de justificações éticas. Conclui argumentando que é impossível estabelecer uma forma de conduta universal. Por este motivo Rorty apresenta uma ética da solidariedade. É possível manter um diálogo com o diferente e coincidir o que de bom cada cultura oferece para o mundo.

**Palavras-chave:** Pragmatismo; Ética; Linguagem; Justificação; Solidariedade.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Ética (PUC-Campinas).

## INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo apresenta várias vertentes éticas, ainda em fase de gestação. Hoje, o paradigma ético não se resume somente ao racionalismo, idealismo ou mesmo ao empirismo. Existe também uma versão ética bastante sofisticada no pragmatismo norte-americano de Richard Rorty. Herdeiro de Davidson, Rorty diz que é possível estabelecer um diálogo ético em meio às diferenças culturais do mundo atual. A condição indispensável para este diálogo é a busca do conhecimento mútuo entre as pessoas e culturas, absorvendo o que elas têm de melhor a oferecer, procurando aproximar cada vez mais uma crença da outra, rumo à dignidade e solidariedade humana.

A ética enquanto princípio universal de conduta, segundo Rorty, é indiferente às variedades lingüísticas. O artigo iniciará com uma breve apresentação geral do modelo idealista de verdade ética. Em seguida apresentará a verdade ética para os pragmatistas, juntamente com a visão ética de Richard Rorty (cujo fio condutor está na solidariedade). Por fim, a conclusão que dirá: não existe mais uma ética universal para a sociedade contemporânea. Por onde se pode falar de ética no período contemporâneo, segundo o pragmatista norte-americano Richard Rorty?

### O MODELO IDEALISTA DE VERDADE ÉTICA

Desde a Grécia antiga, o termo Ética foi definido por alguns filósofos como a ciência da conduta humana. E moral como a aplicação direta dessas diretrizes de conduta na convivência entre as pessoas, animais e natureza – costume ou hábito. Para os idealistas, a Ética pensa em leis universais, valores universais, e a moral pensa na aplicação real prática desses valores na interface com o indivíduo. Pedagogicamente poderia se dizer: seria uma falta de Ética uma fábrica de cimento poluir o ar de uma cidade inteira. E seria um ato imoral uma pessoa fumar dentro de um elevador ao lado de uma gestante. Fixados

na idéia pura e indubitável sobre os costumes, os idealistas presumiram em seus escritos que todo homem está apto a observar tais valores por serem universais (aplicados a todos indistintamente). O individual está submisso à ordem ideal.

Filósofos como Platão e Kant entenderam que a Ética (os valores, as normas de conduta) devia ser única e verdadeira para todos. Ou seja, toda vida humana devia se dirigir para certas leis de conduta universais. Essas leis deviam ser seguidas por todas as pessoas, indistintamente. Segundo Platão, só é possível um cidadão agir eticamente se esse for educado a obedecer a padrões universais e inabaláveis (essenciais) de conduta. Mas hoje é possível encontrar formas de pensamento filosófico que não concordam com Platão nem Kant. É o caso do pragmatismo norte-americano representado por Richard Rorty – filósofo americano contemporâneo que atualmente leciona na universidade de *Stanford*.

Para Rorty, os sistemas éticos possuem uma variedade enorme de análise, assim como a linguagem. Não é possível elaborar fundamentos sobre a ética sem conhecer as culturas e a linguagem que cada grupo de pessoas adota para eleger valores e desvalores. A própria idéia que Rorty tem da expressão “pós-moderno” vem traduzir essa resistência aos fundacionistas. Em seu livro “Ensaio sobre Heidegger e outros” o filósofo diz: *Eu mesmo usei algumas vezes o termo “pós-moderno”, mas sempre no sentido mais restrito definido por Lyotard, ou seja: enquanto “desconfiança frente a metanarrativas”*. (RORTY, 1999: p. 13).<sup>2</sup>

## A VERDADE ÉTICA PARA OS PRAGMATISTAS

O pragmatismo norte-americano tem como expoentes Charles S. Pierce, William James, John Dewey, Quine, Donald Davidson,

<sup>(2)</sup> RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos Filosóficos 2*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.

Robert Brandom e, é claro, Richard Rorty. O pragmatista tem uma relação bem discrepante do idealista com o termo Verdade. Platão colocava a verdade como algo metafísico, sublime, intocável e plena – longe da experiência sensível. Já os pragmatistas percebem de outra forma. Para eles

*o verdadeiro é apenas aquilo que é conhecido, e a verdade absoluta é aquilo que é absolutamente cognoscível. O pragmatismo rejeita o realismo metafísico, porque uma realidade transcendente é inútil e carece de significado (...) a realidade se resume a objetos conhecidos ou cognoscíveis (...) Para haver aumento real do conhecimento humano, é preciso que esse aumento se dê num contexto mais amplo de natureza experienciável cuja existência seja independente do conhecimento humano, mas o transcenda. (SHOOK, 2002: p.22)<sup>3</sup>*

Essa noção de verdade, dita pelos pragmatistas, reflete de forma direta na Ética de Rorty. Ele não acredita que os atos morais possuem imperativos universais, como assinalou Kant. No pragmatismo norte-americano de Rorty, as noções de certo e errado, falso e verdadeiro variam conforme a cultura e a linguagem. Conhecer as culturas e seus comportamentos lingüísticos é entender a ética não como um estabelecimento único da Verdade Ética<sup>4</sup>. Mas como promoção de um diálogo solidário em meio às diferenças. Não existe uma norma ética ou moral para a qual todas as pessoas devam caminhar. O que existe é a capacidade de relacionar com as mais diferentes tradições e escutar o que o “outro” tem a dizer. Rorty diz que *nossa relação com a tradição precisa ser uma nova escuta do que já*

<sup>(3)</sup> SHOOK, John. *Os pioneiros do pragmatismo norte americano*. Ed. DP&A, Rio de Janeiro, 2002.

<sup>(4)</sup> Rorty, na introdução de seus escritos filosóficos, volume 3 diz: *If pragmatists cannot offer a theory of truth, what can they do? They can point out, (...) that truth is not a goal of inquiry. If “truth” is the name of such a goal then, indeed, there is no truth.* (RORTY, Richard. *Truth and Progress – Philosophical Papers – Volume 3*. Cambridge, 1998.

*não pode mais ser ouvido, ao invés de um discurso sobre o que ainda não foi dito.* Esta idéia se reforça com a psicologia de William James:

*...nossos pensamentos visam a controlar nossa conduta, de modo que todos os pensamentos são direta ou indiretamente envolvidos na decisão sobre como agir. A experiência humana não é apenas um processo, ela é também criativa (...) Como não temos apenas um pensamento de cada vez, e sim muitos pensamentos juntos, nosso pensamentos podem nos levar a muitas ações ao mesmo tempo.* (SHOOK, 2002: p. 101)<sup>5</sup>

## RORTY E A ÉTICA DA SOLIDARIEDADE

Richard Rorty tem uma forma peculiar de falar de Ética, mas conserva a maioria das críticas feitas à noção de verdade posta pelos pragmatistas. Segundo Paulo Ghiraldelli Jr, *Rorty tem um apreço especial pela liberdade, e a vê ameaçada quando encapsulada por regimes, partidos ou situações que favorecem a idéia de Verdade, da verdade única*<sup>6</sup>. Não existe um padrão ético (como dizia Platão) a ser seguido por todos. Não existe uma ética contemporânea capaz de nortear as ações de todas as pessoas, como existiu no período medieval – com a Igreja – e na idade moderna – com a razão. O que existe na verdade são justificações lingüísticas que são feitas a partir da experiência, da educação própria de cada país, cidade, tribo, família... Rorty contesta a filosofia que postula verdades metafísicas, fundacionistas ou absolutas. Para ele toda verdade, e principalmente a verdade ética, não ultrapassa os limites e o entendimento da linguagem (comportamentos lingüísticos). Para que se entenda uma

<sup>(5)</sup> Idem nota 2.

<sup>(6)</sup> GHIRALDELLI Jr, Paulo. *Richard Rorty – a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1999. p. 46.

determinada conduta é necessário conhecer como o grupo se comporta, convive e julga. A proposta solidária está em compartilhar as vantagens que cada grupo pode oferecer ao outro em direção à promoção da dignidade humana.

As enormes variedades de assentimentos morais são analisadas e conhecidas a partir de comportamentos lingüísticos. Não é possível mais estabelecer uma norma de conduta universal válida para todos na sociedade contemporânea. O máximo que se pode fazer, nas ações do cotidiano, é conhecer os conjuntos de justificações éticas ou morais de cada tipo de conduta. Ou seja, visitar os conjuntos lingüísticos que compõe o cenário da expressão ético/moral dos mais variados tipos. Desta forma não é possível pensar em postulados a priori da conduta e sim em justificações éticas ao longo da experiência de uma comunidade. *Para o pragmatista, ao contrário, 'conhecimento' é, como 'verdade', simplesmente um elogio feito às crenças que consideramos estar tão bem justificadas que, no momento, não é necessária justificação adicional.* (RORTY, 1991: p. 113)<sup>7</sup>

Cada comunidade possui uma linguagem. Os atos morais devem ser observados conforme o conjunto de justificações lingüísticas próprios. As justificações são feitas de acordo com as ferramentas lingüísticas adequadas. Para Rorty, não é possível analisar e julgar atos morais de uma comunidade africana tendo por base ferramentas lingüísticas japonesas. O certo e o errado estão diretamente relacionados com o que a comunidade chama de legítimo ou ilegítimo. É impossível estabelecer uma norma de conduta universal para se avaliar a conduta porque a linguagem pode mudar. Se a linguagem muda, as ferramentas lingüísticas também mudam. Mas nada impede um convívio com as diferentes linguagens a partir de uma troca simultânea e solidária de crenças.

---

<sup>7</sup> RORTY, Richard. *Subjetividade ou Objetividade?* Novos Estudos – CEBRAP – nº 36, junho de 1993. p. 109-121.

Não é possível traduzir, ou mesmo julgar um ato moral, antes de entender a linguagem usada na justificação (a proposta – crenças – que esta linguagem faz com relação ao bem, ao reto agir e o que se pode aproveitar disso tudo). Portanto, cada comunidade possui um ferramental único e exclusivo para construir suas justificações de conduta – sua ética. A ética da solidariedade em Rorty presta atenção nas novas metáforas que irão literalizar as reformulações de crenças feitas pelas comunidades. Rorty diz que

*O pragmatista toma o pensador como alguém que está servindo à comunidade, e vê seu pensamento como fútil se não for seguido por uma reformulação da trama de crenças dessa comunidade. Essa reformulação assimilará, em um processo de gradual literalização, as novas metáforas que o pensador tiver oferecido. A glória do pensamento de um filósofo não é a de que ele inicialmente torna todas as coisas mais difíceis (embora, é claro, isto seja verdadeiro), mas a de que no fim ele torna as coisas mais fáceis para todo mundo. (RORTY, 1999: p. 32)*

A atitude solidária na ética de Rorty torna capaz a relação entre crenças de pessoas com comportamentos, linguagem e justificações tão diferentes. Segundo Rorty, o pragmatista não se ilude. Sabe que existem alguns postulados que são inquestionáveis e imutáveis. É o caso da matemática e da geometria para o ocidente. Não é necessária uma argumentação original para justificar diferentemente tais verdades. Segundo Rorty

*Os objetos de verdades matemáticas não se deixarão julgar ou relatar erroneamente. As verdades paradigmaticamente necessárias, tais como os axiomas da geometria, não têm, supostamente, nenhuma necessidade de justificação, de argumentos, de discussão – são tão indiscutíveis como o comando de Zeus desfechando o relâmpago, ou de Helena convidando para sua cama (RORTY, 1995: p. 164)<sup>8</sup>.*

<sup>(8)</sup> RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.

A ética da solidariedade de Rorty tem valores básicos como, o respeito à vida, a dignidade humana, a saúde, que são indispensáveis para o grupo de convívio do qual Rorty participa. Existem também os contra-valores: a violência, a escravidão, a morte. O fato de Rorty se apoiar num determinado comportamento lingüístico, não impede que o filósofo interaja com outras culturas e crenças em busca de pontos comuns e uma aproximação. Nas palavras de Rorty, *precisamos trabalhar a partir de nossas próprias luzes. Crenças sugeridas por outras culturas precisam ser testadas através da tentativa de combiná-las com as que já possuímos (...) observando outras pessoas ou culturas como membros ou representantes (...) tratando-os enquanto partes de um grupo, no interior do qual a concordância não-forçada deve ser buscada.* (RORTY, 2002: p. 59)<sup>9</sup> Não é possível presumir, porém, que todas as pessoas no mundo tenham como máximas os mesmos valores ou desvalores. Mas espera-se que haja uma solidariedade entre os grupos para que uma aproximação entre valores seja possível. Em seu artigo, *Solidariedade ou Objetividade?*, Rorty afirma que *há sempre espaço para uma crença melhorada, desde que nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário pode surgir.*<sup>10</sup> (RORTY, 1991: p. 111)

Para que se entenda o comportamento de uma comunidade, cujos valores são diferentes, é necessário conhecer as ferramentas lingüísticas desta comunidade. Se isso não for feito, logo a intolerância irá se estabelecer e o objetivo solidário que Rorty propõe, em sua ética, não terá sentido. Rorty não tem a ilusão de querer convencer o mundo de suas verdades. Não quer resolver nem dar uma resposta que encaixe perfeitamente em todos os contextos. Mas estabelecer uma relação onde a verdade não é o objeto de seu interesse e sim a solidariedade entre os povos e nações, em busca de uma tolerância na discordância. O pragmático, diz Rorty,

<sup>(9)</sup> RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

<sup>(10)</sup> RORTY, Richard. *Subjetividade ou Objetividade?* Novos Estudos – CEBRAP – nº 36, junho de 1993. p. 109-121.

*Sugere que, ao invés de invocar algo como as distinções entre idéia e fato (...) entre mente e mundo, ou sujeito e objeto, para explicar nossa intuição (...) nós simplesmente abdicamos dessa intuição (...) em favor do pensamento de que podemos ser melhores do que presentemente somos – no sentido de sermos melhores teóricos, cientistas, cidadãos ou amigos (...). O desejo por “objetividade” perde suas partes desnecessárias e acaba no desejo por adquirir crenças que (...) irão eventualmente receber concordância não-forçada no curso de um encontro livre e aberto com pessoas que detêm outras crenças. (RORTY, 2002:p. 63)<sup>11</sup>*

## CONCLUSÃO

Não existe mais uma Ética universal para a sociedade contemporânea. Segundo Rorty existem apenas justificações éticas que devem ser entendidas conforme cada comportamento lingüístico. As diversas formas de linguagem fez com que os valores também se tornassem diversos e, por essa razão, dignos de análise e conhecimento. Seria absurdo falar de ética para o mundo, desconsiderando as diferenças de linguagem. E essas diferenças não impedem um diálogo solidário entre as diferenças em busca de uma aproximação entre as crenças. Segundo Rorty, *nós temos o dever de falar com cada um dos outros, de conversar sobre nossas visões de mundo, de usar a persuasão ao invés da força, de sermos tolerantes frente à diversidade, de sermos contritamente falibilistas.* (RORTY, 2002: p.96)<sup>12</sup>

## BIBLIOGRAFIA

GHIRALDELLI Jr, Paulo. **Richard Rorty – a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos.** Ed. Vozes, Petrópolis, 1999. p. 46.

---

(11) Idem nota 9.

(12) Idem nota 9.

RORTY, Richard. **Subjetividade ou Objetividade?** Novos Estudos – CEBRAP – nº 36, junho de 1993. p. 109-121

\_\_\_\_\_. **A Filosofia e o Espelho da Natureza** Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. **Contingência, ironía y solidaridad.** Ediciones Paidós, México, 1991.

\_\_\_\_\_. **Objetivismo, relativismo e verdade.** Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Truth and Progress – Philosophical Papers Volume 3.** Cambridge, 1998.

SHOOK, John. **Os pioneiros do pragmatismo norte americano.** Ed. DP&A, Rio de Janeiro, 2002.

THOMPSON, Simon. **Richard Rorty on truth, justification and justice.** In. Richard Rorty – critical dialogues, Ed. Polity, Cambridge, 2001.

# **MEIO AMBIENTE, VALORES, ÉTICA: A CRÍTICA DE HOLMES ROLSTON III E UMA POSSÍVEL RESPOSTA DE PETER SINGER**

**Melissa R. LENTZ<sup>1</sup>**

## **RESUMO**

O presente artigo tem por objetivo apresentar a crítica de Holmes Rolston III endereçada a Peter Singer cujo título provocativo é o seguinte: “Respeito pela vida: considerando o que Singer julgou sem importância”. A questão de Rolston III é salientar a lacuna que supostamente Singer teria deixado quando concedeu apenas aos seres sencientes o ingresso na comunidade moral. A crítica de Rolston III envolverá especialmente uma discussão acerca da noção de valor, dos seres que fazem ou que deveriam fazer parte das nossas considerações morais e também de uma proposta de ética ambiental que o crítico considera mais abrangente. Num segundo momento, procurarei, tomando como base o que Singer escreve sobre o meio ambiente e valores ambientais em seus livros *Ética Prática* e *Vida Ética*, respectivamente, responder à crítica de Rolston III que considero equivocada e que é fruto de sua agonia em incluir tudo o quanto Singer por

---

<sup>(1)</sup> Mestranda em Filosofia Política pela UFSC.

cautela, resolveu deixar de fora da comunidade de seres com interesses moralmente significativos. Serão relevantes também alguns aspectos sobre a noção de valor, principalmente, encontrados no texto de Ronald Dworkin intitulado ¿Qué és lo sagrado?

**Palavras-chave:** ética ambiental, valores, seres sencientes.

## RESPEITO PELA VIDA: CONSIDERANDO O QUE SINGER JULGOU SEM IMPORTÂNCIA

Numa primeira referência a Peter Singer, Rolston III reconhece os méritos do filósofo por ter ampliado a visão da ética ao incluir em suas considerações animais não humanos. Os elogios, entretanto, ocupam apenas uma linha de seu comentário sobre o pensamento de Singer. Notável mesmo, Rolston III considera a atitude de Singer de não reconhecer o esforço das éticas ambientalistas na valorização da vida em todos os seus âmbitos e níveis. A vitória de Singer sustenta o crítico, é praticamente insignificante já que apenas a minoria dos seres é por ele contemplada (4% das coisas vivas por espécies): em maior parte os mamíferos possuidores de sistema nervoso central. Além disso, Singer não considera os processos vitais, as especificidades de uma espécie, a seleção natural e nem mesmo as comunidades ecossistêmicas nas quais os organismos individuais vivem<sup>2</sup>. A preocupação de Rolston III em termos gerais e a questão a qual vai perseguir é a concessão de valor aos seres não sencientes (plantas, e toda a sorte de animais cuja ausência de consciência e incapacidade de sentirem dor ou prazer é ponto de acordo entre os cientistas). O que está em jogo para o crítico é o próprio planeta Terra como a mais abrangente comunidade de vida. De fato, Singer não irá definitivamente,

---

<sup>(2)</sup> Cf. ROLSTON III, Holmes. Respeito pela Vida. Considerando o que Singer julgou sem importância. In: Singer and his critics, 2000, p. 247.

compactuar com uma consideração deste tipo e está longe de atribuir o mesmo valor para seres não sencientes e sencientes.

Singer, sustenta Rolston III, considera e rejeita uma ética do respeito pela vida: “Uma vez nós abandonamos os interesses de vidas animadas como nossa fonte de valor, onde nós verificamos valor?”<sup>3</sup>. A falha de Singer foi ter desconsiderado como dignos de respeito a maior parte dos organismos vivos, foi ter repudiado a idéia de que plantas possuem uma “vontade de viver” ou que “perseguem” seu próprio bem. As teorias de Albert Schweitzer e Paul Taylor são citadas pelo crítico para sustentar a idéia de que todo organismo que possui vida, possui ao mesmo tempo uma “vontade de continuar vivo” e que segue “perseguido seu próprio bem a seu próprio modo”. Mas o que causa ao crítico perplexidade na teoria de Singer é o fato de ele ter agrupado como seres semelhantes: plantas, rios e mísseis teleguiados. E apesar de Rolston III reconhecer que de fato, as plantas não possuem vontade consciente e perseguição intencional, o que lhe causa estranheza é a incapacidade de Singer de reconhecer diferenças significativas que nós mesmos podemos observar entre plantas, rios e mísseis.<sup>4</sup>

Rolston III pede que consideremos primeiramente as plantas. Uma planta não é um sujeito capaz de ter experiências, mas também não é inanimado como uma pedra e em nada se parece com um rio. As plantas estão absolutamente vivas, auto-realizam-se, não são entidades unificadas integradas com um controle neural central, mas são organismos modulares, capazes de produzir módulos vegetativos, frutas e sementes. As plantas reproduzem-se, armazenam elementos para manterem-se vivas, fabricam toxinas para sua própria defesa, fabricam néctar, podem recusar enxertos que não lhes sejam compatíveis geneticamente.<sup>5</sup> Uma planta é algo mais do que simplesmente causas físicas como quer Singer:

---

<sup>(3)</sup> Idem, p. 248.

<sup>(4)</sup> Cf. Ibidem, p. 249.

<sup>(5)</sup> Cf. Ibidem, p. 249-250.

Uma planta, como qualquer outro organismo, senciente ou não, é um sistema que se automantém, espontâneo, sustentando-se e reproduzindo-se, executando seu programa, traçando um caminho pelo mundo, assegurando-se contra realização mediante capacidades correspondentes com que mede o êxito.<sup>6</sup>

Na Biologia, há algo diferente do que há na Física e na Química: a informação registrada nos genes. É justamente a informação genética que separa rios e mísseis de plantas ou de outros organismos vivos.

Baseado nesses fatos, e considerando essas informações que dizem respeito à parte biológica das plantas, é que Rolston III passa a reclamar por uma ética que faça a análise de tais vidas e que reconheça nelas o devido respeito. Quanto as metáfora das quais Singer fala, quais sejam as de que as plantas “perseguem”, “procuram” ou “desejam”, o autor reconhece que devem ser utilizadas com prudência, mas que são necessárias para a descrição do que se passa com estes seres vivos.<sup>7</sup> A defesa desta ética questiona as fontes de valor sobre as quais Singer baseia sua teoria. “Não há algum valor para, ou em uma planta?”<sup>8</sup> Rolston III questiona a si mesmo, ou melhor, questiona a Singer. As plantas defendem o seu estado físico e por isso, há valor no estado deste organismo, a despeito da ausência de vontades ou desejos, elas possuem seus próprios padrões. Qualquer organismo, e inclusive a planta, defende seu próprio gênero, defende um bem de sua espécie. E tal estado de coisas é fato evidente da matéria e não metáforas como sustenta Peter Singer. No presente momento da crítica, Rolston III já considera suficientes os argumentos contra o agrupamento de mísseis teleguiados e plantas e segue

---

(6) Ibidem, p.250.

(7) Cf. Ibidem, p. 249.

(8) Ibidem, p. 251.

fazendo a descrição dos primeiros.<sup>9</sup> Aproveitando a ocasião, Rolston III busca por uma distinção dos valores relativos a mísseis e plantas, tentando reparar a suposta falha de Singer ao colocá-los em pé de igualdade. Um míssil, diz Rolston III, é um bem humano, um meio apenas. Mísseis são valorizados apenas enquanto objetos: seu valor é instrumental, têm um valor dado pelo ser humano. Uma árvore, ao contrário, é valiosa em si mesma, antes mesmo de ser destruída pelo madeireiro.<sup>10</sup> Tal argumentação pretende abalar a noção de valor intrínseco, apresentada por Singer. O critério de valor que Rolston III persegue é a simples existência de vida ou de manifestações dela, a dor e a consciência de si mesmo não contam como pontos decisivos para a atribuição de valor a um organismo. Mas o que o crítico pensa que diria Singer sobre isso?

Singer dirá que, embora as plantas possuam um bem delas próprias e façam estas coisas interessantes, plantas não são capazes de valorizar porque elas não são capazes de sentir qualquer coisa. Não há nada aqui. Nada importa para uma planta. Há planta boa, mas não planta valiosa. Elas não possuem quaisquer interesses... Isso é assim, replicará Singer, porque "nada importa" para uma planta; uma planta é sem minimamente a consciência senciente.<sup>11</sup>

A Biologia reconhece valores seletivos, adaptativos e de sobrevivência as plantas. A seleção natural confere características próprias aos organismos que passam a ser para eles valores relativos a sua sobrevivência, os traços deixados pela seleção natural

<sup>(9)</sup> Cf. *Ibidem*, p.249. Rolston III critica o critério da senciência adotado por Singer ao agrupar rios, mísseis e plantas. Segundo o crítico, Singer cai num "dualismo cartesiano" ao distinguir apenas em dois os níveis de processos metafísicos: os seres sencientes (capazes de experiências conscientes) e simples processos físicos. Esse suposto "dualismo" apontado por Rolston III faz com que Singer em sua opinião, não enxergue as evidentes diferenças entre rios, plantas e mísseis teleguiados.

<sup>(10)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252.

<sup>(11)</sup> *Ibidem*, p. 253.

tornam-se inatos no organismo. As teorias sencientistas, segundo Rolston III, baseiam-se em simples estipulações do que seja o valor e do que seja valorizar. Estipulando-se que para haver valor deve haver alguém lá, algum sujeito, então, por definição, as plantas não são capazes de valorizar. Entretanto, há necessidade de se confrontar essa definição com as evidências da Biologia. Após uma avaliação ancorada em evidências biológicas, o autor aponta para a conclusão de que talvez a definição de senciência de Singer cubra corretamente, mas de forma estrita os animais considerados valiosos, além de omitir todo o resto. Tal avaliação diz Rolston III, permite estabelecer a princípio, que espécies de coisas merecem a nossa atenção moral. Isso porque, apesar de não haver sentimentos nesses organismos, tais como as plantas, os seres humanos podem e devem desenvolver “um sentimento” por eles e devem também refletir sobre o comportamento mais apropriado quando em sua presença.<sup>12</sup>

Para melhor expor o que pensa sobre a ética de Singer no que diz respeito ao comportamento humano em relação aos organismos não sencientes, Rolston III cita alguns exemplos de situações onde fica claro também que tipo de ética ambiental está a advogar. Vejamos um deles: Em um acampamento há abundância de flores silvestres, margaridas, tremoços, columbinas e violetas.<sup>13</sup> Durante muito tempo lia-se nas placas de orientação das trilhas: “Por favor, deixe as flores para outros se deleitarem”.<sup>14</sup> Essa tabuleta, diz Rolston III, ilustra a ética de Singer para a qual as flores servem apenas para o deleite dos seres humanos sencientes. Algum tempo depois, as placas foram substituídas por outras com a seguinte sinalização: “Deixe as flores viver!”.<sup>15</sup> A nova placa revela um maior respeito pela vida, evidencia a condição daquelas flores enquanto organismos vivos e que trazem

---

(12) Cf. *Ibidem*, p. 253-254.

(13) Cf. *Ibidem*, p. 255-256. Podem ser encontrados outros exemplos nessas passagens além desse que apresento.

(14) *Ibidem*, p. 255.

(15) *Ibidem*, p. 255.

consigo bens de sua espécie. Há uma distância entre essas duas considerações. A tabuleta que representa a ética de Singer pode ser efetiva no que se refere à conservação das flores, mas é só. A outra tabuleta, Rolston III considera sugestiva para uma alteração na estrutura do conceito o que pode trazer uma mudança real de comportamento. A questão que se apresenta para Rolston III e que integra parte de sua crítica a Singer é que as plantas, as árvores, as flores, as vidas não sencientes em geral, não estão aí para agradarem às pessoas, devem ser respeitadas por seu valor em si mesmas.<sup>16</sup>

Rolston III salienta que a sua argumentação não tem o propósito de convencer as pessoas a não utilizarem mais árvores porque elas as utilizam o tempo inteiro, em suas construções, na utilização do papel... O autor mesmo reconhece que durante muitos anos saía de casa na época de natal em busca da árvore ideal, até que um dia pensou melhor e resolveu utilizar uma árvore artificial. Não é o objetivo de Rolston III provar que o corte de uma árvore é um evento de grande relevância moral mas, árvores sendo utilizadas e cortadas aos milhões para a satisfação dos prazeres humanos é um fato inaceitável.<sup>17</sup> A crítica a Singer é quanto ao fato de considerar em primeiro lugar o prazer dos seres sencientes, desconsiderando o valor que há em organismos tais como as árvores:

Tome cerca da metade de um milhão de árvores cada semana para oferecer a duzentos milhões de americanos o prazer de seu jornal de domingo. Prazer é tudo o que conta na ética de Singer: e nós precisamos fazer uma silvicultura sustentável de modo que as gerações futuras possam ter seu jornal de domingo também.<sup>18</sup>

Neste ponto, a crítica endereçada a Singer toma outra dimensão. O fato de Singer desconsiderar as plantas deve-se ao fato de ser evidente a ausência de senciência em tais organismos, considera

---

<sup>(16)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 255.

<sup>(17)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 256.

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 256.

Rolston III. Mas, e quanto à maioria das criaturas do mundo que são menores que um ovo de galinha e que, no entanto são muito perceptivas, mas cuja senciência não podemos afirmar?<sup>19</sup> Rolston III duvida na verdade, da validade do critério utilizado por Singer, colocando em dúvida se alguns dos seres desconsiderados por ele não seriam em alguma medida seres sencientes. Ou ainda, mesmo que não possam ser considerados seres sencientes, Rolston III reclama a necessidade de se atribuir valor às espécies dos mais variados animais que processam informações sobre o mundo que as cerca. A questão levantada é a seguinte:

Talvez insistir no conhecimento sobre os interesses conscientes que nos governam não seja o modo de avaliar o que está em jogo na vida e na morte de moluscos, artrópodes e outros invertebrados.<sup>20</sup>

Esses animais possuem ótimos olhos, defendem suas vidas, procuram por alimento. Não é justificável e Rolston III sugere que talvez o fosse para Singer que 129 espécies de mexilhões (43% do total existente) sigam ameaçados pela extinção por conta da manipulação humana. Ou ainda, no caso dos pescadores da Costa Atlântica que insistem em jogar garrafas de cerveja na água do mar. No fundo do mar, caranguejos pequenos são atraídos pelos restos de cerveja e ficam presos ali onde morrem de fome. Na opinião do crítico, não interessa se sentem dor ou quanta dor sentem os pequenos caranguejos, não se precisa saber disso para saber que o correto seria o pescador jogar as garrafas no lixo. A morte dos animais é a informação que basta para que sejam evitadas as atitudes dos pescadores de lançarem suas garrafas na água. O que interessa diz Rolston III, não é a dor, e sim o respeito pela vida.<sup>21</sup>

A ampliação da ética ambiental enfim, requer a valorização dos organismos não-sencientes. Mais do que isso, Rolston III salienta a necessidade de se valorizar aqueles seres enquanto membros de

---

(19) Cf. *Ibidem*, p. 257.

(20) *Ibidem*, p. 258.

(21) Cf. *Ibidem*, p. 258.

espécies e ecossistemas. Há valor para Rolston III nas espécies, por sua abrangência maior que a individual:

A linhagem das espécies é o sistema vivo essencial, a totalidade da qual organismos individuais são as partes essenciais. Processos de valorização que nós anteriormente localizamos em um indivíduo reaparecem no nível específico: defendendo uma forma particular de vida, perseguindo um caminho através do mundo, resistindo a morte (extinção), regenerando-se, mantendo uma identidade normativa através do tempo, elasticidade criativa descobrindo técnicas de sobrevivência. A espécie possui um bem de sua espécie.<sup>22</sup>

As espécies, diz Rolston III, podem passar por situações que lhes são melhores ou piores. Não há o que impeça a atribuição de valor em nível de espécie: o valor reside na própria dinamicidade do processo em que indivíduos herdaram características e passam para outros indivíduos. Há um valor intrínseco às espécies que é defendido através dos tempos, através das gerações. Nesse sentido para o crítico, a ética de Singer, preocupada apenas com os seres sencientes, ignora as diferenças vitais. Rolston III considera que Singer desconsiderou o que seria de fundamental importância para uma ética que se propõe a evidenciar o respeito pela vida. A necessidade de se encontrar valores e valorizadores fora do âmbito que Singer estabelece, ou seja, fora da psicologia das experiências dos seres sencientes, se faz presente e aponta para a possibilidade de uma “ética da terra” que contemple os interesses de toda comunidade biótica.

## **A RESPOSTA DE SINGER: CONSIDERANDO O QUE ROLSTON III JULGOU IMPORTANTE**

Singer dedica dois capítulos de suas importantes obras: *Ética Prática* e *Vida Ética*, respectivamente, para tratar da questão do

---

<sup>(22)</sup> Ibidem, p. 261.

meio ambiente e dos valores ambientais. A preocupação de Singer ao abordar tal assunto é na verdade investigar quais os valores que estão em jogo quando questões ambientais são discutidas.

Para ilustrar e dar início à discussão e exposição dos argumentos de Singer que na verdade, servirão de resposta às críticas de Rolston III, iniciarei como o próprio Singer na introdução de seu texto intitulado Valores Ambientais:

Um rio precipita-se em direção ao mar, cruzando as matas dos vales e as ravinas rochosas. A comissão estadual de energia hidrelétrica vê aquelas águas correntes como energia inexplorada. A construção de uma represa numa das ravinas daria emprego a umas mil pessoas durante três anos e, em longo prazo, a vinte ou trinta pessoas. A represa armazenaria água suficiente para garantir ao estado, de forma econômica, o atendimento de suas necessidades energéticas durante a próxima década. Isso iria estimular o estabelecimento, no estado, de indústrias de consumo energético intensivo, contribuindo assim ainda mais para geração de empregos e para o crescimento econômico. O acidentado terreno do vale do rio torna-o acessível apenas aos que gozam de uma razoável condição física, mas apesar disso o local é um dos preferidos para as caminhadas pela mata. O próprio rio atrai os mais ousados a praticarem canoagem nas corredeiras. Nas profundezas dos vales recônditos erguem-se pinheiros-da-Tasmânia, com milhares de anos de idade. Os vales e ravinas são a morada de muitas aves e animais, inclusive uma espécie ameaçada de rato marsupial, só encontrada ali e em um outro local da Austrália. Pode ser que existam mais plantas e animais raros, porém não se sabe, pois os cientistas ainda precisam investigar a fundo a região.<sup>23</sup>

O exemplo apresentado por Singer é um caso que ele denomina hipotético, mas cuja pertinência é evidente, tendo em vista a atualidade das polêmicas em torno do tema: meio ambiente. Entretanto, Singer não quer ficar na mera superficialidade da polêmica,

---

(23) SINGER, Peter. *Vida Ética*, 2002, p. 117.

quer buscar saber que tipos de valores permeiam os debates sobre a melhor decisão a ser tomada em casos como esse.

Tomando como exemplo as regiões de mata selvagem, Singer considera que mesmo uma ética centrada no homem forneceria bons argumentos para a sustentação da preservação das matas. Isso porque, os seres humanos necessitam de um espaço, de um meio-ambiente no qual possam viver bem e, portanto: “a preservação desse ambiente pode constituir um valor, dentro de um referencial moral centrado no ser humano.”<sup>24</sup> Além disso, quaisquer benefícios econômicos que possam advir do corte de uma floresta virgem, significam ganhos a curto prazo. E, no entanto, a preservação das florestas representa valores a curto, médio e longo prazo.

Singer ao destacar a importância do meio ambiente e o valor em longo prazo que representa a preservação das florestas e matas selvagens, garante que os ambientalistas estão corretos ao fazerem referência a uma “herança planetária”. Tal esforço dos ambientalistas é bastante significativo porque de fato, devemos querer que nossos descendentes e as gerações futuras não sejam privados desta herança mais do que nós mesmos já o somos.<sup>25</sup> É nosso dever segundo Singer, incentivar a preservação do meio ambiente compreendido por todas as espécies não só animais como vegetais porque também deve ser assegurado às outras pessoas das próximas gerações o prazer de conhecer e contemplar as belezas daquilo que não é resultado da obra humana, mesmo que estas no futuro, prefiram os games de computadores. Nesse sentido, temos deveres em relação à manutenção e preservação do meio ambiente, por representarem um valor pela raridade tendo em vista tudo aquilo que já foi destruído e que não poderá ser recuperado por nós, nem mesmo com qualquer quantia em dinheiro. Tais valores não são muito considerados em nossa civilização moderna que só os quer em curto prazo. Mas, Singer está disposto a reconhecer

---

<sup>(24)</sup> Idem, p. 122.

<sup>(25)</sup> Cf. Ibidem, p. 122-123.

e considerar a importância que têm todos os espaços naturais enquanto patrimônio nosso, enquanto fonte de conhecimento científico, enquanto oportunidades únicas de contemplação e recreação que representam.<sup>26</sup> Não é correto para Singer, a perturbação dos ciclos naturais que uma vez interrompidos jamais serão os mesmos. Portanto, é incorreto dizer que Singer desconsidera o esforço dos ambientalistas na valorização das vidas em todos os seus âmbitos, porque há valores em jogo quando se discute a preservação do meio ambiente.<sup>27</sup> Singer concorda com os ambientalistas quando sustentam que as plantas, as matas selvagens, as espécies de animais têm valor. Entretanto, isso não significa dizer que toda e qualquer manifestação de vida tenha valor intrínseco, valor em si mesma e que devam fazer parte das nossas considerações morais, este é um outro assunto que também é contemplado pelo autor.

Apesar das colocações de Singer em favor de uma argumentação de valores ambientais centradas nos interesses em longo prazo de nossa espécie, ele mesmo acredita que não possamos ir muito longe sem discutirmos também sobre a possibilidade de observarmos valores intrínsecos para além dos seres de nossa espécie. A possibilidade de definição de valor intrínseco que pode ser destacada no texto de Singer e a determinação dos seres aos quais se pode atribuir tal valor é uma das principais preocupações do autor neste capítulo sobre o meio ambiente e valores ambientais. Através de toda a argumentação do autor no decorrer de seu texto, podemos encontrar bons argumentos para esclarecer o que Rolston III tornou obscuro com sua crítica: “Uma coisa tem valor intrínseco se ela é boa ou desejável em si mesma; em contraste, temos o valor instrumental, que é o valor como obtenção de algum fim ou objetivo”.<sup>28</sup>

---

<sup>(26)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 124.

<sup>(27)</sup> A crítica de que Singer não reconhece o esforço daqueles que lutam por uma ética ambientalista é feita por Rolston III, logo no início do seu texto intitulado “Respeito pela vida: considerando o que Singer julgou sem importância” p. 47.

<sup>(28)</sup> *Ibidem*, p. 126.

Considerando agora, o caso hipotético ao qual Singer se refere (sobre a questão de represar ou não o rio), se considerarmos os animais que morreriam afogados, se considerarmos as espécies que poderiam extinguir-se, as árvores, o próprio ecossistema que seria destruído, independentemente dos interesses dos seres humanos nessa questão, chagaríamos nas palavras de Singer a uma “divergência moral fundamental”.<sup>29</sup> Singer comenta que muitas pessoas tendem a cessar a argumentação quando ela chega a este ponto, entretanto, sua pretensão como já disse, não é ficar na superficialidade da questão, portanto, buscará argumentar de forma racional e convincente. O ponto divergente é “quanto ao tipo de seres que devemos levar em consideração em nossas deliberações morais”.<sup>30</sup>

Singer destaca o sofrimento, a dor, pelos quais teriam que passar alguns animais cuja morte ocorresse seja por conta do próprio afogamento ou, no caso dos que conseguissem livrar-se do afogamento, por conta da fome. A dor desses animais tem o mesmo significado para eles do que teria para um ser humano na mesma situação. A crueldade dessas formas de morte e o sofrimento que elas representam para os afetados são em si e por si argumentos suficientes para a não construção da represa.<sup>31</sup> Então, ao considerar de mesmo peso os sofrimentos e dores como experiências ruins em si mesmas, de animais humanos e não humanos, Singer propõe algo que tradicionalmente a ética não fazia. “Ela faz passar a linha divisória da consideração moral em torno do círculo de todas as criaturas sencientes, excluindo, porém, outros seres vivos”.<sup>32</sup> Ao contrário do que considerou Rolston III, Singer não quer conceder privilégios à uma minoria, de outro modo, busca e elege um princípio coerente e que possua o máximo de abrangência possível. Por esse motivo, por querer ampliar os limites da comunidade moral, é que Singer toma os animais sencientes como

---

<sup>(29)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 127.

<sup>(30)</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>(31)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 129

<sup>(32)</sup> *Ibidem*. p. 130.

seres a serem considerados. A relevância desta proposta de Singer se traduz não em uma vitória insignificante, em benefício de uma minoria, mas sim no rompimento com uma tradição especista na qual os interesses da espécie humana têm sido considerados os únicos relevantes do ponto de vista moral. O mérito de Singer é ter ampliado e não de ter reduzido o âmbito de nossas considerações morais. Considerando interesses similares, não importa a espécie da qual faz parte o ser e menos a sua aparência, o que interessa, diz Singer, é a capacidade de dor e sofrimento, é a capacidade de consciência, é a possibilidade de ter uma vida que vai bem ou mal.

Num segundo momento, Singer vai investigar se podemos ou não atribuir valor intrínseco não somente aos seres sencientes, mas também aos outros aspectos envolvidos na inundação do rio: a destruição de vários ecossistemas, a perda de ravinas rochosas, a inundação das florestas. Tal questão já é assunto resolvido para Rolston III, afinal, para o crítico não só todos os seres vivos, mas também toda a comunidade biótica possuem valor em si mesmos. Singer é mais cauteloso e adverte que ampliar a ética para além dos seres sencientes é tarefa complicada. A questão é que os seres sencientes possuem características tais como desejos, necessidades, preferências, que nos permitem avaliar racionalmente que postura em relação a eles seria a mais sensata, a mais correta. Por outro lado, o que podemos saber sobre uma árvore que está sendo inundada? Não há, definitivamente, nada que ao menos nos forneça uma idéia do que significa para uma planta ou para uma árvore ter suas raízes inundadas.<sup>33</sup> Para a pergunta de Rolston III em uma de suas passagens onde quer saber qual seria a nossa fonte de valor se abandonássemos os interesses das vidas animadas citada a primeira parte desse texto, fica a pergunta de Singer: “Uma vez que abandonamos os interesse das criaturas sencientes como nossa fonte de valor, onde encontraremos valor?”<sup>34</sup> Na verdade, o que Singer quer dizer é que não há como saber

---

<sup>(33)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 130-131.

<sup>(34)</sup> *Ibidem*, p. 131.

aquilo que é mau ou bom para as criaturas que não são sencientes. Rolston III pode alegar que a planta “sabe” o que é bom para ela porque se auto-realiza, mantém a si mesma... Entretanto, Singer está a falar de **interesses conscientes**: um gambá que está morrendo afogado com a inundação de um rio sabe exatamente o que lhe interessa, o que seria bom para ele naquele momento e a prova disso é que faz de tudo para encontrar terra firme. Uma  rvore não apresentaria tal comportamento. Se o critério não for estabelecido ou, como quer Rolston III, se estendermos a noção de valor intrínseco não respeitando algum princípio que possa de forma satisfatória regular nossas condutas, estaremos levando a  tica para um terreno de muitas incertezas e pouco confiável. Se o critério da sencien cia for deixado de lado, não haverá como defender algum limite entre os objetos naturais animados e inanimados, diz Singer.<sup>35</sup> Nesse caso, poderíamos ter um retrocesso ético ou seguiríamos caminhando no escuro.

Rolston III também pretende criticar Singer utilizando-se dos argumentos de Albert Schweitzer e Paul Taylor, na tentativa de mostrar que o autor está equivocado ao negar valor intrínseco às plantas. Apesar de não haver muitos argumentos para a defesa de tal  tica, Singer comenta que há um grande equívoco em suas formulações porque referem-se às plantas utilizando expressões do tipo: “vontade de viver”, “busca pelo próprio bem”, “ nsia”, “prazer”, “terror”. Ora, tais coisas não são vivenciadas pelas plantas. As plantas não comportam-se intencionalmente, não são dotadas de consciência. Portanto, tal linguagem antes de corresponder aquilo que ocorre de fato com as plantas, é uma forma figurada, metafórica de se falar de interesses. Por esse motivo, Singer considera agrup veis as plantas, os rios e os mísseis teleguiados porque deles pode-se falar numa “busca” que no entanto,   metafórica. Tal consideração de Singer causou horror a Rolston III que não pode aceitar a idéia de serem desprezadas as gritantes diferenç as entre rios, mísseis e plantas. Mas, tanto sobre o que ocorre com as plantas, como com os rios e mísseis teleguiados o

---

<sup>(35)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 131.

que se pode falar é apenas em termos de explicações físicas, daquilo que pode ser descrito dos processos físicos observados. Portanto, não é justificável que devêssemos ter mais respeito por uma árvore do que por uma montanha, por exemplo. E, é ainda menos razoável a proposta de Taylor compartilhada por Rolston III de atribuirmos o mesmo valor a todo e qualquer ser vivo, igualmente ao valor que atribuímos a nós próprios.<sup>36</sup> Tal incoerência, aliás, é repudiada por Singer justamente porque sua teoria tem uma proposta bastante clara: como é possível chegar a igualdade sem, no entanto igualitarizar? A proposta de reverência a todas as manifestações de vida e inclusive a idéia apresentada por Rolston III segundo a qual teríamos que desenvolver um “sentimento” por todos os seres que fazem parte da terra, não é aceita por Singer porque tal padronização significa afrouxar o argumento que favorece justamente o respeito pela vida. Uma vez abandonada a reflexão racional para a defesa de uma ética é possível até que seja perdido todo e qualquer avanço no sentido de alargar os limites da comunidade moral. Sobre esse assunto é pertinente o comentário da prof<sup>a</sup> Dr. Sônia T. Felipe num de seus artigos: “Podemos então pensar que, dado que temos que comer para sobreviver, e desde que não podemos comer sem matar algo que amamos, não faz a menor diferença qual deles matamos”<sup>37</sup>. Portanto, Singer não considera e ao mesmo tempo rejeita uma ética do respeito pela vida. Singer apenas discorda de uma ética com tendência à igualitarização por demonstrar-se incoerente e por isso, indefensável.

Na tentativa ainda de encontrar valores que possam ser defendidos como intrínsecos e falando especialmente das plantas, Rolston III chama atenção para o fato de Singer desconsiderar as informações da parte biológica de uma planta. Uma planta é mais do

---

<sup>(36)</sup> Cf. *Ibidem*, p. 132-133.

<sup>(37)</sup> FELIPE, Sônia T. Tradição moral e especismo. Uma defesa moral dos animais; a crítica de Singer às filosofias morais tradicionais. In: Por uma questão de direitos (obrigações) ou por uma questão de princípios (deveres); alcance e limites das teorias éticas de Tom Regan e Peter Singer na defesa dos animais; um estudo crítico. Centro e Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001/2002, p. 16

que causas físicas, possui algo diferente do que se pode observar na Física ou na Química. Há nas plantas a “informação” presente nos genes e, além disso, possuem valores reconhecidos pela Biologia tais como os valores seletivos, adaptativos e de sobrevivência. Nesse sentido é que Rolston III tenta contrariar Singer salientando o valor de uma espécie que consegue manter-se através da preservação de sua história, tendo as informações particulares de cada espécie conservadas e transmitidas de indivíduo para indivíduo.<sup>38</sup> Rolston III chega a afirmar até a superioridade da espécie como “coisa maior” e “mais abrangente” do que o próprio indivíduo.<sup>39</sup> Pois bem, há vários pontos a serem contestados por Singer. Em primeiro lugar, Singer tem a pretensão de estender os limites de nossas considerações morais a partir de argumentos racionais, com base num princípio que possa ter como base a igual consideração de interesses semelhantes. Tendo em vista o esclarecimento já apresentado por Singer anteriormente, que dá conta de que não se pode falar de interesses em seres não sencientes tais como as plantas, a não ser utilizando uma linguagem figurada, a insistência de Rolston III parece sem sentido, entretanto, há ainda o que dizer em favor de Singer. Rolston III quer, indevidamente, deduzir princípios morais da natureza. A própria Biologia não tem pretensões morais. Com os conhecimentos biológicos podemos ter acesso aos processos físicos dos seres, podemos agrupá-los, distingui-los, criar uma espécie de hierarquia entre eles através da taxonomia. Ainda que possamos ter tais conhecimentos sobre os seres e que tais conhecimentos nos sejam úteis para sabermos quais deles sentem dor, por exemplo, não podemos extrair deles absolutamente nada do ponto de vista ético. Enquanto ficarmos no âmbito dos processos físicos dos seres ou nos limitarmos às observações biológicas, jamais adentraremos no campo da moralidade. O mesmo argumento serve para aqueles que elegem diferenças irrelevantes moralmente entre homens e mulheres, ou entre humanos e não-humanos para justificarem

---

(38) Cf. ROLSTON III, Holmes. Respeito pela vida: considerando o que Singer julgou sem importância, 2000, p.249 - 254.

(39) Cf. Idem, p. 261.

o sexismo ou o especismo. Singer quer levar a discussão a outro padrão, por isso, a eleição de um princípio que contemple a observação dos interesses semelhantes, ou seja, o interesse de não sentir dor, pode fazer com que tal discussão ultrapasse os limites das aparências. Devemos deixar de lado as características biológicas dos seres e considerar somente aquilo que importa que são as necessidades e interesses semelhantes. Tomando a discussão em tal nível, Singer pode considerar a despeito das diferenças físicas, que os seres capazes de sentir dor e prazer (sencientes), devem ser respeitados desde o momento que possuem uma igualdade de interesses. Portanto, Singer é categórico ao dizer que não podemos incluir novos seres na comunidade moral porque não há ciência para isso. Com relação aos seres que não possuem sistema nervoso centralizado capaz de receber estímulos dolorosos, incluem-se aí também os animais aos quais Rolston III faz referência por sua complexidade e por serem altamente perceptivos como é o caso de alguns moluscos, temos para com eles deveres negativos: não devemos destruí-los ou desperdiçá-los. Entretanto, em termos de consideração moral, são como rios ou mísseis teleguiados, incapazes de terem consciência de si mesmos e daquilo que lhes causa dor. E desde que plantas ou moluscos não possuam senciência, não possuem também valor intrínseco para Singer. Há ainda um outro aspecto importante a ser respondido por Singer em relação às afirmações de Rolston III sobre uma suposta superioridade da espécie em relação aos indivíduos e mesmo a consideração dos ecossistemas, das espécies enquanto “entidades” em si mesmas. Mas, perguntaria Singer, que tipo de interesses têm tais entidades? “Pois é necessário não apenas que se possa afirmar, com prioridade, que árvores, espécies e ecossistemas têm interesses, mas que têm interesses moralmente significativos”.<sup>40</sup> O que significaria para o “eu” de tais entidades não terem seus interesses realizados?<sup>41</sup> Segundo Singer, não há como saber o que

---

<sup>(40)</sup> SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994, p. 298.

<sup>(41)</sup> Cf. *Idem*, p. 299.

significa para um ecossistema ser inundado. Por isso, Singer afirma que neste aspecto, um ecossistema e uma espécie (enquanto entidades) distanciam-se mais dos seres sencientes do que de pedras. Com isso, pode-se dizer que é mais garantido, na opinião de Singer, em termos de ética, encontrarmos critérios para mantermos uma linha divisória entre seres sencientes e não sencientes do que tentar traçar um limite entre seres animados e inanimados simplesmente ou ainda entre as tais entidades que Singer chama “holísticas” citadas. A pior dificuldade de se buscar firmar uma ética em tais bases frágeis, ou o que torna inviável uma “ética da ecologia profunda” é encontrarmos um critério de atribuição de valores:

se descobríssemos que permitir que dejetos das fazendas de criação intensiva se infiltrem em nossos rios faz aumentar imensamente o número de microorganismos que vivem neles – dando assim aos rios um ecossistema diferente, porém muito mais diversificado e mais complexo do que antes de eles ficarem poluídos? Isso tornaria desejável a poluição?<sup>42</sup>

Ao sustentar a grandiosidade de uma espécie em relação ao indivíduo, importando-se primeiro com a manutenção da mesma contra a extinção, e não considerando como válido ou arbitrário o critério da sciência adotado por Singer, será que Rolston III decidiria, na defesa de uma ética por espécies, que fossem mortos alguns seres humanos que ameaçassem uma planta cujo exemplar fosse o último? Talvez sim, porque a espécie é um evento cuja importância é singular e tendo em vista a continuidade de tal evento, Rolston III poderia não pensar duas vezes antes de trocar alguns exemplares da espécie humana pelo último de uma planta.

Por fim, quanto à acusação de que Singer não está correto ao eleger a dor e não o respeito pela vida como princípio mais abrangente, Singer prefere ser mais cuidadoso na escolha de um

<sup>(42)</sup> SINGER, Peter. *Vida Ética*, 2002, p. 136.

princípio que possa garantir a igualdade sem cair no erro que pode ser decisivo qual seja o erro do “igualitarismo”. A dor é aquilo que mais é capaz de estragar o prazer de estar vivo num ser que a sente, a dor é uma experiência ruim em si mesma, esse é o princípio mais abrangente e básico, com o qual se pode ter acesso às considerações morais, segundo Singer. Tais afirmações levam Rolston III a outras críticas do tipo: “o prazer é tudo o que conta na ética de Singer”.<sup>43</sup> O prazer é tudo o que conta para o utilitarismo clássico. Singer acrescenta um outro elemento à formulação utilitarista que é a noção de interesses semelhantes, o que não o faz ser um utilitarista clássico, embora seja um utilitarista preferencial. O princípio da igual consideração de interesses semelhantes faz com que respeitemos no mínimo, todos os seres capazes de sentirem dor e de sofrerem.

Há ainda em Rolston III, a insinuação de que por não considerar como seres possuidores de interesses, os seres não sencientes, Singer estaria propondo uma ética que tivesse os seres sencientes submetendo e abusando dos demais. Tal crítica não se sustenta. Singer coloca claramente sua posição em relação ao desperdício que deve ser evitado, aos deveres embora negativos em relação a tais seres e ainda que o fato de os defensores de uma ética da ecologia profunda não apresentem argumentos sustentáveis, isso não implica que o argumento de defesa da preservação do meio ambiente não tenha força. Singer apenas acredita que a argumentação a favor da preservação deve estar calcada em bases mais sólidas, considerando os interesses dos seres sencientes dos tempos atuais e futuros como aspecto central em uma defesa do meio ambiente.

Na minha opinião os argumentos que têm por base os interesses dos seres humanos presentes e futuros, e os interesses dos não-humanos sencientes que habitam a floresta são suficientes para mostrar que, pelo menos numa

---

<sup>(43)</sup> ROLSTON III Holmes. Respeito pela vida: Considerando o que Singer julgou sem importância. In: Singer and his critics, 2000, p.256.

sociedade onde ninguém precisa destruir a floresta para sobreviver, o valor da preservação do que resta das áreas significativas da mata ultrapassa muito o valor do que se ganha em troca de sua destruição.<sup>44</sup>

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O VALOR E A FRUSTRAÇÃO DE UMA VIDA EM SINGER E DWORKIN

A discussão de Dworkin em seu texto *¿Qué es lo Sagrado?* sobre a questão do aborto, remete invariavelmente à questão do valor. Que tipo de valor têm as coisas? Com base em que dizemos que algo é valioso? Que coisas são investidas numa árvore, numa obra de arte, num boi, num ser humano? Sob que critérios falamos em valor intrínseco? Tanto em Singer como em Dworkin observamos a preocupação com os tipos de valor que podem ser atribuídos às vidas e àquilo que faz parte do meio em que vivemos, para que tenhamos alguma orientação sobre sua relevância em termos morais.<sup>45</sup>

Tais questões talvez contribuam para uma discussão onde se deseja saber o que possivelmente nos autoriza a incluir ou deixar de incluir seres no âmbito das considerações morais, especialmente no que diz respeito à teoria de Singer.

Dworkin avalia várias posições possíveis que as pessoas podem ter acerca da questão do aborto, seu objeto de análise. Há diversos graus para medir a gravidade da perda de uma vida humana: nós estabelecemos critérios para julgarmos que algumas vidas são mais valiosas do que outras. Ao falar sobre o valor das vidas, Dworkin dá bastante ênfase à frustração que pode haver de tudo o que é investido

<sup>(44)</sup> SINGER, Peter. *Vida Ética*, 2002, p.136

<sup>(45)</sup> Dworkin aponta para três graus de valor que pode ter a vida humana: o valor subjetivo que a vida tem para cada indivíduo; o valor instrumental enquanto meio ou instrumento para as outras pessoas e o valor intrínseco cuja definição apresento a seguir.

em uma vida, quanto maior a sua frustração maior o seu desperdício. Tentarei relacionar a noção da frustração em Dworkin com alguns aspectos da teoria de Singer.

A idéia de valor intrínseco aparece das mais diversas formas no texto de Dworkin em oposição ao valor instrumental como em Singer. Algo é intrinsecamente valioso diz Dworkin "si su valor es *independiente* de lo que las personas quieran, disfrutan o necesitan, o de lo que es bueno para ellas."<sup>46</sup> A maior parte das pessoas, atribui este tipo de valor àquelas coisas as quais acreditam serem importantes em si mesmas. Assim, podem ser considerados valiosos intrinsecamente alguns objetos, fatos, obras de arte, espécies de plantas ou animais cuja destruição nos causa horror e que são ou que são considerados insubstituíveis. A vida enquanto algo insubstituível pode ter valor sagrado. A sacralidade da vida aliás, é um dos temas abordados por Dworkin.

Nós damos valor às obras de arte e às espécies de plantas e animais pelo processo criativo que nelas são empregues. São valiosas e invioláveis em virtude de sua história, de como passaram a existir. A preocupação que temos é que tais coisas valiosas não acabem por conta das ações humanas. É indesejável para nós que aquilo que é fruto de um processo criativo e que resulta de um esforço da natureza como uma planta, por exemplo, ou o que é fruto do esforço criativo de um artista, sejam destruídos porque seria uma vergonha, algo intrinsecamente mal para os seres humanos em geral.<sup>47</sup>

Mas a despeito de tais discussões que levam à conclusão de que atribuímos valor intrínseco a determinados fatos, coisas e à

---

<sup>(46)</sup> DWORKIN, Ronald. ¿Que és lo sagrado? In: El dominio de la vida, 1998, p.97.

<sup>(47)</sup> Como vimos na segunda parte do presente trabalho, a definição que Singer oferece de valor intrínseco é mais criteriosa (somente os seres sencientes são valiosos intrinsecamente). Podemos tentar fazer uma aproximação com as idéias de Singer no que diz respeito ao nosso dever de não desperdício e de preservação daquilo que não é criação nossa e que não pode ser substituído por nós. Entretanto, tal cuidado está relacionado ao valor do meio ambiente enquanto patrimônio dos seres sencientes.

espécies em extinção as quais acreditamos dever conservar pelo investimento criativo que agregam, Dworkin acrescenta um outro elemento à discussão: a questão da frustração de uma vida. O que está em jogo na discussão sobre o aborto e que pode também ser analisado à luz da teoria de Singer sobre o valor intrínseco dos seres sencientes, é que a frustração de uma vida é em si mesma algo ruim. Uma vida pode ser frustrada (e é frustrada quando há um desperdício, porque nela são investidas e foram investidas muitas coisas) de várias formas não somente através da morte que põe fim a ela, mas por privações, doenças... Em Singer, evidencia-se a idéia dos interesses que devem ser respeitados. No caso dos seres sencientes aos quais Singer atribui valor intrínseco, seu principal interesse é o de não sentir dor, não sofrer. A morte em alguns casos pode não ser a pior frustração da vida humana como comenta Dworkin em seu texto.<sup>48</sup> Do mesmo modo, considerando todos os seres capazes de experimentar dor e prazer, a vida fadada ao sofrimento, ou a grandes frustrações (utilizando a idéia de Dworkin) é em alguns casos mais detestável e menos querida do que a própria morte. As plantas, as árvores, moluscos, ou seja, os seres não sencientes podem “frustrar-se” ou terem seus interesses desrespeitados apenas metaforicamente. De fato, aquela determinada espécie, ou o ecossistema de uma região ou ainda aqueles seres vivos cuja incapacidade de sentirem dor é comprovada, não podem ter suas vidas frustradas ou seus “interesses” violados, porque neles não se pode observar tal estado de coisas. Um ecossistema não é dotado de consciência de si mesmo, não pode identificar o que é bom ou mal para si. Da mesma forma que se pode pensar que seria melhor para um feto já desenvolvido e cuja existência será invariavelmente desgraçada e sofrida, ter sua vida interrompida, percebe-se que não é tão estranha a idéia de que nem sempre a vida, ou qualquer manifestação dela, seja o principal critério para a tomada de decisões em casos como o aborto. Nesse sentido, parece conveniente destacar mais uma vez o

---

<sup>(48)</sup> Dworkin apresenta a idéia da morte enquanto algo que em certos casos é menos frustrante para a vida humana às páginas 122 e 123 de seu texto *¿Que és lo sagrado?*

equivoco de Rolston III: nem sempre a simples presença da vida garante a existência de valor intrínseco, nem sempre a vida é o que mais interessa para a tomada de decisões de cunho moral. Portanto, quando falamos de seres com interesses moralmente significativos, não estamos falando, necessariamente, de todos os seres vivos. Alguns podem dizer: um feto é uma vida, mas o interesse em continuar vivo pode acabar na presença da dor e do sofrimento.

Tal tentativa de relacionar as idéias expostas por Dworkin em seu texto e alguns pontos da teoria de Singer é também com o propósito de demonstrar que é pouco frutífera e até ilusória, apesar de estarmos sempre atribuindo diversos tipos de valores às coisas, acreditarmos que todas as manifestações de vida merecem o mesmo respeito ou que tenham o mesmo valor. Dworkin apresenta a idéia de que por diversos motivos, podemos pensar que uma planta tenha valor em si mesma, ou que um quadro o tenha. Agora, partindo para o âmbito da vida humana, lugar onde Singer incluiria todos os seres sencientes, acrescenta-se a questão da frustração. Frustrar uma vida é causar danos a uma vida, é interromper um bem estar presente interessado em permanecer assim. Singer poderia dizer que a sacralidade da vida perde tal status na ocasião em que a dor se faz presente. Somente os seres capazes de tal experiência, para Singer, podem ser valorizados em si mesmos. Em termos de participação nas considerações morais, somente aqueles dotados de consciência de si mesmos, capacidade de sentir dor e prazer, possuidores de interesses de fato a serem respeitados e capazes de terem frustradas suas vidas (utilizando a abordagem de Dworkin), são considerados membros de nossa comunidade moral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica de Rolston III sugere uma ampliação da ética de Singer em direção a uma ética de “reverência pela vida” (Ética da Terra). Singer considera tal empreendimento uma tarefa muito difícil, tendo em

vista a argumentação insustentável daqueles que atribuem valor intrínseco a toda e qualquer manifestação de vida. A preservação do meio ambiente deve ter sua defesa pautada em argumentos coerentes. Plantas, árvores, moluscos e ecossistemas não possuem interesses moralmente significativos. A proposta de Singer considera uma argumentação sustentável, aquela que tem bases sustentáveis quais sejam, aquelas que privilegiam os interesses e necessidades dos seres sencientes. A tentativa de Rolston III é dos ecologistas profundos em geral,<sup>49</sup> de estender aos seres não sencientes o mesmo valor dado aos seres sencientes é infrutífera porque não respeita critérios ou princípios racionalmente justificáveis, quer convencer as pessoas a desenvolverem "sentimentos" por tudo aquilo que tem vida ou que presume-se que o tenha. O princípio da igual consideração de interesses tem como principal objetivo o respeito por todo e qualquer organismo capaz de sentir dor. A dor é o que vale. Se uma árvore é incapaz de experimentar qualquer tipo de experiência dolorosa, então ela não possui valor intrínseco e isso não significa que deva ser destruída ou que devemos desperdiçar toda sorte de seres de sua espécie. Se uma árvore, uma planta ou um caranguejo não possuem sensibilidade, então não pertencem à comunidade moral. É necessário que possamos identificar algum princípio que seja capaz de orientar as nossas ações, para que através da reflexão racional possamos saber qual a conduta correta perante àqueles que são afetados por nossas ações. Aqueles seres cujo principal interesse é a conservação de seu bem-estar, estes, Singer chama de "iguais", não em sentido biológico ou físico, mas iguais em termos de interesses que devem ser respeitados na mesma proporção. Quanto aos demais seres, cabe à ciência investigar e constatar suas capacidades sensíveis. A ética de Singer está disposta a considerar dignos do mesmo respeito e considerações morais somente aqueles que podem sentir dor, não importa se bípedes ou quadrúpedes, se fazem parte desta ou daquela espécie, tendo em

---

<sup>(49)</sup> Alguns desses "ecologistas profundos" são apontados por Singer em *Vida Ética* à p. 133 e 134.

vista o princípio da igual consideração de interesses semelhantes. Entretanto, o meio ambiente enquanto patrimônio valioso para os seres sencientes humanos e não humanos desta e das gerações futuras, deve ser preservado e defendido segundo Singer.

## BIBLIOGRAFIA

DWORKIN, Ronald. ¿Que és lo sagrado? In: El dominio de la vida. Barcelona: Ariel, 1998.

FELIPE, Sônia T. Tradição moral e especismo. Uma defesa moral dos animais; a crítica de Singer às filosofias morais tradicionais. In: Por uma questão de direitos (obrigações) ou por uma questão de princípios (deveres); alcance e limites das teorias éticas de Tom Regan e Peter Singer na defesa dos animais; um estudo crítico. Centro e Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2001, 2002.

ROLSTON III, Holmes. Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account. In: JAMIESON, Dale. Singer and His Critics.

SINGER, Peter. O meio Ambiente. In: Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. Valores Ambientais. In: Vida Ética. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA *PHRÓNESIS*

- A Revista *Phrónesis* publica artigos e resenhas sobre Ética de autoria de pós-graduandos, podendo excepcionalmente acolher a contribuição de professores.
- Os artigos não devem ultrapassar o limite de 20 laudas, digitadas em Word, fonte Times New Roman 12.
- A configuração da página deve ser: margens superior e inferior 3,0; esquerda e direita: 2,5cm e o espaço entre linhas deve ser 1,5.
- O título deve vir centralizado e o nome do autor à direita, com indicação da instituição a que pertence.
- Os artigos devem conter um resumo e pelo menos três palavras-chave.
- As notas devem ser feitas no rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em itálico, nome do tradutor, quando pertinente, cidade, editora e ano de publicação.
- Os artigos devem ser remetidos em disquete e cópia impressa para:  
Revista *Phrónesis*  
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da  
PUC-Campinas  
Rodovia Dom Pedro I, km 136 – Prédio ADM-01 – Parque das  
Universidades – Caixa Postal 317 – CEP 13086-900 – Campinas (SP)  
Telefones: (0xx19) 3756-7657/3756-7369
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico:  
[pos.filosofia@puc-campinas.edu.br](mailto:pos.filosofia@puc-campinas.edu.br)

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing  
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3255-6311  
*E-mail:* editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda  
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3252-6835  
*E-mail:* flamboyant@dglnet.com.br

