

"ÉTICA E POLÍTICA II"

Reflexão
67/68



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia

PUCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Ubiratan Macedo (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

Correspondentes no Exterior: Afonso Botelho (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Celina Lertora Mendoza (Argentina), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XXII

nº 67/68

janeiro/agosto/1997

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 67/68
"ÉTICA E POLÍTICA II"**

**CAMPINAS, SP
1997**

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCCAMP
Nº 1 . -Campinas: PUCCAMP, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1997 foram publicados 68 fascículos em 22 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Período.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

Maria Cecília M. de Carvalho, O que pode a ética na política? 11

João Carlos Nogueira, Ética e política no pensamento de Platão - Um estudo a partir da República 19

Francisco de Paula Souza, Fundamentação da obrigatoriedade moral em Hegel 36

Luis Alberto Peluso, Utilitarismo e teoria da justiça: os argumentos de J. Bentham contra William Blackstone 52

Adriano Correia Silva, Sobre a leitura arendtiana de Hobbes 67

Ricardo Vélez Rodríguez, Notas sobre a Moral Social na Cultura Brasileira 86

Anna Maria Moog Rodrigues, A Ética da Saudade e a proposta de Afonso Botelho 104

Gabriel Lomba Santiago, Estado, sociedade e burocracia: perspectivas 122

Antonio Rufino Vieira, Marxismo e Filosofia Latino-Americana - Uma aproximação entre Ernst Bloch e Enrique Dussel 197

Sara López Escalona, El morir como acontecer Humano . 148

Maria E. Koutlouka, Condorcet: un utopiste ou un prophète? ... 171

RESENHAS 181

SOMMAIRE

Éditorial	7
ARTICLES	
Maria Cecília M. de Carvalho , Qu'est-ce que peut l'éthique dans la politique?	11
João Carlos Nogueira , Éthique et politique dans la pensée de Platon - un étude ayarit pour point de départ La République	19
Francisco de Paula Souza , Fondation de l'obligation morale après Hegel	36
Luis Alberto Peluso , Utilitarisme et théorie de la justice: des arguments de J. Bentham contre William Blackstone	52
Adriano Correia Silva , Sur la lecture arendtienne de Hobbes ...	67
Ricardo Vélez Rodrigues , Note sur la Morale Sociale dans la culture brésilienne	86
Ana Maria Moog Rodrigues , L'éthique de la nostalgie et la proposition de Afonso Botelho	104
Gabriel Lomba Santiago , État, Société et bureaucratie: des perspectives	122
Antonio Rufino Vieira , Marxisme et philosophie de l'Amérique Latine: un parallélisme entre Ernst Bloch et Enrique Dussel ..	197
Sara Lópes Escalona , La mort en tant qu'événement humain ..	148
Maria Koutlouka , Condorcet: un utopiste ou un prophète? ...	171
RÉCENSIONS	181

EDITORIAL

ÉTICA E POLÍTICA II

Mais uma vez a Revista **Reflexão** traz à consideração de seus leitores as implicações mútuas entre **Ética** e **Política**. No artigo de abertura, Maria Cecília M. de Carvalho exprime sua convicção de que a ética se mostra imprescindível para nos ajudar a ver melhor o hiato que costuma existir em nossa sociedade entre o que é e o que deve ser. João Carlos Nogueira enfoca o nexó ética-política através das lentes de Platão. Francisco de Paula Souza o faz através de Hegel e Luis Alberto Peluso através de Bentham. Adriano C. Silva discorre sobre Hannah Arendt, leitora de Hobbes e Ricardo V. Rodrigues defende que o amadurecimento democrático de uma sociedade passa pelo seu amadurecimento moral. Gabriel L. Santiago percorre diversos pensadores com o intuito de elucidar o significado de Estado, Sociedade e Burocracia, e Antonio R. Vieira estende uma ponte entre E. Bloch e E. Dussel, ambos autores comprometidos com a libertação do homem alienado. Maria Koutlouka se debruça sobre a obra de Condorcet, cujos ensinamentos políticos ecoam até nossos dias. A saudade e a morte são temas presentes, respectivamente, nos artigos de Anna Maria Moog Rodrigues e Sara Escalona.

A Revista publica neste número o artigo da Dr^a Anna Maria Moog Rodrigues como homenagem ao Dr. Afonso Botelho, nosso antigo colaborador, que perdemos recentemente.

A Redação

ÉDITORIAL

ÉTHIQUE ET POLITIQUE II

Une fois de plus la Revue Reflexão offre à la considération de ses lecteurs la méditation des relations entre Éthique et Politique. L'article de Maria Cecilia M. de Carvalho montre sa conviction: que l'éthique est imprescindible pour nous aider a surmonter l'abîme entre être et devoir-être, dans notre société. João Carlos Nogueira fonde le lien entre l'éthique et la politique dans la pensée de Platon; Francisco de Paula Souza fait un étude pareil, prennant pour objet l'oeuvre de Hegel e Luis Alberto Peluso envisage l'oeuvre de Bentham. Adriano C. Silva étudie Hannah Arendt en tant qu'elle médite sur l'oeuvre de Hobbes et Ricardo V. Rodriguez affirme que la démocratie murît dans une société si celle-ci murît du point de vue moral. Gabriel L. Santiago envisage la conception d'État dans des plusieurs penseurs et il met en relief la rélation entre l'État, la Société et la Bureaucratie. Antonio R. Vieira étudie les liaisons entre la pensée de E. Bloch et celle de E. Dussel, et sa convergence dans la réflexion au sujet de la libération de l'homme aliéné. Maria Koutlouka présente la pensée de Condorcet et elle envisage la répercussion, aujourd'hui, de l'oeuvre du philosophe français. La nostalgie et la morte sont des sujets des articles de Anna Maria Moog Rodrigues et de Sara Escalona.

La Revue publie, dans ce numero, l'article de Anna Maria Moog Rodrigues en hommage au Dr. Afonso Botelho, notre ancien colaborateur, récemment décedé.

La Rédaction

O QUE PODE A ÉTICA NA POLÍTICA?¹

Maria Cecília M. de CARVALHO

Instituto de Filosofia - Puccamp/CNPq

RESUMO

O presente texto acentua a importância da ética como inspiradora da ação política. Expressa a convicção da autora de que a ética pode nos ensinar a enxergar melhor a distância entre o que é e o que deve ser. Apontando as insuficiências existentes, a ética pode não apenas sugerir ações individuais mas ainda tecer políticas destinadas à construção de um mundo menos injusto e mais solidário.

ABSTRACT

This paper stresses the importance of ethics as inspiring political action. It puts forward the belief that ethics can teach us to see the distance between what it is and what ought to be. By pointing it out ethics can suggest individual actions and policies aimed at building a less unfair and more solidary world.

Transformar na fantasia é o primeiro passo para transformar na realidade, é provar que recriar o Brasil é preciso e possível.¹

-
- (1) Comunicação apresentada na Mesa-Redonda "O que pode a ética na política?" realizada no âmbito do 1º Simpósio Internacional de Ética e Política no Centro-Oeste, que teve lugar em Goiânia, Universidade Federal de Goiás, no período de 22 a 26 de abril de 1996.
 - (2) Souza, Herbert de. "O poder transformador da cultura". In **Folha de São Paulo**, 20 de setembro de 1993. Republicado em Souza, Herbert e Rodrigues, Carla. **Ética e cidadania**. São Paulo, Editora Moderna, 1995, p. 16.

Nenhuma política é eticamente neutra. A opção política que fizermos estará sempre impregnada de valores de ordem ética. Não importam quais os fins que julgamos devam ser perseguidos pela ação dos agentes políticos, nem quais as prioridades estabelecidas pelos que detêm o poder de governar: a política é indissociável da esfera da moral. Nenhuma ação política resiste a um comprometimento com valores éticos como se fosse impermeável a eles e indevassável a uma avaliação moral. Ética e política, longe de constituírem compartimentos que mutuamente se excluem, formam um todo que dificilmente podemos separar em partes. Se a política é concebida como a parcela da ação humana que visa o gerenciamento de recursos com vistas à promoção do bem-estar humano, à realização da justiça social e à defesa dos direitos dos cidadãos, então ela não é sequer pensável como dissociável da ética. E, sendo esta uma reflexão sobre o agir humano, orientada por valores tais como justiça, respeito aos direitos fundamentais da pessoa, respeito à natureza, respeito às gerações futuras, então a ação que promana de um caráter ético ou que é praticada de acordo com os imperativos éticos não têm como deixar de ter impacto sobre a vida política. Parece claro que, no plano conceitual, ética e política são indissociáveis. Disso dão testemunho grandes expoentes do pensamento filosófico de ontem e de hoje, como Aristóteles, Agostinho, Rousseau, Hegel, Stuart Mill, Rawls, Habermas e tantos outros. Cabe-nos perguntar, contudo, qual o lugar da ética na política, que papel cabe à reflexão moral e como esta pode ser relevante para a política. Penso que a Ética cumpre papel insubstituível na política. Ela é, por um lado, a matriz das idéias políticas, o nascedouro e o esteio de todo ideário político. Sem a reflexão ética a política ficaria destituída de um norte, desprovida de um objetivo, quando não esvaziada de sua própria razão de ser. A missão da ética é portanto fundamental para conferir sentido à política e torná-la mais humana. Os valores éticos se revelam indispensáveis se quisermos construir propostas políticas que estejam à altura do ser humano. Além de inspiradora de programas políticos, a ética atua como instância aferidora e legitimadora de propostas e de ações políticas.

Opera como uma lente de aumento fazendo-nos enxergar a distância entre o que é o que deve ser. Aguça nossa sensibilidade para denunciar o que aí está e inventar propostas visando a um mundo melhor, mais digno de seres humanos, mais justo e solidário. Mas será a ética eficaz? O que se pode dela esperar em um mundo que parece tão resistente aos valores éticos, tão surdo no que tange aos clamores da igualdade, da justiça, do respeito, da solidariedade? Como dar realidade a tais valores e conferir dignidade à política?

Quando nos perguntamos se a ética pode contribuir para a política a resposta parece não poder ser outra: a Ética não só pode como deve dar sua contribuição à política, mostrando-lhe o caminho, apontando-lhe os desvios, conferindo-lhe sentido e nobreza. Todavia, a pergunta feita pelos organizadores deste simpósio a esta mesa: "o que pode a ética na política atual" parece ser inspirada por uma desconfiança. Tal desconfiança que, a meu juízo, tende a se instalar em nossas mentes, não é, todavia, desprovida de motivos. Constantemente os meios de comunicação nos falam de mais um escândalo protagonizado por políticos e seus cúmplices. Corrupção, fraudes e outros comportamentos atentatórios à ética tornaram-se banais na cena política; de tão corriqueiros já não nos espantam mais. Por outro lado, não é apenas o comportamento individual de muitos dos representantes do povo que agride nossa sensibilidade moral. Existe ainda uma espécie de imoralidade sistêmica: a desigualdade social reinante no Brasil, caracterizada por uma distribuição de renda das mais injustas de que se tem notícia, avilta o ser humano à condição de excluído. De um lado, o país é a décima economia industrial do mundo; paradoxalmente, porém, ostenta a segunda pior distribuição de renda do planeta. Contudo, nem é preciso recorrer a estatísticas. Quando a miséria é explícita, ela fala mais alto que qualquer estatística. Com uma distribuição de renda que exclui tantos daquele patamar mínimo de bem-estar a cidadania parece ser um ideal inalcançável, quando não um sonho.

Também no que concerne ao respeito aos direitos humanos, nosso país ainda tem um longo caminho a percorrer. Se o

retorno do país à democracia trouxe-nos, é verdade, algum alento, com a Constituição de 1988 dando a mais ampla garantia aos direitos fundamentais dos cidadãos, ainda há um longo percurso a ser feito até a conquista da cidadania plena. A propósito, gostaria de recomendar a leitura do excelente livro *A democracia em pedaços. Direitos Humanos no Brasil*, de autoria do jornalista Gilberto Dimenstein, prefaciado por Paulo Sérgio Pinheiro e publicado pela Editora Companhia das Letras. Trata-se de uma obra de jornalismo sério, investigativo e rigoroso, que põe a descoberto as feridas ainda não cicatrizadas de nossa frágil democracia: em que pesem os avanços políticos consignados na Constituição, no país ainda impera a barbárie. Se os direitos fundamentais encontram respaldo na Carta Magna de 1988, ainda prevalece - como diz Paulo Sérgio Pinheiro - "uma violência sistêmica em que o arbítrio das instituições de Estado se combina com altos índices de criminalidade violenta, crime organizado, grande intensidade de violência física nos conflitos entre os cidadãos e impunidade generalizada" (pág. 7). É verdade que, hoje em dia, o Estado não é mais o autor direto de atos de violência - como o foi no período da ditadura - e que a oposição ao governo não é mais perseguida. Contudo, subsistem grandes abusos praticados por agentes de governo. A arbitrariedade e a violência continuam sendo desferidas contra os pobres, os não-brancos, os meninos de rua, os moradores das favelas, das periferias, contra os sem-teto, os sem-terra, etc. Há um grande contingente da população que é simplesmente excluída do escopo das garantias constitucionais, espelida da esfera da cidadania. Ora, um Estado que se quer ético, não se pode furtar à responsabilidade que consiste em não se omitir diante de tão graves violações de direitos humanos. Um Estado que se quer ético não pode deixar que tantos crimes permaneçam impunes. Os governos democráticos que se instalaram após 1985 têm-se revelado incompetentes para debelar a violência, tornando-se até complacentes com ela. Todos sabemos que a tortura infligida por agentes do Estado a suspeitos e criminosos é prática rotineira nos distritos policiais. Prisioneiros e internos em instituições são frequentemente

submetidos a vários tipos de maus tratos. Trata-se de insuportáveis violações e de intolerável desrespeito à pessoa humana fomentados pela impunidade, pela ineficiência e omissão da sociedade e do governo. Esse fracasso governamental em fazer valer a lei redundou num enfraquecimento da vigência dos direitos humanos e na fragilização da cidadania e da democracia em nosso país. No Brasil somos espectadores de um enorme descompasso entre as conquistas políticas em direção à democracia e as recorrentes violações dos direitos humanos de largo contingente da população.

Todavia, não é só no Brasil que os valores éticos parecem se refletir tão pouco na sociedade e na vida pública em geral. Também na Europa, a escassez de ética é tangível: guerras locais dilaceraram países enquanto a intolerância, a discriminação e o preconceito prosperam com todo o vigor. Violência e preconceito parecem ser democráticos: não escolhem lugar. Basta abriremos os jornais e logo nos deparamos com casos de rejeição e agressividade contra judeus, árabes, imigrantes, negros, mendigos, índios, mulheres, homossexuais, soropositivos. Por isso, a indagação soa como cética: o que pode a ética na política atual - se é que pode alguma coisa? Parece que o desejo de que os valores genuinamente éticos - ou seja, aqueles valores que podem ser aceitos por todos os concernidos - passem a fermentar a política se assemelha a um sonho, a uma utopia, quando não a uma causa perdida. Os tempos parecem pobres em valores autenticamente éticos. Interesses eleitoreiros prevalecem sobre os interesses do país, a avidez do lucro desmedido, o desejo de manutenção de privilégios, a sucessão de fraudes, parecem se sobrepor aos valores, que gostaríamos estivessem mais presentes na vida pública. A ética parece perder a batalha, quando confrontada com interesses mesquinhos de pessoas que deveriam dar exemplo de caráter e honradez; os valores éticos parecem asfixiados pela insensibilidade e insolidariedade de muitos que se omitem e pouco ou nada fazem para atenuar a miséria e pelo cinismo daqueles que se locupletam às custas da miséria alheia, dilapidando recursos públicos destinados à saúde, à educação, ao

saneamento básico, à habitação para os menos favorecidos. E isso para não falar de políticas mal-concebidas, perversas, que geram grande número de excluídos, que desrespeitam os direitos morais de ampla gama de desassistidos, que aviltam a pessoa humana e ameaçam tornar o avanço democrático deste país uma simples quimera.

Creio entretanto que, no que tange ao Brasil, não precisamos ser apocalípticos: existem indícios que nos permitem apostar em um futuro menos sombrio para nosso país. Não faz muito tempo a população mostrou que é capaz de se indignar com os descaminhos da política, de recusar a cumplicidade com os desmandos que permeavam a vida pública e denegriam vários de nossos representantes. A sociedade clamou por ética e decência na política e seu brado foi ouvido; em decorrência disso pudemos presenciar a deposição de um presidente eleito e a instalação da CPI do Orçamento. Tais fatos fortalecem nossa esperança de que os valores éticos têm alguma chance de se converter em realidade, na proporção da capacidade que os governados têm de se indignar contra a corrupção e os desvios da política e de se manter vigilantes e mobilizados. A resignação e a inércia da população, ao contrário, acabarão por permitir que prospere a falta de ética na política. Por outro lado, a capacidade que uma pessoa tem de se indignar contra a iniquidade imperante na vida pública depende de seu grau de informação e de educação. Se uma sociedade quer ser ética, precisa investir no ser humano, precisa investir seriamente na educação da população. Educar não é simplesmente transmitir um estoque amplo de informações, mas é sobretudo plasmar o caráter do educando com vistas à construção de uma sociedade mais humana. Educar é formar pessoas sensíveis às carências do presente e comprometidas com o desafio moral de mudar as estruturas sociais. Educar é formar cidadãos que, forjados nos valores éticos, assumam o compromisso de cooperar para um mundo mais justo e solidário. Apostar no potencial de uma educação transformadora, inspirada por valores éticos, é acreditar no potencial da ética para mudar a política; é

acreditar que as pessoas são portadoras de direitos morais básicos, geradores de deveres. Estes não são da competência exclusiva do Estado, mas de cada cidadão. Todos devem manter-se mobilizados e vigilantes. A descrença com respeito ao potencial da Ética para transformar a política tem muito a ver com o imobilismo decorrente da tese, segundo a qual a culpa pelas mazelas sociais cabe totalmente ao Estado, ou às estruturas anônimas, sendo inoperante o empenho individual para saná-las. É claro que o Brasil requer transformações estruturais profundas que promovam uma distribuição de renda mais justa, que gerem empregos e propiciem melhor qualidade de vida. Um sistema que atira pessoas na indigência e gera uma minoria de bem-aventurados afronta o mais elementar senso de justiça. É claro que as transformações sociais não resultam do empenho solitário de alguns poucos indivíduos ou de um só governo. Resulta do esforço conjunto e continuado de todos - governantes e governados - que compartilham objetivos e valores éticos comuns. Se não há ética sem democracia, não há democracia sem participação. Para construirmos o país que queremos necessitamos da participação de todos. Não podemos esquecer que a sociedade somos todos e de todos é a responsabilidade de transformá-la. Como escreveu sabiamente Victoria Camps em seu belo livro *Los valores de la educación*:

“Não há culpas ou responsabilidades apenas institucionais ou apenas individuais (...). Não apenas somos responsáveis por aqueles atos que se nos podem imputar de forma exclusiva, porque são privados, mas por problemas e conflitos coletivos, que reclamam uma solução igualmente coletiva. Há que se repetir: todos somos, de alguma maneira, responsáveis pelos males da sociedade. Não apenas o Estado, o governo, ou as anônimas estruturas sociais”.²

Portanto, não podemos nos eximir de intervir diretamente exigindo decência na política e soluções justas para os graves problemas sociais. Fazendo denúncias, lutando por mais ética nas relações de convivência, os movimentos de direitos humanos têm dado uma contribuição decisiva, mostrando quão urgente é a

implementação de valores éticos no cotidiano da democracia brasileira. Embora indispensáveis, as ONGs não substituem a atuação de toda a sociedade civil que não pode ficar apática e imersa na inação. Temos que ajudar os desvalidos e assumir a responsabilidade solidária de contribuir para diminuir a miséria que condena à morte parcela considerável da população. Não existe solução mágica para os ingentes problemas que afligem nossa sociedade. Mas não podemos nos deixar possuir pelo pessimismo imobilista. A implantação da democracia e da cidadania não é o efeito instantâneo de nossa vontade nem algo que possa simplesmente ser decretada por leis. Ela é uma conquista às vezes árdua, uma construção que exige a cooperação de todos: governo e sociedade civil. A solução para os problemas de distribuição provirá de reformas sociais profundas, mas estas terão que resultar de imperativos éticos de justiça e de respeito pela pessoa humana. Por certo muitos dos que aqui me ouvem estarão me acusando de acalentar um ingênuo otimismo: não quero negar que muitas vezes os resultados de nossos esforços escapam, infelizmente, ao nosso controle. Se não conseguirmos todo o êxito de que necessitamos, penso que vale o esforço para, ao menos, atenuar o sofrimento alheio, e isso passa, sem dúvida, por uma reflexão ética. Se não temos total domínio sobre o resultado de nossos esforços, ainda assim, é válido não negligenciarmos o cumprimento de nosso dever; na pior das hipóteses, por mais modestos que sejam os resultados, é nosso o consolo de termos agido como deveríamos.

BIBLIOGRAFIA

- CAMPS, Victoria. *Los valores de la educación*. Madrid, Anaya, 1994
- DIMENSTEIN, Gilberto. *Democracia em pedaços. Direitos Humanos no Brasil*. Introdução de Paulo Sérgio Pinheiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, Herbert e RODRIGUES, Carla. *Ética e Cidadania*. São Paulo, Editora Moderna, 1995

ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE PLATÃO UM ESTUDO A PARTIR DA REPÚBLICA

João Carlos NOGUEIRA
Instituto de Filosofia - PUCAMP

RESUMO

O artigo quer mostrar a importância da concepção platônica de uma ciência do **ethos** como ciência do bem e da justiça. Esse tema é central na **República**, onde ciência do bem e ação política se encontram unidas pela Dialética das Idéias.

Para Platão a polis deve encarnar a justiça e a política que ele preconiza tem na filosofia o seu instrumento enquanto representa o caminho seguro para a justiça e o bem. A racionalidade política apregoada por Platão visa a uma práxis que, por estar finalizada na justiça, dá pleno significado à existência histórico-social dos homens, unindo na teleologia do Bem as duas dimensões essenciais da vida humana, a dimensão ética e a dimensão política.

RESUMÉ

- ÉTHIQUE ET POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE PLATON - UNE ÉTUDE AUTOUR DE LA RÉPUBLIQUE

L'article veut mettre en évidence la valeur de la conception platonicienne d'une science de l'**ethos** comme science du bien

et de la justice. Ce thème est central dans la **République** où science du bien et action politique se trouvent liées par la Dialectique des Idées.

Pour Platon la **polis** doit incarner la justice et la politique qu'il préconise trouve dans la philosophie son instrument, en tant que celle-ci représente le chemin sûr pour la justice et le bien.

La rationalité politique envisagé par Platon vise une praxis dont le fin est la justice et par cela donne pleine signification à l'existence historico-sociale des hommes, en liant dans la **teleologie** du Bien les deux dimensions essentielles de la vie humaine, la dimension éthique et la dimension politique.

I. INTRODUÇÃO

No presente artigo abordaremos a questão da ética e da política no diálogo platônico intitulado ΠΟΛΙΤΕΙΑ cujo significado é *governo* ou *constituição* da *polis*. *POLITEIA* ou *REPÚBLICA* como é tradicionalmente conhecida, é a obra de Platão que configura a síntese de sua filosofia e sem dúvida a sua obra-prima.

O que nos leva a retomar o estudo dessa obra mestra do pensamento político clássico é não só a admiração pelo gênio de Platão, mas sobretudo o reconhecimento da importância da sua concepção de uma ciência do *ethos* como ciência do bem e da justiça. É o que torna o pensamento ético-político de Platão ponto de referência necessário para toda formulação ético-política que se pretenda válida para nossos tempos marcados pelo relativismo e por um profundo ceticismo em torno das questões centrais a respeito do ser e da existência. Além disto a tipologia platônica dos estados corrompidos parece o retrato fiel de muitas práticas que permeiam o universo político em várias fases da nossa história. Antigos e arraigados são os vícios da tirania da corrupção e da demagogia, cínicas inimigas da verdadeira democracia.

Neste sentido é descabida a crítica popperiana a Platão que lê a *República* baseada em categorias políticas modernas e

acaba por isto fazendo do grande pensador um espírito totalitário, inimigo da democracia (Cf. *A sociedade aberta e seus inimigos*, Ed. Itatiaia, 2ª ed., 1977). Esse é um grave equívoco de interpretação, pois o que Platão almeja é "conhecer e formar o Estado perfeito para conhecer e formar o homem perfeito", como exemplarmente afirma G. Reale na **História da Filosofia Antiga**, p. 243 (trad. de H.C. de Lima Vaz e M. Perine, Ed. Loyola, 1994).

É preciso recordar ainda que para Platão, como de resto para os gregos em geral, a polis constitui "o horizonte absoluto da vida do homem (Reale, op. cit., p. 239) e a política verdadeira se entendia como um *tés psychés epimielésthai*, como o cuidado da alma, enquanto esta representava a parte mais elevada e nobre do homem. Ora, como a *therapia* da alma é obra por excelência da filosofia, torna-se forçosa a conclusão platônica identificando filosofia e política, filósofo e governante.

Desenham-se aqui duas questões centrais da esfera política: a da constituição de leis sempre mais justas para reger a sociedade política e a da justiça como disposição permanente na vida do cidadão. Tal nos parece a base de uma sociedade autenticamente democrática. Essa é indubitavelmente a grande lição de Platão para nossa época apontando resolutamente para a exigência de uma reforma ética do Estado e da vida política em geral.

Sabe-se que a política constituiu a grande paixão de Platão em todo o decurso da sua vida. É o que se pode facilmente constatar pelo testemunho da Carta VII, verdadeira autobiografia do grande pensador. "Desde jovem passei por uma experiência comum a muitos e me decidi firmemente a uma coisa: apenas estiver em condição de dispor da minha vontade, logo dedicar-me à vida política" (Carta VII, 324-b-c).

Muito cedo, porém se decepciona ao constatar a corrupção dos governantes, dos seus costumes e das próprias leis. Acredita que a desgraça dos homens só conhecerá o fim no dia em que verdadeiros filósofos chegarem ao poder, "no dia em que, por um dom de Deus, as classes dirigentes sejam inflamadas pelo verdadeiro amor da sabedoria e sejam formadas por filósofos" (Id., p. 325-326).

O grande desafio estava em romper com a crise da razão que a retórica dos sofistas tinha engendrado. A nova cidade deverá impedir que se reedite o grande escândalo da condenação de Sócrates à morte, do triunfo da mentira sobre a verdade, da violência sobre a justa medida. A concepção política platônica visava exorcizar o critério de Protágoras do homem como medida de todas as coisas. “Para os sofistas, diz J. Brun, trata-se de nadar nas águas turvas da aparência sem cuidar de a ligar a um ser que lhe dá uma estrutura justificativa” (**Platão**, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1985, p. 185).

Contra isso Sócrates combate procurando mostrar o Logos (a razão) como capacidade de desvendar o ser além das aparências enganadoras. Para os sofistas a razão se restringe ao espaço da retórica e se coloca a serviço do corpo encarregando-se de justificar as suas exigências (Cf. J. Brun, op. cit., p. 150 e ss.). Se o homem é a medida de todas as coisas (Protágoras), então a guerra é a consequência natural que surge do embate dos egoísmos e por isto se torna o instrumento de uma seleção natural que visa à vitória dos mais fortes. Trasímaco, um dos personagens do diálogo, justifica o sucesso do tirano, mesmo obtido à custa de crimes e infâmias, como sinal de seu poder e consequentemente do seu valor. Tal é a areté do tirano, sua virtus, que antecipa o Príncipe maquiavélico.

Platão se opõe a esta concepção perniciosa para a constituição de uma sociedade genuinamente humana. A pólis tem por fim encarnar a justiça e assim libertar os cidadãos da violência provocada por quem ainda não sabe ser senhor do seu corpo. Como afirma J. Brun, em quem nos inspiramos nestas linhas introdutórias, “encontraremos em Platão uma espécie de dialética ascendente com a qual ele vai do indivíduo à cidade, moldando esta sobre o arquétipo daquele e fundando assim uma psicologia - e uma dialética descendente com a qual passa da estrutura da sociedade à estrutura do indivíduo que lhe corresponde, fundando assim uma sociopsicologia” (Id., p. 151).

A nova política que Platão preconiza tem o seu instrumento na filosofia, enquanto esta representa o caminho seguro para a justiça e o bem, únicos fundamentos verdadeiros da política e da pólis em seu sentido mais elevado.

Na interpretação do pensamento platônico sobre o tema que nos ocupa neste artigo, guiar-nos-emos sobretudo pelo excelente estudo de G. Reale na sua **História da Filosofia**, vol. II, Ed. Loyola, 1994, trad. de Lima Vaz e Marcelo Perine.

II. AS GRANDES DIVISÕES DO DIÁLOGO

Dados os pressupostos acima descritos aparece claro que a República é tanto obra de política como de *ética*.

Para explicitar esta tese é preciso recordar brevemente as grandes divisões do célebre diálogo que nos ocupa a atenção. A crítica moderna distingue na *República* 5 partes principais.

- O livro I é uma espécie de *prólogo* em que se trata do problema da *justiça* na sua forma mais simples como aparece nas transações da vida comum e ao qual se propõem diversas soluções, como as da gente de bem, a dos sofistas, mas que aparecem insuficientes para responder adequadamente ao problema. Para tanto é preciso recorrer a um método mais rigoroso.

Os livros II, III e IV buscam definir a justiça encarando-a no estado perfeito. Mas como semelhante estado não se encontra na história passada nem na realidade presente é preciso criá-la inteiramente na imaginação, na sua pura idealidade.

- Os livros, V, VI e VII falam precisamente da organização do governo deste estado ideal e das qualidades requeridas de seus magistrados. Para esses Platão traça um plano completo de educação.

- Para fazer ressaltar as vantagens da justiça, Platão mostra os males que nascem da injustiça. Descrita a cidade justa é

preciso revelar os males que assolam as cidades injustas com seu cortejo de violência e corrupção. É o que lemos nos livros VIII e IX.

A justiça faz par com a ciência. Por isto condenam-se a poesia e as artes que apresentam das coisas apenas uma imagem vã e nos induzem a enganos quanto ao seu ser verdadeiro.

Depois de desfrutar da felicidade que a posse da sabedoria outorga ao homem neste mundo, a alma do justo receberá no além a recompensa apropriada à sua natureza e caminhará rumo à sua destinação imortal (Livro X).

Platão inicia o debate a partir da opinião comum e se eleva ao plano da psicologia, da moral, depois da metafísica e finalmente, através do mito de Er, acaba desenhando um quadro magnífico da vida que começa após a morte.

III. A CIDADE PERFEITA E A TRICOTOMIA DA ALMA

Platão, para construir a *pólis* ideal parte da necessidade de uma resposta às críticas sofísticas contra a justiça. Os argumentos tradicionais eram insuficientes para isto, porque não tocavam a questão de base. A resposta à questão da justiça tinha de ser radical, tocando o problema da sua *essenciae* do seu *valor* para o homem. É por aqui que se envereda Platão. A justiça tem uma validade intrínseca ou tem apenas uma *utilidade* extrínseca conferida pela convenção dos homens? Ela está no indivíduo e na cidade em proporções diferentes, grandes nesta, pequenas naquele. Por causa disto é preciso estudá-la onde ela está de forma mais ampla para poder compreendê-la onde está de forma mais restrita.

No II livro da *República*, 368c - 368B há uma passagem que nos oferece uma das mais importantes chaves de leitura deste grande diálogo.

Pergunta Sócrates à Adimanto: “É a justiça atributo do indivíduo e também de toda a Cidade? - Certamente, disse ele. - Mas a Cidade é maior do que o indivíduo? - É maior.

- Portanto, é provável que, num quadro maior, a justiça será maior e mais fácil de se apreender. Assim, se quiseres, procuraremos primeiro o que é a justiça nas Cidades; depois a observaremos, da mesma maneira, nos indivíduos, buscando perceber a semelhança da grande na forma da pequena.

Parece-me, disse ele, que está muito bem dito.

Pois bem, respondi, se considerássemos a Cidade na sua gênese, veríamos com ela nascer a justiça e também a injustiça.

É provável, disse ele.

Assim, no formar-se da Cidade não se pode esperar ver melhor o que procuramos?

Muito melhor.

Acreditas que convenha tentar levar a termo essa empresa? Penso que não seja coisa fácil; portanto, examina bem.

- Está tudo examinado, disse Adimanto; faz da forma que acabas de propor.

À pergunta por que e como surge a Cidade, cumpre responder que ela surge porque não somos auto-suficientes. A Cidade (a pólis) nasce da necessidade. Como tais necessidades são muitas, exigem para serem atendidas, muitos outros homens. Desta forma surgem as diferentes profissões que poderão ser bem exercidas por homens diversos. Cada homem não nasce semelhante em tudo aos outros mas com diferenças naturais e aptidões diferentes para realizar tarefas diferentes.

A cidade, além daqueles entregues às profissões de paz, que visam a satisfazer as carências básicas da vida, necessitam também de uma classe de guardiães e guerreiros encarregados da defesa do seu território. Ora estes devem ser dotados tanto de

mansidão quanto de ousadia: devem ser fortes e ágeis no físico, corajosos e valentes, bem como amantes da sabedoria. (Cf. República II, 375a e ss.). Necessitam, além disto, de uma educação esmerada. A cultura, que inclui a poesia e a música, e a ginástica são os instrumentos mais aptos à sua educação tanto do ponto de vista físico como psíquico. Contudo, poesia e música devem ser purificadas de tudo o que é indecoroso, falso ou lânguido que pode tornar a alma feminada. Iguamente a ginástica não deverá cair em excessos e haverá de caminhar com a educação da alma pela areté para tornar bom o corpo. O fim último da ginástica não é tanto ter um corpo robusto como fortalecer na alma aquele elemento do qual deriva a *coragem*. A música busca fortalecer a parte racional da alma como a educação física fortalece, por meio do corpo, a parte *irascível* e assim concorrem para a harmonia perfeita no homem.

Finalmente para completar este esquema, Platão fala dos dirigentes da cidade, aqueles que mais a tenham amado e realizado com dedicação o que é bom e justo. Eles são os amantes da sabedoria, os *filósofos* verdadeiros (Cf. Id., 412b e ss.).

Note-se que essas classes não são fechadas mas abertas. A base da distinção em classes reside na diferente índole dos homens e pode acontecer que de pais de índole determinada possa, às vezes, nascer filhos de índole diferente. Nesse caso passarão para a classe de natureza correspondente à sua, tanto da mais elevada para a mais baixa como ao contrário. (Cf. Id., 415a-d; IV, 423c-d).

À 1ª classe (camponeses, artesões, comerciantes) é concedida a posse de bens e de riquezas necessárias. Já os defensores do Estado não terão posse de bens, apenas moradia e alimentação comuns, que recebem por parte dos outros cidadãos. Platão julga esta limitação necessária em vista do bem superior e da felicidade do Estado. De fato não é apenas uma classe que deve ser feliz na Cidade ideal, pois para a harmônica felicidade do Estado na sua integridade, cada classe participa da felicidade na medida de sua natureza. (Id., IV, 419 a e ss.).

Após delinear o Estado ideal, Platão procura mostrar a natureza e o valor da *justiça*. Para individuá-la com maior exatidão

é preciso determinar as 4 *virtudes fundamentais* que são as seguintes: a *justiça*, a *sabedoria*, a *fortaleza*, a *temperança*. A tradição chamou-as *virtudes cardeais*, porque constituem o *gonzo (cardo)* ou o eixo da vida moral.

O Estado possui *sabedoria* (*sophia*) porque dotado de *bom conselho* (*eubulia*) que é uma ciência (*episthémé*) distinta das ciências e técnicas particulares, que se refere ao modo correto do Estado comportar-se. É a virtude dos guardiães perfeitos, dos governantes (Cf. *Id.*, IV, 428 b e ss.). A cidade é sábia pelos seus governantes. A *fortaleza* ou *coragem* (*andréia*) é a capacidade de manter constantemente a opinião reta no que se refere às coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelas paixões ou pelos medos. É a virtude por excelência dos guerreiros. A *temperança* (*sophrosyne*) é o domínio ou disciplina em relação aos *prazeres* e aos desejos. É a capacidade de submeter a parte inferior à parte superior da alma. O Estado temperante é aquele em que os mais fracos estão de acordo com os mais fortes e, portanto, em harmonia (Cf. Reale, p. 248).

A *justiça* (*dikaiosyne*) é o grande princípio segundo o qual o Estado se constrói: o princípio segundo o qual cada um faz “somente aquilo que, por *natureza* e *por lei*, é chamado a fazer”. O Estado justo é aquele em que cada cidadão realiza as próprias funções do melhor modo (Cf. *República*, IV, 432 e ss.). Destarte, o Estado nada mais é do que a alma do homem ampliada de forma que as três classes sociais que o constituem correspondem às três faculdades na alma, a *racional* (*logistikón*), a *irascível* (*thymoeidés*) e a *apetitiva* (*epithymetikón*). A parte irascível, embora estando do lado da razão pode sujeitar-se à parte inferior da alma desde que extraíada por uma educação deficiente. Daqui a correspondência entre as virtudes da cidade e as do cidadão. Veja-se a página exemplar da *República* onde Platão fala das virtudes cardeais do homem, fazendo analogia com as virtudes da pólis (IV, 441 d- 442 a).

Neste texto o filósofo mostra que a justiça, enquanto dispõe as faculdades da alma ao cumprimento de suas funções, se

refere, em primeiro lugar, à atividade *interior*, que diz respeito à vida mesma da alma. Por ser *segundo a natureza* ela é “*saúde, beleza, estado de bem estar da alma*”, do mesmo modo que a injustiça é “a feúra e a doença da alma”.

Da mesma forma que o Estado feliz é aquele que realiza suas funções de conformidade com a justiça e as outras virtudes, assim a alma feliz e auto-realizada é aquela que age segundo a justiça e as virtudes, vale dizer, age segundo a sua verdadeira natureza (*katá physim*). (*República*, IV, 444 d). Age, diríamos hoje, segundo as indicações de uma consciência moral bem ordenada que atende aos apelos de sua consciência política.

IV. A CIDADE IDEAL E O PAPEL DO FILÓSOFO

Neste grande quadro da cidade ideal a parte mais significativa é a que se refere aos *governantes* supremos e sua específica educação. É bem conhecida a tese defendida por Platão a este respeito: a realização do Estado ideal tem por condição necessária o exercício de governo por parte dos *filósofos*. Faz-se mister que os filósofos sejam governantes e estes filósofos. O Estado ideal não é apenas teoricamente projetado pelo filósofo, mas é também realizado por ele na história. Eis o que diz Sócrates no livro V, 473 c-d: “Se os filósofos não forem reis na sua cidade ou os que ora se dizem reis e soberanos não se entregarem honesta e convenientemente a filosofar, e uma coisa e outra não coincidirem na mesma pessoa, isto é, o poder político e a filosofia, e se, de outro lado não forem afastados dos negócios públicos os que tendem separadamente a uma e outra coisa, não haverá, caro Glauco, repouso dos males para o Estado e, creio, nem mesmo para o gênero humano, a menos que a constituição que ora traçamos não se mostre possível e não veja a luz do sol.”. Platão estende esta afirmação não somente ao presente mas também ao passado e ao futuro. Exatamente porque contemplador da idéia de Bem ao filósofo cabe construir e reger o Estado, pois ele é capaz de

colocar o absoluto como medida suprema e fundamento da cidade. Porque contemplou o Bem, o *divino*, ele o imita e modela-se a si mesmo de acordo com ele. Por isso pode modelar o Estado de conformidade com esta mesma medida. A *idéia do Bem* é o *paradigma supremo* de que o filósofo se serve para dirigir a própria vida e a da cidade. (*República*, VI, 505 a). É sobre este eixo que se constrói a vida privada e política dos homens. O sentido último da pólis repousa aqui. Como diz muito bem W. Jaeger na *PAIDÉIA*, com a *República* Platão nos dá um verdadeiro *Tratado teológico-político*. Com ele a Grécia cria um ideal ousado em contraposição às teocracias sacerdotais do Oriente, “o ideal de um domínio dos filósofos construído sobre a capacidade da inteligência indagadora do homem de alcançar o conhecimento de Bem divino” (*PAIDÉIA*, II, 612).

Neste ponto se põe de forma ineludível o problema da *paidéia* dos filósofos e o que Platão chamou de *conhecimento máximo*, o do *bem-em-si*, meta da educação filosófica. Para o governante-filósofo a educação ginástica e musical é apenas uma *propedêutica*, pois se é capaz de proporcionar uma harmonia à pessoa não a conduz ao conhecimento das causas das quais depende tal harmonia. Ela produz os *efeitos* do Bem não o seu conhecimento (Cf. *República*, VI, 504 d). O *mégiston mathéma* não comporta veredas, apenas o *caminho longo e difícil* que conduz do *sensível ao supra-sensível*, do *vir-a-ser ao ser*. Aqui estamos em plena vigência da 2ª *navegação*, plano da *Ontologia do Bem*. Este caminho supõe a mediação da aritmética, da geometria, da astronomia e da harmonia que forçam o homem a exercer com acribia a sua inteligência, entrando em contato com as entidades e as leis da aritmética e da geometria. No entanto a parte mais dura deste caminho é constituída pela *dialética* pela qual o homem se arranca do sensível e se projeta no supra-sensível, no mundo das Idéias através das quais avança até atingir a visão do Bem.

O dialético se define pela capacidade de *ver o conjunto*, *capacidade de visão sinótica*, pela qual a alma tende *ao todo* (Cf. Id.,

IV 486 a). É a capacidade “de subir junto com a verdade até o que é verdadeiramente” (Id., VII 537 d).

A educação na dialética deve durar 5 anos. Depois disto o dialético voltará a ser provado na realidade empírica assumindo diversos cargos, inclusive militares.

Assim como não fizera distinção entre homem e mulher para a classe dos guerreiros, Platão não a faz também para os governantes. Como os dotes são iguais, os homens e as mulheres hão de receber a mesma educação e de exercer as mesmas funções na cidade. Percebe-se que, neste ponto, Platão faz a mais corajosa e profunda revalorização da mulher conhecida no mundo antigo, como afirma Reale (op. cit., p. 263).

Tendo chegado à contemplação do Bem o filósofo naturalmente é levado a permanecer o restante de seus dias no embalo da vida contemplativa. Mas ele não pode porque contraiu com a cidade uma dívida impagável. Ele só chegou às alturas da *theoria* graças aos cuidados da cidade, por isto é justo que, por seu turno, se consagre a levar aos outros as riquezas que ele usufrui pela visão do Bem. Assim o *poder político* para Platão se torna um serviço alto e dignificante à comunidade, que consiste em fazer chegar até ela os tesouros da contemplação do Bem. É uma riqueza a ser comunicada aos outros e nisto consiste o sentido mais profundo da práxis política.

V. TIPOLOGIA DOS ESTADOS CORROMPIDOS

Platão intercala, na sua análise do modo como se contrói a cidade perfeita, uma *contraprova* da tese da correspondência natural entre virtude e felicidade. encontramos-a nos livros VII e IX sob a nova forma de exame das constituições degeneradas e dos tipos humanos correspondentes, onde ele procura mostrar que, ao decair da virtude, Estados e homens decaem da mesma forma da felicidade. O eixo da análise platônica é constituído pela correspondência exata

entre a alma, os costumes dos indivíduos e as instituições do Estado. O governo e as constituições procedem dos costumes morais existentes no Estado (Cf. *República*, VIII, 544 d-e).

São as seguintes as formas corrompidas do Estado: a) a *timocracia*, forma de governo baseada no reconhecimento da honra (timós) como valor supremo. Este tipo de governo rompe o equilíbrio do Estado perfeito na medida em que põe no lugar da virtude a honra e faz de busca de honras o dínamo da vida política, que encontra seu similar, no âmbito da vida privada, na avidez pelo dinheiro; b) a *oligarquia* é a forma de governo baseada na riqueza vista como valor supremo e por isto é o governo dos *poucos* que detêm as riquezas. Cabe aos ricos administrar a coisa pública: é uma “plutocracia”. O homem do Estado plutocrático é dominado pelo dinheiro que se substitui à virtude e acaba sob o império do apetite concupiscível (Cf. *Id.*, VIII, 550 c); c) a *democracia*: Platão a entende no sentido de *demagogia* e representa a fase que precede e prepara a tirania. Com o embotamento progressivo da oligarquia perdida na busca insaciável das riquezas surge a oportunidade dos súditos assumirem o poder instaurando o governo do povo que proclama a igualdade dos cidadãos e institui o sistema de sorteio na distribuição da magistratura. Passa a haver no Estado *liberdade em excesso*, que descamba para a licenciosidade. Os indivíduos passam a viver como querem e se lhes aprouver participam também da vida pública. A justiça se torna indulgente demais. A doença que corrompe a democracia reside na ociosidade daqueles que fazem da vida uma busca frenética de gastos sem medida. Quem pretende fazer carreira política não precisa de índole adequada, educação ou competência; é suficiente declarar-se “amigo do povo” (*República*, VIII, 555 b e ss.). A liberdade aqui é licença. Nos jovens dominam os desejos e prazeres que passam a ocupar as suas mentes que, vazias de ensinamentos e raciocínios verdadeiros, se abrem aos raciocínios falsos dos impositores. Com isto desaparecem o *respeito* chamado agora de bobagem, a *temperança* banida como falta de virilidade, a *moderação* considerada como nova expressão de avareza. Abre-se espaço para a

arrogância, a anarquia sob a veste de liberdade, o desperdício do dinheiro público dito liberalidade e a imprudência confundida com coragem. Entendida nesse sentido pejorativo a *democracia* dá lugar à *tiranía*, que se constitui em flagelo para a humanidade.

d) A *tiranía* é o regime em que um homem assume todo o poder e o exerce com violência e intolerância. É o regime da servidão absoluta, dos súditos em relação ao tirano e da razão em relação aos instintos mais brutais. Assim a servidão exterior é a conseqüência natural da servidão interior. Platão retrata de forma viva o homem tirânico apresentando-o como aquele que, por natureza ou por hábito de vida ou em razão dos dois, capitula à embriaguez, se entrega sem freios aos desejos eróticos e à melancolia mais profunda” (*República*, IX, 576 a).

A este regimes corrompidos se contrapõe, na cidade ideal, a *aristocracia*, no sentido genuíno do termo, o governo *dos melhores* (árístoi) por natureza e por educação. Esse regime se funda sobre a virtude como valor mais alto e se caracteriza pelo primado da *parte racional* (loghistikón) da alma na vida do cidadão.

VI. O ESTADO E A EUDAIMONIA NO ÂMBITO TERRENO E ULTRATERRENO

O Estado reproduz, em dimensão grande, a alma humana com a sua virtude e os seus vícios, sua felicidade ou sua infelicidade. O Estado perfeito e o homem aristocrático que lhe corresponde são convenientemente dirigidos pela *razão* ou pela *racionalidade* com a qual se identificam a *areté* (a virtude) e a *liberdade*, que só é tal enquanto se contrapõe aos instintos e impulsos alógicos e é capaz de dominá-los. A razão domina tanto nos guardiões-guerreiros regulando o apetite *irascível* e produzindo na alma a *coragem*, quanto na classe abaixo regulando o apetite concupiscível e produzindo na alma a *temperança*. Tal é o Estado sadio e conseqüentemente *eudaimônico* ou feliz.

“A felicidade superior do homem que vive segundo a política do Estado perfeito, isto é, vive a vida filosófica, aparece também a partir de considerações anteriores em torno do prazer... a felicidade não pode consistir senão na forma mais alta do prazer que é o da parte racional da alma. Esse prazer é também o mais verdadeiro... porque o objeto que o causa é o objeto mais verdadeiro, é o *ser* e o *eterno* contemplado pela alma” (G. Reale: *História da Filosofia Antiga*, vol II, p. 271).

A vida filosófica no âmbito da cidade perfeita representa a vitória do elemento divino que há no homem sobre o elemento animal (Cf. Id., IX, 589 d - 590 d-c). No livro X, 608 c e ss. Platão oferece um último argumento em favor desta tese, que é na verdade, uma espécie de verificação final. O tempo da vida humana é reconhecidamente breve e o prêmio da virtude, neste breve tempo, é relativo. O prêmio verdadeiro está na eternidade. Desta forma conclui-se que o *bíos politikós* (a vida política) na pólis ideal é a que garante a felicidade aqui e no além. O famoso Mito de Er, no final do diálogo, dá o sentido último da política na concepção platônica: a verdadeira política nos faz tocar a *auto-realização* não só no tempo como na eternidade (Livro X, 618 c e ss.).

Neste ponto cabe perguntar se afinal a *República* não se reduz, em última análise, a uma *utopia* e a um grande *mito* ou se propõe como um ideal realizável que se impõe ao homem enquanto ser sensível dotado de razão. Embora a teoria platônica envolva importantes elementos utópicos e míticos, no entanto o que Platão propõe nesta grande obra é um *ideal realizável* no interior do homem, na sua alma, independente do fato do Estado ideal não existir historicamente. Se não encontramos o Estado perfeito fora de nós é possível construí-lo em nossa alma (Ver IX, 591c - 592 s).

As conclusões a que o grande pensador chega na *República* apontam para a idéia do cidadão das duas *cidades*, da terrestre e da ultraterrestre. Segundo Jaeger esta posição representa “o produto da dissolução da unidade grega do indivíduo e da cidade” e, ao

mesmo tempo a consciência que Platão tinha da situação real do homem filosófico, que é a de se tornar estranho na cidade por viver em si mesmo o modelo da política ideal (Cf. *Paidéia*, p. 667, trad. bras., Martins Fontes, 1989).

Sabe-se que a Academia tinha por objetivo educar homens políticos formados de maneira completamente nova para um Estado novo. O próprio fundador da Academia percebeu que o ideal não era realizável historicamente, por isso declarou-se possível apenas na esfera espiritual, no horizonte da alma humana. Tornava-se, pois, necessário oferecer aos homens referenciais mais concretos, passíveis de realização na história; em suma, era preciso repropor a problemática política em nova perspectiva. É o que Platão fez com o projeto de um *segundo Estado* que vem após o primeiro e que leva em consideração o homem não somente como *deve ser* mas como é efetivamente. Para isto escreve o POLÍTICO, primeira fase desse labor intenso de *mediação* com a realidade histórica, que encontrará nas LEIS o seu ponto de chegada. Ao perseguir a definição do homem de Estado e da arte do governante a pergunta que se desenha no fundo do seu pensamento é onde situar o governante, acima da lei ou colocá-lo sob sua soberania? Ele insiste na tese de que a melhor forma de governo seria aquela em que o governante executasse sua tarefa com *virtude e ciência*, para além, portanto, da lei que é indefectivelmente abstrata e como tal nem sempre adequada. Mas como tais homens não existem, no Estado histórico é preciso apelar para a soberania da lei e formular *constituições escritas* que sejam as melhores possíveis no horizonte histórico de uma humanidade falível. O problema de fundo passa, então, a ser o da *melhor constituição*, a que melhor possa realizar o ideal político na história. Trata-se, em suma, da legitimação do poder pela justiça tendo como fundamento o finalismo intrínseco do Bem capaz de impelir as vontades políticas a instaurar regimes baseados em leis justas segundo o critério do que é *melhor* para os indivíduos e as sociedades humanas. Assim a racionalidade política preconizada por

Platão visa a uma práxis finalizada na justiça, que dá pleno significado à existência histórico-social dos homens, unindo no laço de uma ontologia do Bem as duas dimensões essenciais da vida humana, a dimensão política e a dimensão ética.

BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. *A República*, trad. francesa de R. BACCOU, Garnier, Paris, 1950, tomo IV das "*Oeuvres Complètes*" de Platão em 8 volumes.
- L. ROBIN. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. de J. Xiráu Palau, Ed. Cervantes, 1926.
- J. BRUN. *Platão*, trad. port., Filipe Jairo, Publ. Dom Quixote, Lisboa, 1985.
- W. JAEGER. *Paidéia: a formação do homem grego*, trad. Artur M. Parreira, Ed. Univ. de Brasília, 2ª ed., 1989.
- G. REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol. II, trad. H.C. Lima Vaz e Marcelo Perini, São Paulo: Ed. Loyola, 1994.
- H.C. Lima VAZ. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo: Ed. Loyola, 1988
- A. MACINTYRE. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* trad. Marcelo Pimenta Marques, São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

FUNDAMENTAÇÃO DA OBRIGATORIEDADE MORAL EM HEGEL

Francisco de Paulo SOUZA
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

O autor do presente artigo pretende estudar o problema da fundamentação da obrigatoriedade moral no pensamento de Hegel. Constata, como resultado de sua investigação, que as normalizações jurídicas e, por isso mesmo, éticas encontram sua fundamentação na "Vontade Divina" do Espírito absoluto, "enraizado no mundo" mediante o Estado. Assim, da vontade soberana do Estado deriva a força obrigatória do dever-ser jurídico e ético.

RÉSUMÉ

Le présent article prétend étudier le problème de la fondation de l'obligation morale dans la pensée de Hegel. En ce faisant, l'auteur découvre, comme résultat de son investigation, que les normalisations juridiques et, au même temps, éthiques, trouvent sa fondation dans "la volonté divine" de l'Esprit absolu, "enraciné dans le monde" au moyen de l'État. De la volonté souveraine de l'État dérive la force obligatoire du devoir - être juridique et éthique.

INTRODUÇÃO

Encontramo-nos, certamente, ao analisar o pensamento de Hegel, diante de um dos mais ilustres pensadores que tentaram tecer, de forma consistente, original e abrangente, a trama de uma interpretação da realidade vasta e, ao mesmo tempo, profunda e plena de insuspeitados equacionamentos com experiências vividas pelo homem contemporâneo.

Ao nos depararmos com a riqueza inesgotável do pensamento hegeliano, preocupar-nos-emos, entretanto, em buscar na imensidão de sua especulação filosófica, de impressionante coerência e sistematicidade lógica¹, apenas a resposta ao problema da obrigatoriedade moral à luz de sua interpretação global da realidade.

E se nossa investigação se restringe apenas à fundamentação da obrigação moral no pensamento de Hegel, queremos lembrar que, ao assumirmos essa restrição temática, o fazemos em força de uma metodologia decididamente professada pelo próprio Hegel para quem - como ele se expressa na *Ciência da Lógica* - "em filosofia, o ir para frente é antes um ir para trás e um fundar"².

1. A INTERPRETAÇÃO HEGELIANA DO REAL

A filosofia de Hegel se coloca, no entender dos seus mais abalizados intérpretes, como momento conclusivo, na linha de evolução do imanentismo moderno³ que parte do Cógito cartesiano, se aprofunda mediante a posição kantiana do Eu transcendental para confluir, finalmente, na concepção hegeliana do Espírito⁴. Conseqüentemente, ao Espírito se reduz inteiramente o real⁵.

Longe, entretanto, de o Espírito - identificado com o real - ser concebido como "substância" no seu duplo significado clássico derivado de "substare" e "subsistere", significado que deixa transparecer no real certa consistência rígida, estável e permanente em si mesma, conservando - na expressão de Hegel - "seus momentos"⁶. O Espírito

hegeliano, ao contrário, se propõe como Sujeito, como Pensamento, ou seja, como "atividade", como "processo", como "automovimento"⁷. O Absoluto, ou seja, o real em sua plenitude de realização, alcança sua verdade na totalidade, porquanto - na expressão de Hegel - "o verdadeiro é o todo"⁸. Entretanto, só alcança a plenitude de sua realização mediante o desenvolvimento de si mesmo. Esse desenvolvimento a que se constrange o Absoluto faz com que ele seja - no dizer de Hegel - "essencialmente resultado" e, conseqüentemente, seja "o que na verdade é apenas no fim" de todo o seu processo de auto-desenvolvimento⁹.

Conseqüentemente, "... o Espírito nunca está em repouso, mas é concebido sempre - na expressão de Hegel - num progressivo movimento"¹⁰.

Na medida, entretanto, em que o Espírito se efetiva como movimento, ele põe na realidade conteúdos determinados. Em força dessa mesma determinação, porquanto - como dizia Espinoza - "omnis determinatio est negatio", tais conteúdos se apresentam como negativos. Assim, o Infinito é essencialmente positivo que realiza sua positividade mediante a negação da negação inerente a todo finito, sujeito, por isso mesmo, a contínuo processo dialético de ultrapassamento e superação. (Aufhebung).

O Espírito, conseqüentemente, em vista de sua própria auto-realização, necessita defrontar-se com a negação inerente ao ser finito. Na afirmação de Hegel, "a vida do Espírito não é a vida que se atemoriza em face da morte e se preserva em face da devastação, mas a vida que suporta a morte e nela se conserva. O Espírito conquista sua verdade somente quando encontra a si mesmo na absoluta dilaceração. O Espírito não é esse poder a modo do positivo que se desvia do negativo... Ao contrário - assevera Hegel - o Espírito é esse poder somente quando contempla o negativo face a face e junto dele permanece. Esse permanecer é a força mágica que converte o negativo em ser"¹¹.

Não basta, entretanto, ao Espírito, à Vida, esse seu defrontar-se com o negativo. Impõe-se necessariamente a superação

dialética do negativo para que o Espírito se realize verdadeiramente como Vida. De fato, - no dizer de Hegel - "a vida não é afirmativa antes de suprimir a negação de si própria. O maior privilégio dos viventes consiste em ter percorrido este processo da oposição, da contradição e da negação até a conciliação dos termos opostos; o que é afirmativo imediatamente e assim permanece sem precisar resolver o problema da conciliação, nada tem com a vida. A vida progride para a negação, com a dor que ela arrasta e só se afirma perante si mesma após o apaziguamento da oposição e da contradição. Perdida está, porém, se se imobilizar na oposição e se instalar na contradição"¹².

Impõe-se inevitavelmente, portanto, no processo dialético de evolução do real, o ultrapassamento (*Aufhebung*) do momento negativo e antitético para que se possa chegar ao momento definitivo da absoluta positividade do Espírito. É esse Espírito que retorna a si mesmo após ter superado o "calvário do negativo" que representa a verdade suprema capaz de conciliar "a oposição e contradição por excelência que é a da liberdade e necessidade, a do Espírito e natureza, a do conhecimento e objeto"¹³

Superadas essas contradições, cumpridas todas as tarefas exigidas pelo "trabalho do negativo"¹⁴, efetiva-se o Absoluto, na totalidade de sua auto-realização, no seu tornar-se "sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo"¹⁵ para se efetivar como o Verdadeiro que é o Todo que alcança sua plenitude de verdade através da mediação necessária de seu desenvolvimento.

Por isso, o Absoluto, na plenitude de sua verdade, "é essencialmente resultado" e "só no fim é o que na verdade é"¹⁶. Assim - na expressão de Hegel - "toda determinidade na qual o Espírito se mostra, é um momento de seu desenvolvimento e, na determinação progressiva (*Fortbestimmung*) é avançar para sua meta (que é) fazer-se e tornar-se para-si o que é em-si"¹⁷. No jogo do desenvolvimento dialético do Espírito, "o outro que está posto por ele não é de fato um outro"¹⁸ porquanto "o desenvolvimento do Espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e seu cindir-se é simultaneamente vir a si

mesmo"¹⁹. E Hegel se esforça para proporcionar contornos ainda mais nítidos a seu pensamento acrescentando: "Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o Espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para voltar a si próprio. Só assim o Espírito alcança sua liberdade, visto ser livre aquilo que não se refere a outro nem de outros depende"²⁰.

Na autonomia absoluta de sua auto-realização, no exercício em plenitude de sua liberdade, o Espírito - como autoconsciência que representa o retorno a si após o ultrapassamento de todas as mediações da negatividade e da inconsistência das coisas singulares do mundo - passa a se realizar como a única efetividade. De fato - na expressão de Hegel - "só ele (Deus) é verdadeiramente efetivo"²¹.

2. A NOÇÃO DE SINGULAR

Como Hegel compreende, então, o singular na sua singularidade? A resposta nos é oferecida - na perspectiva em que nos colocamos ao tentarmos compreender o fundamento da moralidade em Hegel - por Jacques Maritain ao estudar precisamente a moral de Hegel a partir da concepção hegeliana de pessoa humana²².

Na expressão de Maritain comentando Hegel, "nada existe de mais elevado do que a Individualidade quando se encontra a si própria e se realiza no universal; e nada de mais miserável do que essa Individualidade quando permanece apenas no estar-aí individual"²³. De fato, Hegel evidencia claramente sua concepção quando nos diz que "a consciência singular só é esse Uno essente porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal como de seu próprio ser; porque seu agir e seu ser-aí são o ethos universal"²⁴ Única possibilidade, por conseguinte, para a afirmação da própria

realidade perante "a substância independente simples - nos assegura Hegel - consiste em se dissolver nessa substância para preservar, dessa forma, a própria consistência e autonomia. Na expressão de Hegel, as realidades individuais se apresentam "côncias de serem tais essências simples singulares porque sacrificam sua singularidade" perante a "substância universal" que delas "é a alma e a essência"²⁵.

E Hegel se encarrega de precisar ainda mais seu pensamento: "Assim, no Espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo - a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo"²⁶. Além do mais, para Hegel, "o agir mesmo é o bem". Mas "o bem só pode efetuar-se através do sacrifício da singularidade"²⁷.

3. O LIVRE ARBÍTRIO

Conseqüentemente, se o indivíduo não goza de nenhuma consistência ontológica enquanto indivíduo, o ato de vontade individual pelo qual o ser, na sua individualidade, busca ultrapassar sua condição de ser simplesmente dado visando o exercício de sua liberdade, se reduz àquilo que para Hegel constitui o livre arbítrio. Para ele, "a representação mais vulgar que a liberdade se faz é a do livre arbítrio"²⁸. Na concepção hegeliana "o livre arbítrio é a contingência da vontade" e "longe de constituir a vontade em sua verdade, o livre arbítrio é antes a vontade em quanto contradição" e "pretendendo ser a liberdade não passa de uma ilusão"²⁹. A auto-determinação do indivíduo se apresenta, ao nível do livre arbítrio, completamente vazia e ilusória na medida em que busca a realização de um conteúdo que não representa expressão de sua efetiva autonomia mas apenas resultado de forças e pressões exercidas pelo "determinismo natural e imediato" dos instintos³⁰.

4. A LIBERDADE

O ultrapassamento das determinações dos instintos e, por conseguinte, da natureza abre para a vontade a possibilidade do exercício da verdadeira liberdade de autonomia, pela qual "a vontade existe em si e para si" e tem "por objeto a mesma vontade como tal, quer dizer, ela mesma em sua universalidade"³¹. E acrescenta Hegel: "A vontade que existe em si e para si é verdadeiramente infinita porque é ela mesma o seu objeto e não constitui, portanto, para si nem um outro nem um limite mas, antes, um regresso a si"³².

Realiza-se, dessa forma a liberdade verdadeira como autonomia absoluta da vontade. Na expressão de Hegel, "é nessa liberdade que a vontade se pertence pois ela só se refere a si mesma e põe de lado tudo o que seja dependência de algo alheio"³³. Nessa liberdade universal, que transcende totalmente o livre arbítrio contingente e ilusório, " toda limitação e singularidade ficam suprimidas"³⁴. Além disso, "a vontade só é verdadeira vontade como inteligência que pensa"³⁵.

Ao ultrapassar a contingência do livre-arbítrio e se instalar pela inteligência no plano da universalidade, a vontade, como consciência de si, "se separa do que é contingente e falso" e alcança a necessidade imprescindível para que ela se firme como princípio fundamental do direito, da moralidade subjetiva e objetiva³⁶ que representam os três estágios do desenvolvimento do Espírito objetivo.

5. O DIREITO ABSTRATO

Nesses três estágios de realização do Espírito objetivo - o direito abstrato, a moralidade da consciência (Moralität) e a eticidade (Sittlichkeit) - a Idéia absoluta se mostra existente em si, colocada no "terreno da finitude" e realizando sua "racionalidade efetiva" na exterioridade de seu aparecer. A vontade livre se depara, então, com todas as vicissitudes nascidas do relacionamento de vontades singu-

lares com vontades singulares³⁷ no contexto do grupo social e, especialmente, do Estado. No terreno do direito abstrato - que "começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade"³⁸ nas formas da posse, do uso, da alienação e do contrato com a possibilidade do surgimento da injustiça e da fraude - situa-se o ponto de partida para o estabelecimento do dever ético e político. Dessa forma, o direito precede a moralidade e dela se separa, colocando-se a ordem jurídica em situação de total independência perante a ordem moral.

6. A MORALIDADE SUBJETIVA

A moral da consciência (Moralitat) surge, em seguida, como expressão da consciência individual ao superar o estágio de realização do direito puramente externo e abstrato em que o dever ser estabelece situações diversas de exclusão entre as pessoas. Nova reflexão da vontade livre se impõe no estágio da moralidade subjetiva pela qual se busca eliminar a contingência, transformando o arbitrário em algo necessário e racional.

Assim, "todo o domínio do moral e do imoral se funda na subjetividade da vontade"³⁹. E isso acontece porque "só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou vontade em si pode ser real em ato"⁴⁰. Com a moralidade surge, então, a idéia do bem. De forma exclusivamente voluntarista, a vontade define inapelavelmente o bem⁴¹ a ponto de com ele se identificar.

O bem, entretanto - que constitui o objetivo da vontade já na esfera da subjetividade - "só pode efetuar-se através do sacrifício do singular ..."⁴².

A consciência singular, por sua vez, afirma sua singularidade e se realiza moralmente na contingência de sua liberdade na medida em que "sua própria singularidade está cônica da consciência universal como de seu próprio ser" e na medida em que "seu agir e seu ser-aí são o ethos universal"⁴³.

Sendo assim, "a parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do Espírito só pode ser mínima"⁴⁴. Apesar disso, porém, Hegel tenta resgatar a dignidade do indivíduo, apregoada pelo cristianismo, concebendo-o como vocacionado para o ultrapassamento de si mesmo em busca de sua realização no Espírito absoluto. Na liberdade de absoluta autonomia em que consiste a essência do Espírito que só quer a si próprio, o indivíduo consegue a efetivação de sua verdadeira liberdade. Dessa forma, a mais absoluta liberdade coincide com a mais férrea necessidade do Espírito, constrangido a querer necessariamente a si mesmo e, ao mesmo tempo, a exercer a mais absoluta liberdade porque, na sua total independência, nada quer de exterior ou estranho à sua própria realidade de Espírito absoluto.

Por essa razão, a liberdade da consciência individual na sua subjetividade não é verdadeira liberdade e, como vimos, não passa de ilusão. Impõe-se, por conseguinte, à vontade buscar ultrapassar a pura subjetividade para alcançar e querer uma ordem em que a liberdade real seja de todos e se apresente como liberdade para si após superar o momento da liberdade puramente em si⁴⁵.

O estágio da moralidade subjetiva (Moralitat) representa, entretanto, para Hegel, momento necessário porquanto nele está envolvido o próprio desenvolvimento do Espírito objetivo que busca se manifestar através da mediação da vontade e da liberdade subjetivas e individuais. Representa também um estágio de ultrapassamento da esfera do direito abstrato na medida em que a vontade individual busca afirmar - superando a conformidade puramente exterior às normas jurídicas exigida pelo direito abstrato - os ditames da consciência individual e sua própria concepção de bem. Essa concepção, entretanto, se mostra do ponto de vista moral, totalmente ineficaz em função de sua indeterminação⁴⁶ na medida em que "o bem em si e para si, o fim último e absoluto do mundo" representa o conteúdo da vontade universal⁴⁷ e não da vontade individual. No âmbito da moral subjetiva a definição do bem e do mal, do justo e do injusto, depende exclusivamente da apreciação subje-

tiva da vontade individual sujeita - na expressão de Hegel - "á força dos impulsos sensíveis"⁴⁸. No estágio da moralidade subjetiva da vontade individual qualquer possibilidade de orientação no terreno das decisões morais consiste em reconhecer que "a todo momento se encontra prestes a cair no mal"⁴⁹. E o mal, para Hegel, é o saber da singularidade do sujeito individual que, em contraste com o bem, se dá o conteúdo de um interesse subjetivo⁵⁰.

7. ETICIDADE (MORALIDADE OBJETIVA)

Todas as manifestações da moralidade subjetiva representam, portanto, momentos necessários e superáveis no processo de desenvolvimento do Espírito, momentos que irão encontrar no estágio da eticidade ou moralidade objetiva sua plena e total superação.

Num processo de ascensão para a universalidade e a objetividade, a eticidade percorre as figuras da família e da sociedade civil para culminar, em seu caminho de efetivação universal e concreta da liberdade no Estado como - na expressão do próprio Hegel - "realidade em ato da idéia moral subjetiva"⁵¹ na qual "a liberdade alcança seu valor supremo"⁵².

Mas, se o Estado - como sustenta Hegel - "é o Espírito objetivo, só como seu membro é que o indivíduo alcança a objetividade, verdade e moralidade"⁵³, conseguindo ultrapassar a abstração e a contingência da moral subjetiva para a efetivação da liberdade universal e concreta.

No Estado, com suas leis e instituições, realiza-se a liberdade como absoluta independência e autonomia porquanto - no dizer de Hegel - o Estado como "Espírito enraizado no mundo"⁵⁴, só "existe por si mesmo"⁵⁵. Aos indivíduos compete, por conseguinte, o mais elevado dever de se tornarem membros do Estado⁵⁶. Ao ingressar no Estado, entretanto, o indivíduo não se submete a

imposições de caráter heteronômico. Ao contrário, o cumprimento de obrigações ditadas pelo Estado representa para o indivíduo a realização mais perfeita de sua própria liberdade⁵⁷. Dessa forma Hegel, após ter procedido à separação entre o jurídico e o moral, termina por reduzir totalmente o legal, enquanto expressão da vontade do Estado, ao moral e vice-versa. Esse Estado ético-legal que representa o todo através do qual se realiza o espírito de um povo, coincide com "a lei que penetra toda a vida desse povo, (seus) costumes e a consciência dos indivíduos..."⁵⁸. Conseqüentemente, no âmbito do Estado, não há lugar - segundo Hegel - para a presença do mal que não passa de expressão da extrema subjetividade moral⁵⁹.

CONCLUSÃO

De tudo quanto ficou anteriormente exposto flui, de forma espontânea, a inquestionável conclusão : no pensamento de Hegel o direito e a moral encontram na vontade suprema e universal do Espírito - vontade que, na sua absoluta liberdade de autonomia, se quer exclusivamente a si mesma⁶⁰ e se faz presente na história do mundo através do Estado - seu fundamento último e inabalável.

As normalizações políticas e, por conseguinte, éticas emanadas do Estado representam - na concepção de Hegel - expressões da "vontade divina"⁶¹ do Espírito absoluto "enraizado no mundo"⁶² mediante o Estado e responsável com liberdade e necessidade, pela construção de cada um dos momentos que compõem a história universal.

Da vontade soberana do Estado, portanto, deriva a força obrigatória do dever-ser jurídico e, ao mesmo tempo, ético imposto pelo Estado a todos os indivíduos que devem ao Estado o fato de serem homens e que encontram na obediência às normas ditadas pelo Estado a realização da própria liberdade.

Como fonte e fundamento supremo da obrigação moral, a vontade soberana do Espírito, que se realiza historicamente no

Estado, coincide de forma total e absoluta apenas com o bem que se concretiza a cada momento da história universal mediante a ação plena de êxito daqueles que, despojados da própria consciência moral individual, perseguem a realização da vontade suprema do Todo e, assim, exercem historicamente a própria liberdade.

Nessa perspectiva, o mal não pode senão expressar - como declara Hegel - "a quintessência da subjetividade moral"⁶³, conseqüência da rebeldia irracional do indivíduo esquecido de que deve ao Estado tudo aquilo que faz dele um homem e irracionalmente desejoso de afirmar a própria ilusória totalidade perante a Totalidade única e soberana do Estado.

Assim, no plano da *Sittlichkeit* ou da moralidade objetiva - expressão no pensamento de Hegel da moral na sua realização mais perfeita - o ato moral se apresenta como "bom" não em virtude de uma qualificação moral imposta por sua realidade intrínseca mas em função do fato de que ele representa a realização no tempo dos desígnios da História. Esta, na necessidade inquebrantável que preside à sua efetivação mediante o Estado, permite ao indivíduo a realização aparente e ilusória de sua liberdade disfarçada sob o império de uma obrigação moral que coincide efetivamente com a vontade única e soberana do Estado.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, M.F. de **O conceito de religião em Hegel**. S. Paulo: Hemus, 1989.
- BICCA, Luís. O conceito de liberdade em Hegel. **Síntese**. v.19, n.56, jan/mar.1992. p.30
- BIARD, I. et alü. **Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel**. Paris: Minuit, 1987.
- BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel**. 2. ed. S. Paulo: UNESP, 1991. 229 p.

- BRITO, Emilio. La volonté en Dieu. Thomas d' Aquin et Hegel. **Revue Philosophique de Louvain.** v.87, n.75, août 1989.
- CIRNE LIMA, C.R.V. **A dialética do senhor e do escravo e a idéia da revolução.** Porto Alegre, 1989. (Mímeo).
- D'HONDT, Jaques. **Hegel e o hegelianismo.** Trad. Fernando Melro. 18. ed. Lisboa: Editorial Inquérito, 1982.
- GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel.** Porto Alegre: L.P.M.1983.
- GÉRARD, Gilbert. **La naissance de l'Etat hegelien.** À propos d'un ouvrage recent de Jaques Taminiaux. **Revue Philoso hi ue de Louvarn.** v.83, n.58, mai, 1985.
- HARRIS, E.E. **Lire la logique de Hegel.** Commentaire de la logique de Hegel. Lausanne:1987.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito.** 2. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992. (Partes I e II).
- _____ **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** Trad. Paulo Menezes. S. Paulo: Loyola, 1995.
- _____ **A fenomenologia do Espírito.** Prefácio. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz. S. Paulo: Abril Cultural.1980. (Col. Os Pensadores).
- _____ **Introdução à história da filosofia.** Trad. Antonio Pinto de Carvalho. S. Paulo: Abril Cultural.1980.
- _____ **Principios da filosofia do direito.** Trad. Orlando Vitorino, 2.ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1976.
- HYPPOLITE, Jearl. **Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel.** Paris: Aubier - Montaigne, 1946.
- _____ **Logique et existence.** Essai sur la logique de Hegel. Paris: Aubier - Montaigne, 1961.
- KLEIN, Ytshag. La phénoménologie de l'Esprit et le cepticisme. **Revue Philosophique de Louvain.** v.69, n.3, août 1971.
- LABARRIERE, Pierre - Jean. Structures et mouvement dialectique dans la phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Paris: Aubier - Montaigne, 1968.

LEONARD, A. La structure du système hegelien. **Revue Philosophique de Louvain.** v.69, n.4, août 1971.

LIMA VAZ, H.C. Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese.** n.21,1981.

_____. Nota bibliográfica: Filosofia política de Hegel. **Síntese.** v.8, n.22, mai/ago.1981.

_____. Por quê ler Hegel hoje? **Boletim Scaf - MG.** n. 1,1982.

MENEZES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito.** S. Paulo: Loyola,1985.

PEPERZAK, Adrian. Hegel et la culture moderne. **Revue Philosophique de Louvain.** v.84, n.61. fév. 1986.

PLANA, Valls. **Del yo a nosotros.** Lectura de la fenomenologia del Espíritu de Hegel. Barcelona:1971.

TAMINIAUX, Jaques. Finitude et Absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger interprètes de Kant. **Revue philosophique de Louvain.** v.69, n.2, mai.1971.

VEIT, Mario Laetu. O conceito de experiência em Hegel. **Revista brasileira de filosofia.** v.33, n.129, jan/mar. 1983.

NOTAS

(1) Cf. Emílio BRITO. La forme de l'esthétique hégelienne. *Revue Philosophique de Louvain.* v. 75, n. 28, nov.1977. p. 624: "Nada revela melhor a Denkform de Hegel do que a coerência de suas obras". Cf. também as observações sobre "A enciclopédia das ciências filosóficas" de Hegel feitas por Bernard Bourgeois em que ele analisa a sistematicidade do pensamento hegeliano. Apêndice da trad. de Paulo Meneses da "Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio". v. 1, p. 375. Aí Bernard Bourgeois escreve: "O sistema hegeliano é verdadeiramente um sistema e o sistema..."

(2) HEGEL. A ciência da lógica. p. 55.

(3) Na apreciação de Michele Frederico Sciacca, "Hegel è la forma metafisica più compiuta dell'immanentismo assoluto, dove realtà e verità s'identificano con il conoscere razionale e la Ragione è a se stessa principio della sua assolutezza. L'essere è così negato nel pensiero (Metafisica del Pensiero), anzi, come dirà il Gentile, nell'atto del pensare o nel Pensiero pensante". Cf. Michele Frederico Sciacca. In: C. Fabro. *Storia della filosofia.* Roma: Coletti, 1954. p. 560. Cf. também a observação de Georges Kalinowski para o qual, a partir

de Kant, "la philosophie de la pensée se substitua à la philosophie de l'être..." Initiation à la philosophie morale. Paris: SEI, 1966. p.17.

(4) Cf. Luís BICCA. O conceito de liberdade em Hegel.

Síntese. v. 19, n.56, jan./mar. 1992. p.30.

(5) Afirma, de fato, Hegel: "somente o espiritual é o efetivamente real" Fenomenologia do Espírito. Prefácio. p. 6. (col. Os Pensadores)

(6) Hegel. op.cit. p.19.

(7) Hegel. op.cit. passim,

(8) Afirma Hegel: "O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio de seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é apenas no fim" A fenomenologia do espírito. Prefácio. p.13.

(9) Cf. nota 8.

(10) A Fenomenologia do espírito. Prefácio. p.10.

(11) Hegel. op.cit. p.19-20.

(12) Hegel. Estética: a idéia e o ideal. S. Paulo: Abril Cultural, 1980. p.163. (Col. Os Pensadores).

(13) Hegel. op.cit. p.165.

(14) Hegel. Fenomenologia do Espírito. § 19.

(15) Hegel. op. cit. § 20.

(16) Hegel. op. cit. § 20.

(17) Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Copêndio. § 387.

(18) Hegel. op. cit. § 161, nota.

(19) Hegel. Introdução à História da Filosofia. p. 336. (Col. Os Pensadores).

(20) Hegel. op. cit. p.336.

(21) Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. § 6.

(22) Jacques MARITAIN. A Filosofia Moral. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973. p.174 e seg.

(23) Hegel. op. cit. § 350.

(24) Hegel. Fenomenologia do Espírito. § 249.

(25) Hegel. op. cit. § 350.

(26) Hegel. op. cit. § 351.

(27) Hegel. op. cit. § 359.

(28) Hegel. Princípios da Filosofia di Direito. Trad. Orlando Vitorino. 2. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1976. § 15.

(29) Hegel. op. cit. § 15.

(30) Hegel. op. cit. § 19.

(31) Hegel. op. cit. § 21.

(32) Hegel. op. cit. § 22.

(33) Hegel. op. cit. § 23.

(34) Hegel. op. cit. § 24.

(35) Hegel. op. cit. § 21.

(36) Hegel. op. cit. § 21.

(37) Hegel. Enciclopédia... § 483.

(38) Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. § 40.

(39) Hegel. op. cit. § 108, nota.

- (40) Hegel. op. cit. § 106.
- (41) Hegel. op. cit. § 132.
- (42) Hegel. Fenomenologia do Espirito. § 359.
- (43) Hegel. op. cit. § 349.
- (44) Hegel. Enciclopédia... § 72.
- (45) Hegel. Princípios da Filosofia do Direito § 22.
- (46) Hegel. Enciclopédia... § 508.
- (47) Hegel. op. cit. § 507.
- (48) Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. § 132.
- (49) Hegel. op. cit. § 139.
- (50) Hegel. Enciclopédia... § 511.
- (51) Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. § 257.
- (52) Hegel. op. cit. § 258.
- (53) Hegel. op. cit. § 258, nota.
- (54) Hegel. op. cit. § 270.
- (55) Hegel. Filosofia da História. Introdução.
- (56) Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. §258.
- (57) Hegel. op. cit. § 146 e § 147.
- (58) Hegel. op. cit. § 274.
- (59) Hegel. op. cit. § 140.
- (60) "É nessa liberdade que a vontade se pertence pois só ela se referencia a si mesma e põe de lado tudo o que seja a dependência de algo alheio" (Hegel. Princípios da Filosofia do Direito. § 23).
- (61) Hegel. op. cit. § 270.
- (62) Ibid.
- (63) Hegel. op. cit. § 140.

“UTILITARISMO E TEORIA DA JUSTIÇA: OS ARGUMENTOS DE J. BENTHAM CONTRA WILLIAM BLACKSTONE”

Luis Alberto PELUSO

Instituto de Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

Nos 84 anos entre o seu nascimento em 1748 e sua morte em 1832, J. Bentham escreveu 70.000 folhas de manuscritos sobre a teoria do Direito e uma série enorme de assuntos de diferentes formas a ela associados. Seus escritos não foram produzidos em forma que pudessem ser prontamente publicados. Elie Halévy fala que a displicência com que Bentham tratava a questão da publicação de seus escritos e a excessiva lentidão com que revia as provas de suas obras em impressão chegavam a irritar os seus amigos mais próximos. (Halévy, E.; "The Growth of Philosophic Radicalism", Clifton, A. Kelley, 1972, p.23) O fato é que, em decorrência desses fatores, muitas das obras de Bentham foram publicadas em versões onde as mãos de editores mais ousados marcaram de forma pouco recomendável as teses benthamianas. De outro lado, as publicações que se mantiveram fiéis aos manuscritos, de uma forma geral, apresentam um texto muito mais rascunhado do que seria desejável.

Isto tudo dificulta o trabalho do estudioso que pretende identificar as teses fundamentais do projeto utilitarista de J. Bentham. Considerando a produção de J. Bentham de um ponto de vista cronológico, parece razoável afirmar que o cerne de seu trabalho

se constitui de uma série de teses com as quais ele desejava reformar a Ciência da Lei, isto é, o Direito. Em 1775, Bentham fazia planos em escrever um Código completo de leis para a Inglaterra. Nesse sentido, dedicou todo o seu esforço na redação do 'Commentary on the Commentaries' e na refutação da teoria do Direito daquele que seria o maior defensor do sistema legal existente na Inglaterra, isto é, Sir William Blackstone. Em 1776, Bentham envia para publicação apenas umas poucas páginas desse trabalho, as quais discutiam os princípios da lei Constitucional e rebatiam as propostas de Blackstone. Esse texto saiu a público com o título de 'Fragment on Government', e foi o primeiro texto de Bentham a ser publicado.

No 'Fragment on Government', Bentham volta-se contra a 'antipatia às reformas' que caracterizava os 'Commentaries on British Laws' de Blackstone. Bentham argumenta que o processo de mudanças, o progresso que ocorrem no mundo natural e o avanço do mundo do conhecimento humano são fatos inegáveis. Em consequência disso, ele sugere a necessidade de ocorrerem mudanças e reformas no mundo moral. Portanto, quem for contra as mudanças necessárias estará em desacordo com os interesses de bem-estar da humanidade. O argumento de Bentham é construído no sentido de contrapor Direito e Justiça. Ele critica Blackstone, fundamentalmente, por este não cogitar da hipótese de que há casos em que a lei precisa ser mudada porque ela é injusta. E que o sistema jurídico que não é objeto de censura não progride. Nesse sentido, ele pode acolher injustiças.

Com este trabalho se pretende reconstruir os argumentos de J. Bentham contra William Blackstone, principalmente da forma como se apresentam nos textos 'Fragment on Government' e 'Comment on the Commentaries'. A reconstrução dos argumentos de Bentham permitirá discutir a questão da existência de uma teoria Utilitarista da Justiça.

De uma forma geral, os Utilitaristas Clássicos tem sido acusados de concordarem, com a tese Positivista de que Direito e Justiça se confundem, não existindo outra categoria além do justo definido na Lei. Com o presente trabalho se pretende investigar a forma como J. Bentham propõe que seja feita a crítica do Direito. Há indícios de que Bentham recorre a uma teoria da

Justiça para criticar as teses de Blackstone. Se esses indícios forem suficientes para confirmar a hipótese, então não terá sentido a acusação que se faz aos Utilitaristas Clássicos de que eles carecem de uma teoria da Justiça.

ABSTRACT

In this text the author tries to retake Bentham's argument against William Blackstone, mainly in the way they are presented in Bentham's "Fragment on Government" and "Comment on the Commentaries". In general, the Classic Utilitarians are charged with the allegation that they agree to the Positivist thesis that law and justice are the same, in such way that there is no other categories of just beyond the law. It is argued that the analysis of Bentham's ideas concerning the critic of law makes room for the position that there is a way of doing this that does involves a theory of justice. It is the theory of justice as the theory of the desired results of human action.

"Aquele que decidiu perseverar com constância alinhado à verdade e à utilidade, deve aprender a preferir o murmúrio da aprovação duradeira ao burburinho efêmero do aplauso tumultuoso". (Bentham, J. [1776], p.31)

INTRODUÇÃO

O texto 'Fragment on Government' foi publicado em 1776, quando Bentham tinha apenas 26 anos de idade. Ele contém um violento ataque às teses fundamentais defendidas por William Blackstone na introdução de sua obra intitulada 'Commentaries on British Laws'. Esse ataque a Blackstone foi completado por um texto de Bentham que permaneceu inédito até 1928, quando foi publicado com o título de 'Commentary on the Commentaries'. Ao todo são algumas centenas de páginas com o intuito de minar o prestígio e a autoridade de William Blackstone. Essa obra de Bentham, contra um dos mais conceituados

juristas de sua época, embora publicada anonimamente, teve um breve sucesso editorial.

No texto Bentham submete as teorias de Blackstone a um exame rigoroso, onde procura criticar suas teses principais. São objeto de ataque mordaz as seguintes posições de Blackstone: 1. As teses sobre a origem da sociedade política e o Direito. Bentham ataca a tese lockeana do contrato originário. 2. A posição de que o Direito é aquilo que existe, não havendo distinção entre dogmática jurídica e política legislativa, ou entre jurisprudência expositiva e jurisprudência crítica. 3. A tese afirmando que o ser humano possui direitos naturais e que esses direitos seriam consequência do contrato originário. 4. A tese de que o governo perfeito deveria ser um misto de monarquia, aristocracia e democracia. Isto é, perfeição de poder, perfeição de sabedoria, e perfeição de bondade. Bentham defende que não há como manter os três poderes divididos e independentes (legislativo, executivo, judiciário). 5. A tese de que existem sociedades naturais e sociedades políticas. Em sua opinião, não existem sociedades totalmente naturais nem totalmente políticas. Em todas as sociedades existem sempre formas em que o hábito da obediência está presente e se faz expressar.

A forma como Bentham reconstrói os argumentos de Blackstone e, principalmente, a maneira como os critica deixa transparecer um autor preocupado em demonstrar que às vezes a falta de rigor nas palavras revela confusão nas idéias. As posições de Bentham soam como um estímulo ao leitor, para que não se deixe impressionar pela fama ou prestígio daquele que expõe seu ponto de vista, mas esteja atento para o rigor da argumentação e esteja pronto para as inovações conceituais que se fizerem necessárias.

O texto de Bentham que será aqui examinado é uma longa discussão (132 páginas) de parte da Introdução que Blackstone escreveu para seu 'Commentaries on British Laws'. Bentham se refere a esse trecho de apenas sete páginas como sendo uma pequena obra inserida por Blackstone dentro de outra maior. Nele Blackstone define Direito (no sentido de gênero de leis que são estabelecidas em toda nação como expressão da vontade dos órgãos governantes) e discorre

sobre outras questões. A saber, o modo como foram estabelecidos os governos, as diferentes formas que adotaram uma vez estabelecidos, a excelência da forma de governo na Inglaterra, o direito e o dever de legislar que incumbe aos governos. Bentham entende que a questão central desenvolvida por Blackstone nesse trecho de seu livro concerne ao 'direito' do governo de estabelecer as leis. A forma como Blackstone resolve essa questão será o objeto principal do ataque de Bentham.

Nas partes que seguem será reconstruído o argumento de Bentham contra Blackstone. Aqui não se pretende discutir o mérito desse ataque. Não parece relevante, para os efeitos do ponto que aqui se pretende argumentar, investigar se a reconstrução que Bentham faz das posições e dos argumentos de Blackstone é fidedigna. O que se investigará aqui é o fundamento do argumento de Bentham, principalmente no que concerne à sua posição quanto à formulação de uma teoria da justiça.

1. JURISPRUDÊNCIA EXPOSITIVA VERSUS JURISPRUDÊNCIA CRÍTICA: argumentos em defesa da atitude crítica

"...aquilo que hoje existe foi em seu dia uma inovação". (Bentham, J.; [1776], p.10)

Bentham inicia sua crítica das teorias de Blackstone acusando-o de construir uma obra cujo defeito capital consiste em uma declarada antipatia pela reforma e pela mudança. Bentham argumenta que o conhecimento do mundo natural tem se caracterizado por descobrimentos e pelo progresso. Essa constatação põe a necessidade de reconhecer que à mudança e ao progresso no conhecimento do mundo natural correspondem reformas no mundo moral. Sendo útil para nós conhecermos os elementos que compõem o ar que respiramos, não será menos importante compreender os princípios nos quais se inspiram as leis graças às quais vivemos em segurança. Assim os

interesses da reforma estão associados aos interesses de bem-estar da humanidade. (Bentham, J. [1776], pp.3-4)

Portanto, a estratégia argumentativa de Bentham consiste em desacreditar a obra de Blackstone atacando a Introdução de seu livro intitulado 'Commentaries on British Laws'. Sua técnica objetiva demonstrar os defeitos capitais da obra, principalmente sua antipatia pelas reformas. Esse defeito seria decorrente de um raciocínio obscuro e tortuoso. Nesse sentido, Bentham examina textualmente os argumentos de Blackstone procurando revelar a obscuridade e as imperfeições de sua argumentação.

Uma primeira crítica que Bentham faz aos 'Commentaries on British Laws' de Blackstone, consiste na alegação de que Blackstone podia ter se excusado de realizar uma obra 'crítica', limitando-se à atividade expositiva. Não se poderia argumentar contra isso. O que não poderia fazer, contudo, era defender ou encobrir, por vias indiretas e com explicações falaciosas, aquilo que não saberia como justificar, ou que, mesmo sabendo como fazê-lo não se atrevera a tanto. (Bentham, J. [1776], p.8)

Bentham argumenta que existem duas atitudes que podem ser tomadas por quem pretende dizer alguma coisa em matéria de Direito: a de 'expositor', que consiste em expôr aquilo que a lei de fato é; e a de 'censor' ou 'crítico' que consiste em indicar aquilo que acredita que a lei deva ser. O primeiro se ocupa dos 'fatos', enquanto que o segundo procura discutir as 'razões'. A diferença fundamental entre o 'expositor' e o 'crítico' consiste no fato que, enquanto o primeiro é um narrador localizado no tempo e no espaço e procura descrever aquilo que o legislador tem feito, o segundo coloca-se numa posição independente de todo condicionamento circunstancial e procura indicar o que o legislador deve fazer no futuro. Nesse sentido, o 'crítico' procura construir um tipo de conhecimento que posto em prática se transforma na arte de legislar.

O argumento segue com a afirmação de que aquele que se põe na posição de um 'expositor' e procura descrever uma instituição

da forma como acredita que ela seja, não evoca para si as reprimendas ou elogios que a instituição possa eventualmente receber. Contudo, o 'crítico' responde por todas as razões, próprias ou alheias que venha a apresentar. Nesse sentido, cabe a ele a responsabilidade de deixar claro quando recusa alguma posição que não gostaria que fosse tomada como a sua. (Bentham, J. [1776], pp.7-8) O que Bentham parece argumentar é que a atitude 'crítica' é mais responsável, e corresponde a um gesto construtivo face às instituições. Ele pretende, num primeiro momento combater a atitude preconceituosa daqueles que identificam a 'crítica' como presunção, ingratidão, rebeldia, crueldade. Para Bentham a atitude de crítica tem sido preconceituosamente considerada como inferior, ou mais problemática, do que a atitude de um expositor. Ele diz: "...ignoro por que razão o mérito de cantar as excelências de uma lei justa é maior do que o de censurá-la quando injusta. Sob o governo de leis, qual deve ser o dever de um bom cidadão? Obedecer pontualmente, censurar livremente".(Bentham, J. [1776], p.10) A atitude justificacionista impede que se descubram os aspectos defeituosos das instituições, sendo, nesse sentido, um obstáculo para o aumento da felicidade que se possa aspirar. A atitude crítica é valiosa até mesmo quando infundada, posto que se ela não tem fundamento ou não causará nenhum resultado sobre a instituição criticada, ou provocará a reação daqueles que se posicionarão contra suas alegações que logo demonstrarão ser sem razões, tornando-a inócua. Assim, a atitude crítica é sempre um instrumento para demonstrar de forma eficaz o valor intrínseco das instituições.

Bentham diz: "As censuras precipitadas dirigidas contra uma instituição política recaem sobre aquele que as formulou. Se a instituição se acha devidamente fundada, não sofrerá com o ataque. O que um estudioso diga contra ela poderá ou não causar alguma impressão. Se não causa, é como se nada tivesse sido dito; se 'causa', alguém saltará em sua defesa. Se a instituição é verdadeiramente benéfica para a comunidade em geral, haverá um certo número de indivíduos interessados em sua preservação. Nesse caso,

graças à sua diligência, as razões sobre as quais se fundamenta serão postas em manifesto; sua consideração permitirá que aqueles que antes se contentavam em confirmar, agora a abracem com convicção. Por isto, a crítica, ainda que infundada, não tem outro efeito sobre uma instituição que servir de pedra de toque para que se desacredite o valor daquelas nas quais somente o prejuízo tenha caracterizado o seu curso legal e, ao contrário, se firme o crédito daquelas que tem valor intrínseco".(Bentham, J. [1776], pp10)

Ademais, Bentham recusa a qualificação de 'extrema arrogância' ensaiada por Blackstone quando este pretende condenar a atitude de crítica, desautorizando, assim, aqueles que tencionam 'censurar aquilo que tem, ao menos, maiores possibilidades de ser justo do que as ideias particulares de qualquer indivíduo'. Da forma como Bentham reconstrói a posição de Blackstone, este seria contrário às críticas de uma forma geral, pois que estas implicariam na atitude indecente de fundar-se em razões particulares para enfrentar a autoridade pública. (Bentham, J. [19776], p. 11, n.4) Bentham argumenta que não há arrogância na atitude crítica, pois que ela não implica 'desprezo e rudeza', como sugere Blackstone, mas se dirige contra as leis que são letra morta. Ademais, a atitude crítica, ainda que consista no confronto entre razões particulares e públicas, ela produz resultados preferíveis ao conservadorismo de Blackstone. A atitude conservadora resulta na condenação da livre censura das instituições e seu conseqüente aperfeiçoamento; origina uma sociedade que cultua a lei de forma a transformá-la em instrumento de despotismo; propicia o surgimento de uma classe de indivíduos dispostos a aceitar qualquer coisa como lei e a se submeter de forma servil ao poder. De outro lado, a atitude crítica promove o progresso, aperfeiçoa as leis, expressa uma racionalidade fundamentada na utilidade pública.

Na interpretação de Bentham, a obra de Blackstone fracassa na tarefa de criticar o sistema de instituições da Inglaterra. Isto ocorre, justamente porque ela não consegue produzir o rigor intelectual

suficiente para discernir ou denunciar. Nesse sentido, a obra de Blackstone fracassa completamente, pois não consegue ser nem expositiva, nem crítica. A debilidade da crítica sintomatiza a debilidade na exposição.

2. SOBRE AS ORIGENS DO CONTRATO SOCIAL: Argumentos contra a teoria do ‘Contrato Originário’

“Talvez tenha existido um tempo em que esta (o contrato original) e outras ficções tenham sido úteis. Não nego que alguma obra política tenha podido ser realizada com instrumentos desse tipo e que essa obra, tendo em vista as circunstâncias do momento, dificilmente, pudesse ser levada a cabo por outros meios. Contudo, os tempos de ‘ficção’ passaram, de modo que o que antes se podia tolerar e admitir sob esse nome, agora, na hipótese de se tentar restaurá-lo, haveria de ser censurado e estigmatizado com expressões duras tais como ‘usurpação’ e ‘impostura’”. (Bentham, J. “Fragment on Government”; pp.52-53)

A questão das origens do contrato social pergunta também sobre o modo como se formaram os governos. Bentham separa um texto de dois parágrafos de Blackstone, onde ele acredita estarem as teses centrais do ‘Commentaries on British Laws’ sobre o assunto. A reconstrução dos argumentos de Blackstone é feita para conduzir à conclusão de que seus escritos são um enigma do qual nenhuma conclusão se segue, e que aquilo que se pudesse inferir deles seria sem utilidade. (Bentham, J. [1776], p.49)

Em seu texto Blackstone recusa a noção de ‘contrato originário’ como sendo aquele em que os indivíduos movidos por um impulso da razão e através da consciência de suas necessidades e fraquezas outorgam um contrato e elegem um chefe. Segundo ele, essa interpretação implica na noção demasiado fantástica de um ‘estado de

natureza' anterior ao 'contrato originário', e que não pode ser seriamente admitida. Blackstone defende a posição que o 'contrato originário', embora não tenha sido formalmente expresso ao se constituir uma sociedade, contudo, ele está sempre subentendido ou implícito no próprio ato de associação. O fundamento desse 'contrato' é o sentido das debilidades e imperfeições dos indivíduos que faz com que eles se mantenham unidos. E seu significado é que o grupo deve proteger a todos os indivíduos que o compõem e que cada um dos indivíduos deve prestar obediência à vontade do grupo. Assim, a comunidade deve proteger os direitos de cada membro e cada indivíduo deve submeter-se às leis da comunidade. A ordem na sociedade é mantida pelo 'governo', cujas decisões são obrigatórias. (Bentham, J. [1776], pp.36-37)

Bentham argumenta que no texto de Blackstone os termos mudam de sentido, significando coisas diferentes. Assim, 'sociedade' significaria ao mesmo tempo 'estado de natureza' e 'governo'. Ainda, o texto em certa passagem dá a entender que nunca existiu um 'estado de natureza' e um 'contrato originário', para em seguida dizer que eles existiram.

Bentham usa o pretexto de esclarecer o significado dos termos obscurecidos por Blackstone para apresentar os fundamentos de sua teoria sobre a origem do contrato social. Segundo ele, Blackstone separa dois sentidos para a palavra sociedade. Num primeiro, ela significa estado social, estado de natureza ou sociedade natural. Nesse sentido a sociedade existe quando certo número de pessoas relacionam-se habitualmente umas com as outras, mas não têm o hábito de obedecer a uma outra pessoa ou uma assembléia de pessoas. Num segundo sentido, sociedade significa um certo número de pessoas que possuem o hábito de obedecer a uma outra pessoa ou uma assembléia de pessoas que possuam certas características. Nesse sentido ela é sinônimo de governo ou sociedade política. (Bentham, L. [1776], p.38)

Bentham argumenta que não existe uma distinção nítida entre esses dois sentidos da palavra 'sociedade'. Isto é, não existem limites precisos entre os conceitos de sociedade natural e sociedade

política. O 'habito de obediência' que é instituído por Blackstone como o critério de separação entre os dois sentidos da palavra sociedade é evasivo. Primeiramente porque ele implica no pressuposto de que os hábitos podem ser completamente presentes ou completamente ausentes do comportamento das pessoas. Contudo, não é fácil dizer quando um hábito está totalmente presente ou ausente. Isto implica em que um hábito não pode ser o critério para se separar dois sentidos da palavra sociedade.

Bentham diz: "De fato, poucos, se é que existe algum, são os exemplos de um hábito perfeitamente 'ausente', ou de um hábito perfeitamente 'presente'. Conseqüentemente, o governo seria mais perfeito quanto maior fosse o hábito de obediência, afastando-se desta perfeição quanto menor seja o referido hábito, até aproximar-se do estado de natureza; podem apresentar-se casos nos quais seria difícil dizer se um hábito de obediência é suficientemente perfeito para constituir um governo, e até que ponto se deve considerar perfeito para que subsista ou não um governo". (Bentham, J.[1776], p.40)

Tudo isto parece significar que não tem sentido se falar em estado perfeito de natureza ou sociedade natural perfeita, bem como é insensata a idéia de um estado perfeito de sociedade ou de uma sociedade perfeita politicamente. Os indivíduos encontram-se em diferentes estados conforme constroem as suas relações sociais. Assim, podem estar em perfeito estado de natureza em relação a certos indivíduos e em perfeito estado de submissão em relação a outros. Podem ainda, alternar estados diferentes em momentos diversos de suas relações com certos indivíduos.

Bentham pretende criticar o caráter insuficiente da tese de Blackstone estabelecendo o grau de submissão dos indivíduos aos governantes como o critério suficiente para separar as sociedades naturais das sociedades politicamente organizadas. Na opinião de Bentham há que se identificar uma nota distintiva que permita reconhe-

cer uma sociedade em que existe o hábito de obediência e submissão para se distinguir as sociedades que se encontram politicamente organizadas e aquelas que se encontram em estado natural. (Bentham, J.; [1776], p.46)

Na interpretação de Bentham o texto de Blackstone defende e ridiculariza ao mesmo tempo a tese da existência de um contrato original. Bentham entende que as críticas estabelecidas por Hume em seu 'Tratado sobre a Natureza Humana', especialmente o livro III, transformaram essa teoria em uma ficção insustentável. Em sua opinião a teoria do contrato original se constroi a partir de certos pressupostos que seriam aceitáveis por todos os seres humanos. Esses pressupostos seriam os seguintes: 1. os pactos devem ser observados por quem os outorga; 2. os seres humanos estão obrigados a preservar os pactos feitos; 3. se uma das partes não cumpre o contratado, a outra se encontra liberada de respeitar o prometido. Esses princípios têm sido sustentados por razões de Direito, de Justiça, como decorrentes do Direito Natural, ou como exigências da própria razão. Isto significa que eles têm sido tomados por seguros independentemente dos argumentos que são oferecidos em seu favor. (Bentham, J.; [1776], p.57)

Para Bentham a teoria do contrato social é construída sobre a ficção de que em algum momento se firmou um contrato entre o governante e o povo. Através deste se acordou que o povo prometia obediência geral ao governante, este, por sua parte, prometia governar o povo de maneira que promovesse a felicidade dos governados. Esta ficção interpretada à luz dos supostos princípios de Justiça resultou concretamente em um tipo de arranjo onde os indivíduos tendem a se considerar aptos para apreciar em que circunstâncias as partes estavam cumprindo o prometido. Este raciocínio implicava ainda a questão relevante de discutir abertamente que, em determinadas circunstâncias, se um governante contraria em suas ações a felicidade do povo, é melhor deixar de obedecê-lo definitivamente. Essa teoria, contudo, não oferece os critérios para decidir se um governante deixara de respeitar o contrato original, ou, ainda, quando havia chegado o momento de deixar de obedecê-lo. (Bentham, J.; [1776], pp.65-66)

A teoria do contrato original sugeriu, ainda, que a promessa feita pelo governante o obrigava a governar de acordo com o Direito. Ele prometera governar promovendo a felicidade do povo, isto significava que haveria de governar seus súditos conforme a letra da lei. Bentham argumenta que essa interpretação é insuficiente, pois, ao se afirmar que o contratado é que o governante haverá de prover a felicidade de seus súditos, isto não pode significar que haverá de governar conforme a letra da lei. Isto porque nem sempre a lei realiza a felicidade do povo. Há casos em que a lei é feita em contraposição à felicidade do povo; porque há casos em que o governante pode provocar a infelicidade de seu povo, sem contudo desrespeitar as leis; porque podem existir casos em que a maior felicidade do povo resulte do desrespeito da lei, do que de sua obediência; porque toda violação da lei cometida pelo governante será sempre insuficiente para caracterizar o ponto em que o povo se encontra definitivamente desobrigado de cumprir o contratado. Bentham conclui seu argumento dizendo que a teoria do contrato originário é imatura e indigesta, pois que não consegue responder à questão que pergunta pelas razões pelas quais devemos cumprir nossas promessas. (Bentham, J.; [1776], p.55)

O argumento de Bentham parece sugerir que a teoria do contrato social devesse ser substituída pela teoria da vantagem da obediência e desvantagem da rebelião. Esta teoria implica a idéia que as pessoas devem obedecer as promessas não porque fizeram promessas, pois, não há algo de especial em se fazer promessas, nem porque há algo nas promessas que as tornem necessárias. Nem o ato de prometer, nem a promessa em si mesmos tornam necessário o cumprimento do prometido. As promessas devem ser obedecidas por uma única razão: "...o benefício obtido e o prejuízo evitado por sua observância compensam sobejamente o prejuízo que pode causar-se ao se obrigar os seres humanos a cumprí-las". (Bentham, J.; [1776], p.55)

Portanto, não há fundamento para a suposição da existência de um contrato original baseado na promessa de governar e de obedecer. As relações de submissão com as quais se estrutura a organização social são decorrentes do fato de que os indivíduos

procuram seus próprios prazeres e fogem das situações desvantajosas. Nesse sentido, é o cálculo das vantagens auferidas e das perdas esperadas que impõe aos seres humanos a necessidade de se organizarem de tal forma que haja todo um aparato normativo determinando o que deve ser obedecido e a necessidade de, de fato, obedecerem àquilo que nele é prescrito. O arranjo das relações sociais em termos de mando e submissão é aquele em que conseguimos visualizar as maiores vantagens para os interesses dos concernidos. Esta seria, então a única razão pela qual alguns governam e outros são governados. Assim, somos obrigados a obedecer as promessas porque elas são úteis e resultam na nossa felicidade.

Bentham diz: "Sendo, pois, esta e não outra a **razão** pela qual os seres humanos devem manter suas promessas, isto é, pelo benefício que representa para a sociedade, surge de imediato outra razão: de um lado, os **reis** devem, ao governar, manter-se dentro do estabelecido pelas leis e (falando em geral) abster-se de todas aquelas medidas que tendam a produzir a infelicidade de seus súditos, e de outro lado, os súditos devem obedecer aos reis desde que estes se conduzam conforme a forma referida, ou, em outras palavras, porque os súditos devem obedecer **desde que o provável prejuízo da obediência seja menor do que o provável prejuízo da resistência**, e ao se considerar a comunidade inteira, seu dever de obedecer não vai além do ponto onde chega o seu interesse". (Bentham, J.; [1776], p.56)

O que o argumento de Bentham parece significar é que há uma justificativa para o pacto de submissão que caracteriza o arranjo social, e mais, que há um critério que permite identificar a circunstância em que a obediência é devida, assim como permite saber quando a resistência é necessária. Há, portanto, uma dimensão própria da justiça, que não depende da natureza dos pactos, nem de seus conteúdos. A justiça concerne exclusivamente aos resultados das ações humanas. Nesse sentido, a teoria da Justiça seria a teoria dos

resultados desejáveis (prazer) e indesejáveis (sofrimento) das ações. É à luz dessa teoria da Justiça que se decide sobre a obrigatoriedade dos acordos firmados.

Bentham conclui seu argumento afirmando que, ainda que toda sua argumentação contra a teoria de que a obrigação é intrínseca às promessas fosse falsa, mesmo assim seria necessário apelar para um princípio que desse conta do caráter universal que se pretende que essa teoria da obrigação tenha. Certamente essa teoria é insuficiente para universalizar a obrigação de obedecer aos pactos àqueles que não o fizeram. Isto é, por que razões o pacto originário obrigaria aqueles que não fizeram promessa de submissão? O princípio de utilidade haveria de ser a resposta satisfatória. Isto significaria que, nos seus limites práticos, a teoria do contrato originário teria de socorrer-se daquele que é o único fundamento de qualquer questão moral. (Bentham, J.: [1776], p.58-59)

SOBRE A LEITURA ARENDTIANA DE HOBBS*

Adriano Correia SILVA**
Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

Neste artigo o autor discute a relação entre a filosofia política de Hannah Arendt e a de Thomas Hobbes, como representante maior das transformações na teoria política da Era Moderna. Hannah Arendt, em confronto com a obra hobbesiana, busca recuperar, do que considera a essência da política, distinções e conceitos que foram perdidos com a busca de "cientificação" da política no advento da modernidade.

ABSTRACT

In this article the author discusses the relation between the political philosophy of Hannah Arendt and of Thomas Hobbes, as greater exponent of the transformations in the political theory of Modern Age. Hannah Arendt's reading of the hobbesian work aims at recovering from what she holds to be the essence of

(*) Uma versão um pouco reduzida deste texto foi apresentada pelo autor no "II Encontro de Estudos Filosóficos do século XVII", ocorrido nos dias 26, 27 e 28 de maio de 1997, na Universidade de São Paulo (USP). Este evento foi promovido pelo Departamento de Filosofia da USP e realizado pelo seu "Grupo de Estudos Espinosanos" sob a coordenação da Prof^a Dr^a Marilena de Souza Chauí.

(**) Bolsista CAPES.

politics distinctions and concepts which were lost as a result of the search for "scientification" of the politics in the beginning of the modernity.

INTRODUÇÃO

Para Hannah Arendt, Hobbes talvez seja o melhor exemplo da nova e radical filosofia política que se instaura na Era Moderna. Esta afirmação, no entanto, quase que inevitavelmente, remete a uma série de questões sempre recorrentes quando se estabelece ou se explicita a relação entre dois filósofos, e aqui fazemos ambas as coisas. No caso da relação entre H. Arendt e T. Hobbes, procuraremos analisar o modo como a crítica feita por ela à filosofia política hobbesiana se insere, por um lado, no contexto geral da sua crítica à filosofia política da Época Moderna e, por outro lado, no contexto do seu referencial normativo de uma teoria da política. Este estudo é justificado mais pelo que ela toma como relevante em Hobbes do que por alguma real inovação interpretativa dos conceitos essenciais da filosofia política hobbesiana.

Em vista disto examinaremos, em primeiro lugar, os aspectos principais da obra de Hobbes, para os objetivos do presente trabalho, e sua posição no contexto filosófico e político da sua época. Em segundo lugar, numa abordagem geral, explicitaremos a análise feita por Hannah Arendt referente ao caráter assumido pela política na Época Moderna e sobre que tipo de perdas houve no âmbito do político com o advento da modernidade. Por fim, selecionaremos alguns aspectos da crítica específica feita a Hobbes em três direções, quanto ao modelo teleológico da ação, à relação entre verdade e política e quanto ao vínculo essencial entre a filosofia social hobbesiana e as transformações operadas na esfera do político. Nos deteremos mais cuidadosamente, no entanto, nesta última direção de crítica.

1. A FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS

A idéia cuja predominância é mais evidente na teoria política de Hobbes é a preocupação com a dissolução da autoridade com a unidade do poder. No contexto da sua época, na Inglaterra, percebe a iminência constante de dissolução do Estado, que efetivamente culmina na guerra civil, o pior de todos os males. Na guerra civil, a insegurança constante é consequência da desordem gerada pela livre discordância sobre o justo e o injusto, do descontrole das opiniões, uma vez que são as opiniões que guiam as ações.

As causas da desordem são tanto algumas condições objetivas nas quais os homens se encontram no estado de natureza quanto as paixões humanas. A principal das condições objetivas é a igualdade de fato, da qual todos os homens desfrutam, do mais fraco ao mais forte, pois todos são equalizados pela ameaça mútua de aniquilação. As outras condições objetivas que podemos enumerar são a escassez de bens, que leva à desconfiança recíproca, e o direito que cada um possui sobre todas as coisas no estado de natureza.

Aliado às condições objetivas se encontra o movimento das paixões. É esta conjunção que predispõe o homem mais à insociabilidade que à sociabilidade. Segundo Hobbes, “encontramos na natureza humana três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”, que levam os homens a se atacarem tendo em vista o lucro, a segurança e a reputação. Tudo isto aliado a um incessante e perpétuo desejo de poder partilhado por todo ser humano faz da condição do homem no estado de natureza a mais completa situação de infelicidade, pois a ausência de um poder comum acima de todos os outros sustenta um estado de guerra no qual cada homem esteja em guerra com cada outro homem, onde mesmo a paz é uma simples pausa. A condição do homem no estado de natureza é a de uma insegurança constante, de forma que a vida de cada homem é entornada pelo temor da morte violenta.

É desta situação intolerável de “guerra de todos contra todos” que o homem deve buscar sair para preservar seu maior bem, sua vida. A possibilidade de escapar desta “miserável condição” reside em parte nas paixões e em parte na razão. O medo da morte e o desejo de constituir pelo trabalho uma vida confortável e as normas, as leis de natureza sugeridas pela razão constituem o pano de fundo favorável à constituição de um acordo visando a paz³. Esse guiar racional das paixões, sobre o qual nos deteremos ainda, constitui um dos traços mais singulares e inovadores da filosofia política de Hobbes.

A razão, na forma do raciocínio, vem auxiliar o homem com normas para que possa sair do estado de natureza. Dizer que um homem é dotado de razão é, para Hobbes, o mesmo que afirmar que ele é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados, que é capaz de cálculos racionais⁴. A razão aponta regras para que se possa estabelecer uma coexistência pacífica, e como o homem não só conhece per causas, mas também age per fines, por meio destas regras, que Hobbes chama de “leis naturais”, o homem descobre os melhores meios para atingir os fins almejados. Uma lei de natureza (*lex naturalis*), define ele, “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir para melhor preservá-la”⁵.

A primeira lei natural é a de que todo homem deve esforçar-se pela paz, também procurando a sua própria defesa. A segunda lei consiste na renúncia ou transferência a outrem ao direito à plena liberdade, tendo em vista o alívio da possibilidade de confronto entre homens que partilham da mesma renúncia. Para Hobbes, “a transferência mútua de direitos é aquilo que se chama contrato”⁶, algo que não remete necessariamente a um acordo acerca de um bem já alcançado, mas que lança a uma obrigação futura sustentada na confiança na promessa originária e na força do soberano.

No estado de natureza as leis são válidas, mas não são eficazes⁷, uma vez que nada garante a cada indivíduo o seguimento de tais leis por parte de cada um dos outros. Para Hobbes, a única forma de tornar tais leis eficazes é o estabelecimento de um poder irresistível, o Estado, que simultaneamente obriga o cumprimento de tais leis e torna desvantajosa toda ação contrária. A paz efetiva só surge, portanto, com o advento da sociedade civil, suplantando o estado de natureza.

A sociedade civil se constitui através do estabelecimento de um pacto de união, onde os contratantes são associados individuais entre si, que se comprometem reciprocamente a se submeter a um terceiro não contratante. É mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles. Tal pacto é o suporte sobre o qual se erguem as garantias de segurança para que cada indivíduo possa seguir os ditames da razão sabendo que os outros farão o mesmo.

Em suma, no estado de natureza há a permanente insegurança sobre a manutenção da vida, para superá-lo, é necessário a instituição de um poder comum que garanta a cada um a liberdade de seguir os ditames da razão, mas tal poder só é possível quando cada um concorda em reduzir cada vontade particular a uma só vontade soberana: o Estado. Hobbes o define como uma pessoa instituída pelos pactos recíprocos de uma grande multidão, de modo que a ela seja legítimo “poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”⁸. A obrigação fundamental de cada indivíduo é a de obedecer aos ordenamentos do detentor do poder, o soberano.

A soberania é irrevogável, absoluta e indivisível. É irrevogável na medida em que é sustentada no pacto estabelecido entre indivíduos enquanto multidão e não enquanto povo. Desta forma, a rescisão do contrato implicaria não o acordo da maioria, mas a unanimidade⁹. Em segundo lugar, uma vez que o soberano não é parte contratante (o pacto de união é um contrato dos súditos entre si),

não há como destituí-lo legitimamente sem o seu consentimento, pois há uma dupla obrigação por parte dos súditos: a primeira em face dos outros cidadãos e a segunda em face do soberano.

O poder soberano é o maior poder que homens podem atribuir a outros homens. Nesse sentido ele é absoluto: depois de instaurado o pacto de união não há nada que limite o seu poder. O único direito não transferido pelos súditos é justamente o direito à vida, pois foi justamente em nome dele que se estabeleceu o pacto. Nem ao direito positivo o soberano está sujeito, pois simplesmente ele não poderia obrigar a si próprio.

Por fim, a soberania é indivisível. O maior temor de Hobbes é o da anarquia, que leva inevitavelmente, segundo ele à guerra civil. Se o poder do soberano de fazer as leis, julgar e cuidar para que sejam executadas fosse dividido, a própria soberania perderia a sua razão de ser, pois estaria dividido o que veio para unir. Por outro lado, o poder de julgar com base em leis e de executá-las com a força da coerção legítima são tão indivisíveis, na visão de Hobbes, que não poderiam pertencer a mais de uma pessoa.

Hobbes acreditava que a única ciência que progrediu suficientemente na compreensão para transformação do mundo foi a geometria, cujas conclusões são indiscutíveis. A disparidade de opiniões, maior causa de perturbação da paz social, acomete a ciência moral porque os filósofos morais jamais colocaram como horizonte transformar a ciência política numa ciência rigorosa.

Para Hobbes isto se deve ao fato de que se desconheceu, de Aristóteles à Escolástica, a similaridade intrínseca entre política e geometria. Ora, as ciências podem ser divididas em demonstráveis e não demonstráveis, de forma que, à exceção da física, que não é demonstrável, as ciências como a geometria, a ética e a política, cujos objetos e eventos são criados pelos desígnios do homem, são demonstráveis, "na medida em que os princípios graças aos quais se conhece o que são o justo e o equânime e, ao inverso, o injusto e o iníquo, ou seja, as causas da justiça, e precisamente as leis e os

pactos, foram feitos por nós”¹⁰. O atraso das ciências morais se deve, portanto, a um defeito de método.

A obra hobbesiana constitui uma extensão da nova física na linguagem generalizada de uma doutrina filosófica que visa sobrepor todas as disciplinas do saber e todo o âmbito da vida humana ao modelo da racionalidade científica galileana¹¹. Se podemos resumir a sua disposição sistemática, podemos dizer que ele tinha como objetivo teórico disciplinar todo o âmbito da vida social do homem mediante a instituição de um domínio político absolutista que representa no plano da interação social a transposição do poder que emana das operações mecânicas no governo da natureza. Com um modelo de conhecimento materialista-mecanicista Hobbes acreditou dar conta do procedimento racional eficaz no controle das paixões humanas e na instauração da ordem social.

2. HANNAH ARENDT E A ÉPOCA MODERNA

No seu livro *A Condição Humana* H. Arendt distingue três atividades humanas fundamentais, que compõem o que chama de *vita activa*: o labor, o trabalho e a ação¹² e que se relacionam com três condições da vida do homem sobre a Terra. O labor corresponde ao próprio processo biológico do corpo humano, ao seu metabolismo. A própria vida é a condição humana do labor. O trabalho produz um mundo artificial de coisas, não é consumido no processo biológico, está além da pura relação natural entre vida e subsistência imediata. O trabalho inclui a relação criativa, inclusive artística, do homem com o ambiente e sua condição humana é a mundanidade.

A ação é a única atividade que não é exercida com a mediação das coisas ou da matéria, mas diretamente entre os homens. Ela, mais do que qualquer outra atividade, é condição de existência e de permanência de toda a vida política, pois corresponde à condição humana da pluralidade. A pluralidade é o que nos torna todos humanos e ao mesmo tempo não nos reduz a uma identificação

com qualquer indivíduo que já existiu ou mesmo a algo determinante como a Humanidade.

O nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade, condições mais gerais da existência humana, estabelecem íntima relação com cada uma destas atividades. O labor garante a sobrevivência tanto do indivíduo quanto da espécie. O trabalho e seu produto asseguram relativa durabilidade ao tempo humano, na medida em que os artefatos humanos freqüentemente não são consumidos a cada momento, mas são instrumentos que inclusive vão além da existência individual. Tanto o labor quanto o trabalho garantem a produção e preservação do mundo diante do constante influxo dos novos indivíduos que nascem.

H. Arendt insiste em sustentar que a condição mais geral da existência humana que mais tem relevância política é a natalidade, não a mortalidade. A ação é a atividade mais relacionada com a condição humana da natalidade, uma vez que cada atividade humana ao representar uma iniciativa, a intencionalidade de criar algo, se relaciona com a ação, atividade política por excelência. O grande início que é cada nascimento “pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”¹³.

Condição humana, no entanto, não é o mesmo que natureza humana. Para Arendt, “os homens são seres condicionados” tanto pelas condições nas quais a sua vida foi dada tanto pelas condições que criam e, partir daí, passam a condicioná-lo, mas não totalmente¹⁴. A condição humana nunca diz o que o homem é ou o que sem o qual ele deixaria de ser humano, mas revela traços duráveis da existência humana. A pergunta sobre algo como que uma essência natural seria, para Arendt, como que pular sobre nossa própria sombra e nos levaria ou a nada ou à construção de alguma deidade, o que não contribuiria para a solução do problema.

Hannah Arendt concebe a política no sentido da polis grega. Para ela, toda vez que empregamos a palavra política remon-

tamos àquela estrutura original da democracia grega, voltada para servir aos livres e sustentada em um espaço de publicidade mediado pelo discurso e tornado significativo pela ação. Nunca a política teve tão amplo espaço de consideração na vida dos homens como nesse espaço¹⁶.

A razão de ser da política é assegurar o surgimento e a subsistência de um lugar onde a liberdade possa aparecer e a polis era como que um anfiteatro para a liberdade. Certamente é isto que ela quer acentuar ao afirmar que o sentido da política é a liberdade¹⁷, o que nada mais significa além de que é nesse espaço onde a liberdade aparece que se revela a possibilidade do improvável e do imprevisível, por meio da ação.

Vinculando-se a este conceito de política, ela se compromete com o próprio modo de exercício da cidadania no período grego clássico, inserindo no âmbito da sua teoria sobre a política o ideal do herói, o modelo do discurso livre entre iguais, a exaltação do caráter imprevisível da ação, assim como uma rígida distinção tanto entre os espaços público e privado quanto entre as atividades humanas do labor, do trabalho e da ação e, por fim, entre teoria e praxis. É também devido à adoção do modelo da polis grega que o conceito de poder em H. Arendt vai estar voltado muito mais para o momento da sua gestação, para a ação intencional inicial que para o processo desencadeado pelo exercício do poder através do governo.

Hannah Arendt não se furta, consoante à tradição da maior parte do pensamento político, a conceder ao poder um lugar na própria essência do político. A compreensão do que seja o poder implica, em primeiro lugar, distingui-lo de outros fenômenos, e, em segundo lugar, a explicitação do que vem a ser o seu estatuto, seu lugar de gestação e sua base de continuidade.

O poder surge, para Arendt, no âmbito eminentemente político da interação, da capacidade de os homens se reunirem e entrarem em acordo sobre algo de interesse comum. Daí que o poder corresponda “à habilidade humana não apenas para agir, mas para

agir em concerto”, de modo que ele pertence ao grupo que o originou e permanece, assim como as instituições que o materializam, enquanto é durável o grupo e o acordo que o originou. O poder é expressão da pluralidade inerente à interação entre os homens que estabelecem um frágil acordo, fruto da concepção de algo comum em meio às múltiplas vontades e intenções.

O poder é fruto da ação comum e é o que mantém as pessoas unidas depois do momento fugaz da ação¹⁹. Agir é começar algo novo no mundo, pôr algo em movimento, e como início, envolve imprevisibilidade, não se sujeita a antecipações. A ação, enquanto início, é a efetivação da condição humana da natalidade, ao passo que o discurso realiza a condição humana da pluralidade ao distinguir os homens entre seus iguais. Sem discurso não há ação, pois o ator não se revelaria através da linguagem²⁰, e quando não há nem ação nem discurso a vida deixa de ser humana, no sentido de que já não é vivida no mundo entre os homens²¹. Por meio da ação e do discurso os homens se manifestam uns aos outros enquanto homens, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares e desse modo se apresentam ao mundo humano.

A condição humana da natalidade gera e explica a fragilidade que envolve todo assunto referente à coexistência entre os homens. É em resposta à fragilidade da ação, ao seu caráter não previsível e irreversível, que os gregos fundaram a polis. A sua primeira função era multiplicar nos homens as possibilidades de conquistar “fama imortal”, de distinguirem-se, fazendo do extraordinário uma experiência comum e cotidiana²².

A segunda função da polis era justamente combater a futilidade da ação e do discurso, onde a convivência dos cidadãos constituísse uma espécie de “memória organizada” que garantisse a imperecibilidade da ação e do discurso junto aos feitos e histórias que deles resultam. Para H. Arendt, esta auto-interpretação da polis pelos gregos revela o quanto a esfera política é decorrência da ação em conjunto e do discurso compartilhado.

A constituição de uma esfera pública é a pré-condição, o pano de fundo sobre o qual se desenrola a cena política e se constitui o poder. Este, no entanto, é o que mantém esse mesmo espaço sobre o qual se constituiu ao garantir a continuidade do espaço da aparência entre homens que agem e falam. O poder, por fim, não pode ser instrumentalizado, não pode ser avaliado pelos seus resultados finais. Uma vez que é a ação e não a fabricação que gera o poder, ele não pode ser avaliado enquanto processo cujo fim é vislumbrado, pois “onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas”²² e não há nada politicamente mais relevante que a ação. No tocante ao poder, o fim da ação é a própria atividade gestativa, ele é um fim em si mesmo.

A era moderna é, para Hannah Arendt, mais claramente representada pela alienação em relação ao mundo. Os três eventos que marcaram o seu limiar, a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio, determinam esse caráter²⁴. A chegada à América determina uma ampliação do espaço e um encurtamento da distância, concebendo que nada que possa ser medido pode permanecer imenso, ao passo que a invenção do telescópio lançou a humanidade para além da descoberta dos limites da Terra. A Reforma, por outro lado, realiza a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização com a universalização do indivíduo humano enquanto ser racional.

A forma como Galileu fez uso do telescópio, revelando os segredos do universo à cognição humana por meio da percepção sensorial, contribuiu de modo determinante para que se estabelecesse um novo conceito de mundo, com o pressuposto de que o movimento dos corpos na Terra correspondia ao movimento dos corpos celestes. Todos os eventos passaram a ser tidos como inevitavelmente submetidos a uma lei universalmente válida, como se assim pudéssemos tratar a Terra de fora dela, de um ponto de apoio seguro externo a ela²⁵. A era moderna assim expressa tanto a capacidade humana de pensar em termos de universo quanto a “de empregar as leis cósmicas como princípios guiadores da ação na

Terra²⁶, o que explica porque a matemática passou a ser sua principal ciência.

Através da matemática se reduziu tudo o que o homem não é à estrutura da sua própria mente e simultaneamente se instaurou o ambiente de suspeita e desespero advindo da constatação da impotência dos sentidos ante a regra única que guia tanto o universo quanto o mundo da ação e do pensamento²⁷. Para Arendt, foi a ciência a criadora da era moderna e não qualquer filosofia que a tenha precedido, pois são os eventos e não as idéias que mudam o mundo e a especulação dos filósofos e a imaginação dos astrônomos nunca chegaram a constituir eventos.

H. Arendt percebe no subjetivismo que perpassa a filosofia moderna uma clara expressão da alienação do homem moderno. A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu o seu método de suspeição. O que se perdeu na era moderna foi a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão.

A introspecção gera certeza porque nela só está envolvido o que a própria mente produziu, onde só interfere o seu produtor. A introspecção cartesiana, por um lado, absorve o mundo nos processos da consciência através do “pesadelo da não-realidade” e, por outro lado, assume que embora o homem não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, pode conhecer aquilo que o tem por referência. O senso comum, sentido através do qual os outros se ajustavam ao mundo, passou a ser simplesmente uma faculdade interior, o “jogo da mente consigo mesma”, comum apenas por ser comum a todos a estrutura da mente²⁸.

A transferência, levada a cabo por Descartes, do ponto arquimediano do conhecimento de um lugar fora da Terra para a própria estrutura da mente humana trouxe a confiança do homem exclusivamente para os processos que desencadeava e controlava. Esta fé do homem no engenho das próprias mãos configura o pano de fundo sobre o qual se desenrolará a inversão da posição hierárquica

entre a vida contemplativa e a vida activa. A inversão não é, a rigor, uma alternância de posições entre contemplação e ação onde esta ocuparia o espaço de destaque antes conferida àquela no pensamento clássico. A contemplação, no sentido de contemplar a verdade, perdeu todo e qualquer sentido. A inversão se deu na relação entre pensamento e ação, onde a própria atividade do pensar passou a ser serva da ação, do experimento²⁹. Nesse contexto da era moderna, a filosofia perde cada vez mais a capacidade de dizer da verdade, “agora, o filósofo já não volta mais as costas a um mundo de enganosa perecibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo”³⁰.

A cientificação da política passa pela valorização do homem como construtor e fabricante, prerrogativas do *homo faber*. Em consequência, a preocupação do conhecimento irá voltar-se para o “como” e não mais para o “o que” ou o “por que”, isto é, a história tornou-se objeto da ciência, à medida que é a noção do Processo que fornecerá ao fabricante a possibilidade de repetir e refazer na experimentação³¹. Desta forma, a natureza, como já indicamos, é incorporada à lógica do funcionamento da mente humana e torna-se um processo: “em lugar do Ser encontramos o conceito de Processo”³². É como se, do ponto de vista do *homo faber*, o processo de fabricação fosse mais importante que o produto acabado, como se o método fosse mais importante que qualquer fim singular. Para Arendt, se, por um lado, a concepção mecanicista eleva as atividades do *homo faber* ao grau mais alto de expressão da condição e da dignidade humanas, através do conceito de processo, por outro lado, a dúvida cartesiana sustenta como idéias claras e distintas somente as coisas que devem ao homem a sua existência.

A Era Moderna é moldada, segundo Arendt, pela incorporação das atitudes típicas do *homo faber*³³. As suas principais características são assim enumeradas: “a ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto poder ser resolvido e qualquer

motivação humana reduzida ao princípio de utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria prima...; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais...’; e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação”³⁴.

3. HANNAH ARENDT LEITORA DE HOBBS

Hannah Arendt dirige, ao nosso ver, três críticas fundamentais ao modelo hobbesiano, como já enunciamos: a primeira ao modelo teleológico da ação, a segunda à relação entre verdade e política e a terceira à relação entre a filosofia social hobbesiana e as transformações operadas na esfera política na Época Moderna.

“A ‘verdade’ da política é a opinião”, poderia ter afirmado coerentemente H. Arendt. A opinião livre, como já apontamos, é para Hobbes a maior ameaça de paz. Em segundo lugar, a verdade da política é constituída primordialmente de fatos e eventos, mais do que de idéias. Para ela, Hobbes legitima a submissão de qualquer verdade à soberania, como quando admite que até a verdade da geometria pode ser suprimida pela vontade do soberano³⁵. A dominação, afirma ela, “quando ataca a verdade racional, como que exorbita seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar ou negar os fatos mentirosamente”³⁶.

Fatos e eventos são muito mais frágeis que teorias, de modo que a falsidade deliberada, a mentira cabal, só entra em cena no domínio das afirmações fatuais. Se entendermos, enfim, “a ação política em termos da categoria de meios-e-fins, podemos até chagar à conclusão, paradoxal apenas na aparência, de que mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade – como há muito salientou Hobbes, cuja implacável lógica nunca deixa de levar a argumentação até os extremos em que o absurdo se torna óbvio”³⁷.

Hannah Arendt considera que um traço distintivo da filosofia de Hobbes “é a sua unilateral insistência sobre o futuro e a interpretação teleológica tanto do pensamento quanto da ação que disso resulta”³⁸. A ruptura de Hobbes com a filosofia tradicional se deve, segundo ela, ao fato de que toda a metafísica anterior seguira Aristóteles ao sustentar que a tarefa da Filosofia era investigar as causas primeiras de todas as coisas, ao passo que ele sustenta que a missão primordial da Filosofia “consiste em guiar propósitos e alvos e estabelecer uma teleologia razoável da ação”³⁹. Para ele o que é distintivo nos homens em relação aos animais não é a capacidade de descobrir as causas a partir de efeitos imaginados, mas a partir de alguma coisa ou evento imaginar que efeito pode ser produzido ou o que pode ser feito dela.

Hannah Arendt aponta o significado que teve a filosofia política formulada por Hobbes no movimento de inversão de posições entre contemplação e ação: invenção de meios e instrumentos que garantissem a fabricação de um homem artificial - o Estado⁴⁰ e a conseqüente introdução dos “novos conceitos das atividades de fabricar e de prever na filosofia política”⁴¹. Para o homem fabricar e governar esse seu mundo próprio, o método utilizado foi a leitura da própria “natureza humana”, o que levou Hobbes a perceber que apesar dos diferentes objetos de paixões, a paixão é a mesma para todos os homens. O relógio - que Descartes relaciona ao corpo humano - alcança em Hobbes o movimento das paixões.

A empresa de Hobbes, segundo H. Arendt, é a tentativa de eliminar o inesperado do espaço da ação por meio do controle das conseqüências. Na sua filosofia política a Época Moderna repete as várias tentativas, no decorrer da história, de eliminar a insegurança conseqüente da pluralidade própria da ação e da política, tentando fazer com que o homem se torne senhor dos rumos dos seus atos em todos os seus passos, como nos processos da fabricação⁴².

Hobbes tenta fundamentar a filosofia social como ciência porque acredita que ela sustenta leis invioláveis como as leis da

natureza. Por desconhecerem causas e métodos claros e exatos os homens no “estado de natureza” não conseguiam evitar a guerra civil. Já no “estado civil”, por terem fabricado o Estado, alcançam o entendimento do seu funcionamento e, conseqüentemente, podem obter as disposições técnicas indispensáveis para produzir a ordem social e política correta.

Nesta utopia de controle técnico sobre a história, o homem não só aparece como homo faber que se objetiva a si mesmo em suas realizações e produtos, mas também como um homo fabricatus integrado totalmente em seu aparato técnico. A afirmação de “que só aquilo que vou fazer será real - perfeitamente verdadeira na esfera da fabricação - é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais freqüência que o totalmente inesperado”⁴³. O mecanicismo aplicado à filosofia política significa, para ela, a própria eliminação da ação política, que não se sujeita ou não resiste à instrumentalidade da categoria de meios-e-fins.

CONCLUSÃO

De minha parte, gostaria de provisoriamente concluir salientando algo que considero essencial na relação entre H. Arendt e T. Hobbes. O que certamente explica, em grande parte, tamanha disparidade de conclusões em autores que consideram tantos temas comuns (autoridade, liberdade, opinião, poder, ação, governo, pensamento e linguagem), é a posição de cada um em relação à política e ao conhecimento clássicos. Hobbes se dirige diretamente contra o modelo aristotélico e sua versão escolástica de concepção da ética e da política, por um lado, e da ciência, por outro, porque nele localiza a sustentação de todo o atraso da ética e da política. H. Arendt constrói sua teoria política em torno da recuperação de distinções tais como entre contemplação e ação, ação e fabricação, público e privado e entre política e governo, tão caras a Aristóteles e ao modelo da *polis* grega, em nome da retomada do que ela considera a essência do político.

Em segundo lugar, por fim, gostaria de apontar a disparidade de objetivos. Enquanto Hobbes se preocupa com um controle racional das paixões, tendo em vista a instauração de um corpo político que elimine a insegurança do estado de natureza, anárquico, com relação à preservação da própria vida, Hannah Arendt se preocupa com a pluralidade e a não-coerção no momento da instauração do poder, com o acordo livre em torno a uma ação conjunta, sustentada na liberdade e voltada para preservá-la. Uma posição genética contra uma posição finalística. Ela se põe em oposição ao modelo hobbesiano principalmente pelo seu método teleológico, voltado para a previsibilidade das ações, pois a ação política guiada por fins, segundo ela, é o germe da uniformidade das massas, que são, ao mesmo tempo, o alimento e o produto do totalitarismo⁴⁴. É tão certo, entretanto, afirmar que Hobbes era um conservador quanto afirmar que não era, e nem podia ser, um totalitário; e Hannah Arendt sabia disso.

NOTAS

(1) T. HOBBS, *Leviatã*. Cap. XIII, § 1.

(2) *Ibid.* Cap. XIII, § 6 e 7.

(3) *Ibid.* Cap. XIII, § 13 e 14.

(4) N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Ed. Campus, p. 38.

(5) *Leviatã*. Cap. XIV, § 3.

(6) *Ibid.* Cap. XIV, § 9.

(7) N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 40.

(8) *Leviatã*. Cap. XVII, § 13.

(9) N. Bobbio assim enuncia: "Se um dos contratantes fosse o povo, ou seja, uma universitas, e não mais uma multidão, como é o caso no modelo do *pactum subiectionis*, bastaria o acordo da maioria para que o contrato pudesse ser rescindido. Mas, quando os contratantes são, indistintamente, todos membros da sociedade civil, *uti singuli*, ou seja, como multidão e não como povo, então a rescisão do contrato pode ocorrer apenas se todos estiverem de acordo, ou seja, requer a unanimidade, e não só a maioria". *Op. cit.*, p. 43-44.

(10) Cf. *De Homine*, cap. X, § 5.

(11) Aldo G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*. Torino, Itália: Giulio Einaudi, 1983, Pref., p. XI.

(12) Para esta distinção e para a relação destas três atividades com a condição humana, veja-se *A Condição Humana*, 7a ed. RJ: Forense Universitária, p. 15.

(13) *Ibid.*, p. 17.

(14) Ibid. Para M. Passerin D'ENTREVÈS em *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p. 34, "she makes clear that her attempt to describe phenomenologically the internal articulations of the vita activa and to determine the proper ranking of activities does not amount to a theory of human nature, since nothing in her view can determine our existence in an absolute sense".

(15) "... Arendt attribue au langage la vertu de constituer un monde comme lieu commun et permanent où notre parole nous permet d'élire séjour, puisque prendre la parole, c'est asséder au monde de la koinonia tissée par le discours", André ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, p. 57.

(16) Em *Entre o Passado e o Futuro*, 3a ed. SP: Perspectiva, 1992, p. 201, H. Arendt defende que "empregar o termo 'político' no sentido da polis grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas européias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político".

(17) H. ARENDT, *A Dignidade da Política*, 2a ed. RJ: Relume-Dumará, 1993, p. 117.

(18) Veja-se H. ARENDT, *Sobre a Violência*, RJ: Relume-Dumará, 1994, p. 36.34 e *A Condição Humana*, op. cit., p. 212.

(19) Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 213. É vinculando essencialmente a gestação do poder e discurso (lexis) que H. Arendt se volta para compreender o fenômeno totalitário. O verdadeiro "poder" do Estado totalitário começa onde começa o segredo e é cada vez mais intenso quanto menos aparece. Cf. *As Origens do Totalitarismo*, Lisboa: Dom Quixote, 1978, pp. 505, 515-8 e 542-3.

(20) Hannah Arendt assume pelo menos em parte a concepção heideggeriana do discurso como desvelamento. Para ela, a ação iniciada pelo ator "é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer", H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 191. Cf. M. P. D'ENTREVÈS, op. cit., "Action and speech as disclosure", p. 72-73

(21) "É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano", *Ibid*, p. 189.

(22) O herói "passou a ser o protótipo da ação na Grécia antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados", *Ibid*., p. 207.

(23) Veja-se ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a5-15.

(24) Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 260.

(25) Cf. *Ibid*, p. 270.275.

(26) *Ibid*, p. 276.

(27) Cf. *Ibid*, p. 279-80.

(28) Cf. *Ibid*, p. 295-6.

(29) Cf. *Ibid*, p. 305. H. Arendt constata que segundo a nova relação "para que tivesse certeza, o homem tinha que verificar e, para conhecer, tinha que agir", p. 303.

(30) *Ibid*, p. 306.

(31) Cf. *Ibid*, p. 309. "To know something meant to know how it came into being and to be able to reproduce its processes artificially", M. P. D'ENTREVÈS, op. cit., p. 44.

- (32) H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p., p. 309-10.
- (33) "All values attached to the world—permanence, stability, durability—are sacrificed in favor of the values of labor—life, productivity, and abundance", M. P. D'ENTRÉVES, op. cit., p. 39.
- (34) H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p., p. 318-9.
- (35) *Leviatã*, Cap. XI, § 21.
- (36) Hannah ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, op. cit., p. 287.
- (37) *Ibid*, p. 284.
- (38) *Ibid*, p. 110.
- (39) *Ibid*, p. 111.
- (40) Cf. Hannah ARENDT, *A Condição Humana*, p. 312.
- (41) *Ibid*, p. 313.
- (42) Para o Direito Privado burguês, por exemplo, "intervenções estatais sem autorização através de uma lei não são, da perspectiva de seu sentido sociológico, primariamente condenáveis por ferirem princípios de justiça estatuídos por direito natural, mas simplesmente porque seriam imprevisíveis e, por isso, quebrariam a espécie e a extensão da racionalidade que há no interesse das pessoas privadas operando capitalistamente" J. HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, RJ: Tempo Brasileiro, 1984, p. 99-100.
- (43) *A Condição Humana*, op. cit., p. 313.
- (44) Segundo M. P. D'ENTRÉVES, op. cit., p. 47, "...a [mass] society, for Arendt, constitutes a novel form of living together characterized by the fact that individuals are united only by their common membership in the human species, that is, by their common biological needs of life and survival, and not by a public world of action and speech. In such society people are expected to conform, to share the same private interests (economic by definition), and to behave in a predictable manner, rather than to act in original and distinctive fashion".

NOTAS SOBRE A MORAL SOCIAL NA CULTURA BRASILEIRA*

Ricardo Vélez RODRIGUEZ

Universidade Gama Filho

RESUMO

As sociedades que pretendem o amadurecimento democrático devem discutir o problema da moral social. Tal discussão foi posta em cena, na cultura brasileira, pela família, o Estado a mídia e a Igreja; é em torno dessas forças que os modelos da moral social se ordenaram.

O autor busca identificar esses modelos e discutir sua validade no presente artigo.

RÉSUMÉ

Les sociétés qui veulent mûrir du point de vue démocratique doivent mettre en discussion le problème de la morale sociale. Cette discussion a été mise en relief, dans la culture brésilienne, par la famille, l'État, les moyens de communication et l'Église; c'est autour de ces forces que les modèles de la morale sociale se sont redressés.

L'auteur cherche à identifier ces modèles et à discuter sa validité, dans cet article.

(*) Trabalho apresentado na Reunião da ANPOF, Aguas de Lindoia, SP, 19 a 23 de Outubro de 1996.

INTRODUÇÃO

Toda sociedade que aspire ao amadurecimento democrático precisa discutir a questão da moral social. Esta discussão, no seio da cultura brasileira, tradicionalmente foi atribuída a instâncias verticais, encampadoras do poder de decisão sobre os cidadãos. Tais instâncias, na nossa história cultural, polarizaram-se ao redor de quatro grandes núcleos: família patriarcal, Estado, mídia e Igreja. Em torno a essas forças centrípetas consolidaram-se os modelos de moral social. É meu propósito, nesta exposição, identificar tais modelos e discutir a sua validade, face aos requerimentos hodiernos do ideal democrático que é, sem dúvida, o grande *desideratum* da sociedade brasileira.

É necessário, de entrada, partir de algumas precisões conceituais [cfr. Paim, 1992]. Por moral entendemos um conjunto de normas de conduta adotado como absolutamente válido por uma comunidade humana, numa época determinada. Por ética entendemos a reflexão sistemática sobre a moral. Esta, por sua vez, abarca uma dupla dimensão: pessoal e social. A moral, na sua dimensão pessoal, foi definida por Max Weber [1981 e 1993] como *moral de convicção*, que consiste no imperativo categórico da consciência, o qual não admite negociação e exige total obediência, sem calcular as conseqüências, se aproximando do ideal do "sim, sim, não, não" apregoado por Cristo no Evangelho. Mas a moral pode ser também considerada na sua dimensão social e consiste, então, no mínimo comportamental a ser exigido de todos os membros de uma determinada sociedade, para que ela funcione como todo orgânico. Irmã gêmea da *moral social* é a *moral de responsabilidade* que caracteriza o ideal comportamental do homem público, de quem se espera que proceda respeitando o imperativo da sua consciência mas levando em consideração, também, os resultados previsíveis da sua ação. Esse ideal moral também se encontra presente naquele princípio evangélico que aconselha ser "prudentes como serpentes" e "singelos como pombas", onde a singeleza pode ser interpretada como obediência à

voz da consciência e a prudência como obediência ao princípio do cálculo dos resultados da ação.

A moral social, de outro lado, pode ser considerada como passível de duas tipologias: vertical e horizontal. A característica da primeira consiste em ser estruturada a partir de uma minoria social que impõe o seu ideal comportamental ao resto da sociedade. A segunda consiste na moral social de tipo consensual, que emerge a partir da negociação entre interesses divergentes e se consolida como consenso a partir dessa negociação. A temática da moral social de tipo consensual foi colocada pelos moralistas ingleses a partir do século XVII, no contexto do mais amplo esforço em que se engajou a *inteligência* britânica desse período para pensar as instituições do governo representativo.

Oito modelos de moral social podem ser identificados na nossa história cultural: de saber de salvação, pombalino, castilhistagetuliano, messiânico-populista, salvador militar, patrimonialista, estetizante e consensual.

Analisarei cada um deles, destacando a relação que possuem com os núcleos de poder social ao redor dos quais se consolidaram (família patriarcal, Estado, mídia, Igreja). É importante salientar, entretanto, que tais modelos não constituem categorias estanques nem retificações concretas, se tratando, melhor, de tipos ideais contraditórios, muitas vezes, entrelaçados na complexa realidade social. Assim, por exemplo, os modelos messiânico-populista, salvador militar e patrimonialista acham-se tradicionalmente geminados nos vários tipos de caudilhismo em que a nossa história é particularmente rica.

Especial atenção dedicarei à análise do modelo consensual, pelo fato de ser ele, hodiernamente, o único que garante a completa institucionalização da democracia no Brasil, superando os vícios do patrimonialismo e do democratismo.

O modelo do "saber de salvação".- No período colonial estruturou-se a concepção de moral social chamada por Luis Wa-

shington Vita [1968: 17-18] de "saber de salvação". Consistia ela na convicção de que o homem está na terra como "passando uma noite ruim numa pousada ruim", segundo as palavras da mística espanhola Santa Teresa de Avila. Se o que interessa é a salvação da alma, se não somos mais do que "um vil bicho da terra e um pouco de lodo", segundo a expressão de Nuno Marques Pereira [cf. Moog Rodrigues, 1979] pouco interessava, logicamente, este mundo e a organização racional do convívio político. A "res publica" ficava nas mãos de Deus, destino que nos séculos XVII e XVIII concretizou-se no absolutismo alicerçado em razões religiosas. Sem dúvida que o ideal monástico da fuga do mundo, apregoado no Brasil por Nuno Marques Pereira no seu **Compêndio narrativo do peregrino da América** [in: Moog Rodrigues, 1979] levava a reforçar o poder absoluto do monarca.

Em que pese o fato dessa proposta ter sido formulada no período colonial, não podemos deixar de reconhecer a sua presença nas propostas teocrático-moralizantes de tradicionalistas inspirados no passado medieval, como Plínio Correia de Oliveira. A inspiração ética do tradicionalismo insere-se, quando aplicada à política, no contexto do pensamento anti-utópico descrito por Mannheim [1966]: a proposta dos tradicionalistas é a negação das utopias perseguidas pelos progressistas [cf. Cordi, 1984; Macedo, 1977]. Como uma das idéias-chave destes sempre foi a valorização da razão e da liberdade individual, os tradicionalistas defendem a tutela da tradição sobre o indivíduo [cf. Vélez-Rodriguez, 1978: 85-112). No caso de Plínio Correia de Oliveira, fundador e primeiro ideólogo do movimento *Tradição, Família e Propriedade*, essa tutela estabelecer-se-ia mediante uma volta ao passado medieval, quando a Igreja controlava a consciência das pessoas. A moralidade da "res publica" estaria garantida quando voltássemos a adotar uma estrutura de "cristandade", com a Igreja exercendo o controle sobre os costumes, com a ajuda de "ordens militares" como os Templários.

O modelo pombalino.- A essência das reformas efetivadas em Portugal por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, consistia na "aritmética política", que segundo Antônio Paim

[1978: cap. I; cf. 1982] baseava-se em dois princípios: o Estado, convertido em empresário e possuidor da ciência aplicada, garante a riqueza da nação; em segundo lugar, compete ao Estado, presidido pelo déspota ilustrado, regular a moral dos cidadãos e a ordem social e política.

A questão da moralidade (tanto a privada quanto a pública) era, portanto, função do Estado que, numa concepção hegeliana *avant la lettre* ganhava a característica de ente moral. A problemática moral escapa, conseqüentemente, do foro individual ou da iniciativa de grupos sociais, para se situar no terreno do Leviatã que, segundo se supõe, conseguirá garantir a moralidade pública e a ordem social. As reformas efetivadas pelo Marquês tiraram da Igreja as funções educativas e de controle direto sobre os costumes, para colocá-las sob o império do Estado, num contexto de *galicanismo eclesial*, ou de cooptação do poder espiritual pelo temporal.

Convém lembrar que a geração que fez a Independência formou-se na Universidade pombalina [cf. Barretto, 1973] e, graças a isso, a idéia estatizante que inspirava a moralidade pública, entrou a formar parte essencial do patrimônio cultural brasileiro. Não foi somente a tendência ao empreguismo orçamentívoro que o Brasil herdou do ciclo pombalino, mas também a idéia, fortemente enraizada na cultura política, de que a questão moral não é incumbência do indivíduo, mas que é função exclusiva do Estado.

Essa passagem da questão moral do âmbito individual e social para o estatal, produziu no Brasil um fortalecimento muito grande do autoritarismo. Quando a tendência centrípeta e estatizante do cientificismo pombalino encontrou-se com a filosofia comteana, na segunda metade do século XIX, deu ensejo à forma autoritária e moralizadora do positivismo que empolgou os próceres da República, com Benjamim Constant Botelho de Magalhães à testa. Plantada no terreno fértil das Faculdades de Direito, essa tendência formou várias gerações de advogados republicanos, inspirados (como Júlio de Castilhos, por exemplo), no mais ardente jacobinismo moralizador [cf. Vélez-Rodríguez, 1980; 1994a; 1994b; 1994c].

À sombra do estatismo pombalino encontrou refúgio um sub-modelo de moral social, que tinha se desenvolvido na cultura ibérica ao longo dos séculos XV e XVI e que foi identificado por Américo Castro [1950; cf. Jaramillo Uribe, 1974] e por Oliveira Viana [1958]. Trata-se do sub-modelo que identifico como "ética do atalho" ou do "não trabalho" e que consiste no preconceito face ao trabalho produtivo, considerado como castigo pelo pecado original, e que conduz ao ideal da apropriação "heróica" da riqueza na guerra santa contra o infiel e à identificação do trabalho como atividade de párias e não de senhores. Tanto a cultura espanhola quanto a portuguesa, no período dos descobrimentos e da colônia, estiveram profundamente enraizadas nesse complexo cultural, que encontrou formulação prática na idéia do Estado-empresário, guindado por Pombal à dignidade de demiurgo produtor de riquezas. A mediação estatal libertava o homem ibérico do castigo do trabalho produtivo e garantia a posse das riquezas produzidas pelo Pai-Estado. Em trabalhos anteriores [cf. Vélez-Rodríguez, 1985; 1994d] tenho identificado esse sub-modelo de "ética do atalho" como fonte culturológica do fenômeno da corrupção, estreitamente vinculado ao "complexo de clã" ou "espírito de patota".

O modelo castilhista-getuliano.- Como continuadora do modelo estatizante pombalino, a ditadura castilhista (iniciada no Rio Grande do Sul por Júlio de Castilhos, consolidada ali por Borges de Medeiros e continuada, a nível nacional, por Getúlio Vargas), constituiu eficaz retificação do espírito hobbessiano no Brasil. O modelo da ditadura castilhista alicerçava-se em dois princípios: de um lado, na busca da regeneração moral da sociedade a partir de uma intervenção autoritária do Estado; de outro, na legitimação dessa presença estatal mediante o apelo à ciência, no contexto do princípio comteano de que "o poder vem do saber" [cf. Vélez-Rodríguez, 1980 e 1994c)

Castilhos revelou-se mais autoritário que o próprio Comte. Se bem é certo que a "física social" do filósofo de Montpellier ensinava uma visão determinista do homem como destaca com propriedade Stuart Mill [1972], o regenerador francês não caía, no entanto, no estatismo. Chegara-se à ordem social e política, no seu entender,

mediante um processo pedagógico e moralizador, efetivado pacificamente por uma elite de cientistas e apóstolos da humanidade, que tentaria mudar as mentes e os corações a partir de uma pregação desinteressada. Já o gaúcho Júlio de Castilhos acreditava diretamente no poder do Estado que, consolidado bismarkianamente com mão de ferro, imporia a ordem social e política de forma compulsória.

A questão da moralidade pública, tão apregoada pelos castilhistas e tão vivida por eles no seu ideal de "reino da virtude" (deve-se reconhecer, com justiça, o seu fervor quase religioso na administração dos dinheiros públicos) seria incumbência do Estado. O ditador, supremo legislador, era o grande centro de moralização da sociedade. Os castilhistas tornaram realidade a idéia do Estado artífice da revolução moralizadora que, numa visão antecipada do leninismo, os socialistas portugueses (Oliveira Martins e Antero de Quental) tinham concebido, em fins do século passado.

O modelo getuliano alargou a nível nacional, modernizou e viabilizou tecnocraticamente o modelo castilhista. Dois princípios guiaram a estruturação do Estado autoritário e modernizador de Vargas: de um lado, o do equacionamento técnico dos problemas; de outro, o da alergia antidemocrática, concretizada no slogan de inspiração castilhista: "o regime parlamentar é um regime para lamentar". A questão da moralidade pública foi reduzida por Getúlio a simples problema técnico, que deveria ser equacionado pelo Estado autoritário, com o auxílio dos conselhos técnicos integrados à administração [cf. Vélez-Rodríguez, 1982].

O modelo messiânico-populista.- Este modelo da moral social brasileira está profundamente enraizado na cultura, pois foi herdado da tradição sebastianista portuguesa. O sebastianismo, na sua essência, corresponde ao que Talmon [1969: 21-140] identifica como um modelo de "Messianismo Político". Originada na gesta de Alcácer-Quibir, quando em batalha contra os sarracenos o rei português dom Sebastião foi morto, a tradição sebastianista desenvolveu-se junto com a crença de que o rei não teria morto, teria se ocultado e

voltaria para libertar o seu povo. Essa tradição passou a inspirar boa parte da literatura popular brasileira, especialmente nos remotos e miseráveis sertões do nordeste. Prova dessa rica influência foi elaborada por Euclides da Cunha [1979], quando relatou as lutas de Antônio Conselheiro conta o governo republicano, no final do século passado. O escritor peruano Mário Vargas Llosa [1981] deu vida ao relato do sociólogo brasileiro, no seu romance **A guerra do fim do mundo**.

A corrupção, a exploração, o desespero das massas oprimidas, todos os males que o povo humilde sofre, encontrarão remédio definitivo na gesta histórica de um novo salvador que a Providência enviará. Tal é a essência da crença sebastianista que hoje, como ontem, sobrevive na alma popular brasileira. Prova de que essa crença é, hoje, oxigênio que dá vida à esperança popular, foi a entrevista que José Henrique Nazareth [cf. Fernandez, 1990], um humilde contínuo do palácio presidencial brasileiro, concedeu à revista **Isto é** em 1990. À pergunta: "O que você espera do presidente Collor?" Nazareth respondeu: "O presidente Collor é como uma missa, que tem o ofertório, a consagração e a comunhão. O ofertório era a campanha, até aí era apenas um pão e vinho comum, sem nada de especial. Mas agora não. Agora a gente fica contrito, de cabeça baixa, e começa a louvar o Deus vivo, já não é mais aquele pão simples, aquele vinhosinho que inicialmente foi oferecido...". Pergunta: - "Agora Collor o que é?" - Nazareth: "Ele é o corpo e o sangue de Cristo, é esse o sangue que vai transformar, que vem a nós como um novo Belém, a terra prometida. Ele é o Messias que vai levar o povo à terra onde vamos comer mel".

Não é necessário destacar o enorme cabedal de paternalismo autoritário que se encerra nessa mentalidade. A duríssima e longa ditadura getuliana, durante as décadas de 30 e 40, bem como o posterior ciclo salvador militar, deram provas suficientes dos extremos de paternalismo e de manipulação popular de que é capaz o messianismo republicano brasileiro.

O modelo salvador militar.- Juarez Távora, um dos oficiais do Exército que protagonizaram as famosas revoluções

tenentistas, ao longo dos anos vinte, revelou, em certa oportunidade, a índole salvadora que assumiram as intervenções militares ao longo do período republicano. Estreito colaborador de Vargas no governo provisório (1930-1934), que se organizou depois da revolução de 1930, procurou um dos assessores jurídicos do governo, o sociólogo Oliveira Vianna, e lhe pediu que elaborasse um modelo de Constituição. Como no modelo apresentado pelo assessor não aparecesse definido o papel dos militares, assim o explicou: "A nossa atitude em política é a de quem observa um banquete. Quando o banquete se converte em rega-bofe, então entraremos com a espada moralizadora" [apud Almeйда, 1956: 184].

As Forças Armadas entenderam dessa forma salvadora o seu papel na política brasileira, ao longo do período republicano: assim foi durante a República Velha (1891-1930), com as chamadas "salvações"; assim foi durante o longo governo getuliano (1930-1945), que se apoiou na jovem oficialidade do Clube 3 de Outubro; assim foi quando Getúlio deixou o poder em mãos do marechal Eurico Gaspar Dutra, depois da Segunda Guerra Mundial em 1945; assim foi em 54, com a intervenção dos chefes militares que levou o presidente constitucional Getúlio Vargas ao suicídio; assim foi em 64, com a chamada "revolução salvadora".

Não há dúvida, como sugere Alfred Stepan [1975] de que essa concepção salvadora encaixou na praxe do "poder moderador", à qual se acostumaram os brasileiros ao longo de mais de quarenta anos de Império. Desaparecida a figura do Imperador a partir da instauração da República em 1889, continuou presente, contudo, a idéia de que um poder superior ao Parlamento e ao jogo político-partidário, deveria exercer uma espécie de tutela sobre a sociedade, a fim de evitar que os interesses privados dos políticos terminassem prevalecendo sobre o interesse público. As Forças Armadas, no sentir de Stepan, passaram a exercer essa função moderadora.

Paulo Mercadante [1978] destaca o fato de que, no cumprimento de sua missão salvífica e moderadora, os militares brasileiros

inspiraram-se no modelo weberiano da ética de convicção (baseada na preservação do valor absoluto da honra), e rejeitaram (porque o consideravam oportunista) o modelo de ética de responsabilidade, identificado por Weber [1993] como próprio do homem público, que calcula, nas suas ações, o resultado que delas provirá. Essa visão salvadora, baseada no código de honra, encontrou primorosa manifestação no final do Império, quando, por causa da chamada "questão militar", o marechal Deodoro da Fonseca desembainhou no Parlamento a espada e exclamou: "a honra do Exército está acima da lei!".

Antônio Paim [1978] lembra que esse sentido da moral de convicção que não admite negociações, fez com que a intervenção militar de 1964 se revestisse de feição autoritária. Esse espírito revelar-se-ia, entre outras coisas, na forma tuteladora como foram entendidos os "objetivos nacionais permanentes" os quais, formulados pela elite militar, passaram a ser interpretados como paradigmas inquestionáveis pelos líderes da ESG.

O modelo patrimonialista.- Nas suas oras fundamentais Oliveira Vianna [1982] destacou um fato fundamental da formação social brasileira: a tendência a confundir público com privado. Não existe, na mentalidade do povo, nem na das elites, claramente definida, a linha de demarcação entre interesses familiares e aqueles pertencentes à esfera pública. Parece como se ambas ordens de interesses coexistissem, demodo indiferenciado, no mesmo universo. Esse fato levou a sabedoria popular a cunhar *slogans* como "aos amigos marmelada, aos inimigos bordoada"; "aos amigos os cargos, aos inimigos, a lei"; "governar é nomear, demitir e prender"; "é dando que se recebe", etc.

A idéia subjacente a todas essas expressões é a de que a coisa pública é patrimônio familiar para ser distribuído entre consanguíneos, amigos e paniaguados. Nada mais ilustrativo dessa mentalidade do que os "trens da alegria", com que ocupantes de cargos públicos recompensam generosamente familiares e amigos. Outro exemplo eloqüente desse espírito privatizante e orçamentívoro, são as

gordas remunerações que, na nossa história republicana, membros dos corpos legislativos aprovam em benefício próprio, fato que levou Simon Schwartzman [1982] a escrever que enquanto a política é, para outros povos, um meio de beneficiar os negócios, para os brasileiros é o grande negócio.

A origem desse espírito privatizante é situada por Oliveira Viana no "complexo de clã", proveniente do latifúndio. A primeira experiência que tivemos como povo, logo depois do descobrimento, foi a da casa grande, presidida pela figura todo-poderosa do "senhor de engenho", autoridade patriarcal amada e temida ao mesmo tempo, que com a "guarda de *corp*" ao seu serviço, garantia a sobrevivência de clientes, familiares, amigos e paniaguados, perseguindo os seus inimigos até a morte. Em que pese o fato de o Brasil ter-se convertido, a partir dos anos 70, num país predominantemente urbano, a tendência privatizante herdada do "complexo de clã" é ainda o pano de fundo que inspira muitas vezes a participação política. Seria uma fantasia ignorar hodiernamente essa tendência herdada do "complexo de clã". É verdade que a participação em partidos estruturados programaticamente, que caracteriza a vida política brasileira na última década, promete mudanças significativas. Mas ainda há muito clientelismo e espírito familístico nas nossas estruturas políticas.

A discussão da moralidade pública passa, necessariamente, pelo caminho da crítica ao "complexo de clã", que afeta a cultura política. Não se pode falar em gestão ética da coisa pública, enquanto a noção de República coincidir mais com a de coisa nossa ou "res privada". José Murilo de Carvalho [1989: 13] escreveu a respeito: "(...) a República fracassou até agora. A proposta republicana, seja no modelo liberal, seja no autoritário, significa sempre participação, reforma social, desenvolvimento da cidadania, da vida pública. De um sistema político que incorpore a população, um sistema que não procure excluir, mas que, ao contrário, procure construir uma nação. A nossa República não tem, nesse ponto, um saldo muito positivo para

apresentar". (É longa a bibliografia que analisa e critica o fenômeno do patrimonialismo brasileiro. Cf. entre outros, Faoro [1958], Schwartzman [1982], Paim (1978), Vélez-Rodríguez [1984], Meira Penna [1988]).

O modelo estetizante.- Segundo Mário Vieira de Mello [1980] o brasileiro adotou, no terreno moral, um comportamento estetizante. A bondade ou malícia dos atos humanos não se deduz do seu ajustamento, ou não, a um imperativo categórico proveniente da consciência moral, mas da exteriorização, como num palco, dos próprios sentimentos.

A propósito, afirma Vieira de Mello [1980: 187]: "(...) De um modo geral (o brasileiro) parece ser, nos nossos dias, um homem que se contempla a si mesmo e que contempla os outros como se o mundo fosse um grande palco e como se a vida devesse estar destituída de sentido, no caso de que não pudesse se constituir como um espetáculo ao qual assistiriam um certo número de pessoas assíduas e atentas. Esse traço que se encontra certamente em outros países que, como o nosso, tenham sido submetidos à influência do estetismo, apresenta-se naturalmente na nossa psicologia em graus muito variados indo desde o simples desejo de não deixar passar inadvertido um mérito, uma ação, uma qualidade ou uma intenção louvável, até as manifestações excessivas de um exibicionismo sem pudor ou de um cabotinismo indiferente às exigências mais rudimentares da modéstia. O brasileiro de nossos dias é pouco sensível às qualidades da alma que são menos óbvias, as qualidades que são, por assim dizer, invisíveis. Escapa-lhe completamente o sentido valioso de um gesto de renúncia, de uma palavra não proferida, o valor moral associado à repressão silenciosa de um movimento de egoísmo, de vaidade ou de orgulho. A exteriorização dos sentimentos parece constituir para ele a única garantia de que tais sentimentos existem. Essa psicologia de extrovertidos poderia naturalmente, através de explicações de tipo supostamente científico, ser justificada à luz das condições raciais e somáticas do povo ou climáticas do país. Mas, em verdade, é a compreensão do mundo como um palco a que conduz o brasileiro a uma exteriorização excessiva dos

seus sentimentos que, muitas vezes, não é possível levar a cabo sem uma certa falta de sinceridade (...)"

Manifestação concreta desse modelo ético deu-se, a meu ver, no fenômeno do chamado "bacharelismo", ou comportamento estetizante do advogado brasileiro de início de século. Rui Barbosa, máxima expressão da advocacia, assumiu, na sua vida pública, a condição de ator, profundamente admirado ou odiado. "Durante muito tempo a imagem de Rui Barbosa - escreve Nelson Saldanha [1979:164] - representou um símbolo de enorme relevância, tanto para as elites intelectuais quanto para o público comum. Um símbolo que ocasionalmente funcionou ao contrário, com oscilações entre a idolatria e o repúdio. Símbolo do bacharel e do advogado, bem como do orador liberal, do jornalista palavroso, da cultura que chegou a ser chamada de 'ornamental', Rui Barbosa não foi apenas uma vocação: a sua figura foi promovida pela circunstância, cujos valores e tendências em matéria cultural ele exemplarmente encarnou. O 'ruismo', como adesão de várias gerações ao seu estilo verbal e aos conteúdos que defendeu, foi fenômeno explicável nos quadros da classe média brasileira, fascinada pelo saber e pelas hipérboles. O Rui Barbosa polifacético e versátil correspondeu à dispersão que foi regra entre os intelectuais da época: jornalismo, advocacia, teoria política e, ao mesmo tempo, a vida entre os livros e no gabinete (...)"

O modelo de moral social de tipo consensual.- Antônio Paim foi quem primeiro propôs este modelo na sua obra intitulada *Modelos éticos* escrita em 1983 e publicada posteriormente [1992]. Ali, o autor analisa a forma em que foi tematizada, pela primeira vez, a moral social na Inglaterra no século XVII, e segue os passos que ela percorreu ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. Assim como Kant firmou as bases da moral do dever (chamada por Weber de "ética de convicção"), os moralistas ingleses formularam a moral social de tipo consensual. Na sua essência, ela consistiria no seguinte: nas sociedades modernas, multitudinárias e pluralistas, vários padrões de moral individual (fixados pela família, a igreja" a escola e o convívio social) muitas vezes se contrapõem. Sem que isso signifique relativização da

moral individual, cuja essência consiste no imperativo categórico ou consciência do dever moral, tornou-se necessária a formulação negociada de uma moral social, que indique o mínimo que passará a ser exigido de qualquer cidadão. Não é desejável que esse mínimo seja fixado por uma determinada confissão religiosa; poder-se-ia dizer que ela seria privilegiada face às outras. Também não é desejável que esse mínimo seja fixado de forma imperativa pelo Estado: além de não ser ele ente moral (pois é fruto, como frisa Thomas Paine, de nossas fraquezas e não das nossa virtudes), ficaria seriamente comprometida a evolução democrática da sociedade.

A questão da moral social de tipo consensual remete-nos a outra, igualmente essencial: a necessidade de promover a educação básica, a fim de que a sociedade possa deliberar acerca de seus problemas morais. É claro que numa sociedade de pobres e analfabetos, impor-se-á autoritariamente a minoria ilustrada e poderosa. Isso não significa que a questão da moral social deva ser relegada às calendas gregas, mas que deve haver uma equilibrada evolução da sociedade nos planos econômico, político e cultural.

Falar em moral social de tipo consensual no Brasil de hoje - como em qualquer país latino-americano ou do terceiro mundo -, implica em encarar os problemas do estatismo, dos graves desequilíbrios na distribuição da riqueza, do analfabetismo, etc. O primeiro passo, certamente, consiste em chegar à convicção de que não haverá democracia enquanto os nossos povos não tenham a capacidade de fixar, por si próprios, de maneira consensual, a moral social que deve presidir ao convívio político. Sem essa base moral, os decretos e as leis são letra morta. Somente a consciência moral é base para a democracia e para a mudança. Como frisa Michel Crozier [1979], "não se muda a sociedade por decreto".

Na sociedade brasileira, tradicionalmente (ao longo da nossa história quadri-secular) a moral social foi formulada de maneira vertical, quer pela Igreja - quando ainda prevalecia a cultura agrária -, quer pelo senhor de engenho - nos remotos tempos da casa gran-

de - , quer pelo Estado autoritário - até o final do ciclo militar - , quer pela mídia - nos tempos recentes da abertura e da atual experiência democrática - . Um fato novo, no entanto, começou a se generalizar no país, notadamente após a Constituição de 1988 a qual, embora carregada ainda de vícios corporativistas e casuistas [cf. Mercadante, 1990], pôde ser chamada de "Constituição cidadã", justamente pelo fato de ter sido concebida a partir da perspectiva do cidadão, não do Estado (como era praxe na nossa tradição constitucional). Esse fato novo é o seguinte: a sociedade brasileira tem tomado, paulatinamente, consciência de que ela própria deve se engajar na discussão e na fixação dos princípios de moral social. Essa consciência tem-se desenvolvido, com maior intensidade, após o *affaire* Collor de Mello, que conduziu ao *impeachment* de um mandatário eleito a partir da pregação do binômio moralidade-modernidade. Desiludida face à incapacidade moralizadora do Estado, a sociedade tem acordado para múltiplas e variadas iniciativas que possuem, como base comum, a preocupação com a discussão dos princípios da moral social, bem como com o pressuposto de que ela deve ser formulada consensualmente.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEYDA, Dayl de [1956]. "Oliveira Vianna dita normas", in: Vasconcellos Torres, ***Oliveira Vianna. Sua vida e sua posição nos estudos brasileiros de sociologia***. Rio de Janeiro/ São Paulo: Freitas Bastos.
- BARRETTO, Vicente [1972]. ***A ideologia liberal no processo de independência do Brasil***. Brasília: Câmara dos Deputados.
- CARVALHO, José Murilo de [1989]. "Ainda não proclamamos a República", in: ***Jornal do Brasil***, 5-11-89, primeiro caderno.
- CASTRO, Américo [1950]. ***Espana en su historia***. Buenos Aires: Eudeba.

- CORDI, Cassiano [1984]. ***O tradicionalismo na República Velha***. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho (tese de doutorado em pensamento brasileiro).
- CROZIER, Michel [1979]. ***On ne change pas la société par décret***. Paris: Grasset.
- CUNHA, Euclides da [1979]. ***Os sertões***. São Paulo: Abril Cultural.
- FAORO, Raymundo [1958]. ***Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro***. 1ª edição. Porto Alegre: Globo, 2 vol.
- FERNÁNDEZ, Bob [1990]. "O poder segundo Very well: contínuo do Planalto há 28 anos, José Nazareth faz uma radiografia do país a partir de suas entranhas". In: ***Isto é-Senhor***, São Paulo, nº 1070, p. 8.
- JARAMILLO URIBE, Jaime [1974]. ***El pensamiento político colombiano et el siglo XIX***. Bogotá: Temis.
- MACEDO, Ubiratan [1977]. ***A liberdade no Império***. São Paulo: Convívio.
- MANNHEIM, Karl [1966]. ***Ideologia y utopia: introducción a la sociología del conocimiento***. 2ª edição. Madrid: Aguilar.
- MELLO, Mário Vieira de [1980]. ***Desenvolvimento e cultura: o problema do estetismo no Brasil***. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MERCADANTE, Paulo [1978]. ***Militares & civis: a ética e o compromisso***. Rio de Janeiro: Zahar.
- MERCADANTE, Paulo [1990] (organizador). ***Constituição de 1988: o avanço do retrocesso***. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.
- MILL, John Stuart [1972]. ***Comte y el positivismo***. (Tradução de D. Negro Pabón). 2ª edição. Buenos Aires: Aguilar.
- MOOG Rodrigues, Anna Maria [1979] (organizadora e introdutora). ***Moralistas do século XVIII (Antologia)***, 1. Rio de Janeiro: PUC/ Documentário/Conselho Federal de Cultura.
- PAIM, Antônio [1978]. ***A querela do estatismo***. 1ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- PAIM, Antônio [1982]. **Pombal na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Associação Cultural Brasil-Portugal.
- PAIM, Antônio [1992]. **Modelos éticos**. São Paulo: Ibrasa; Curitiba: Champagnat.
- PENNA, José Osvaldo de Meira [1988]. **O dinossauro**. São Paulo: T. A Queiroz.
- SALDANHA, Nelson [1979]. "Rui Barbosa e o bacharelismo liberal", in: Adolpho Crippa (organizador), **As idéias políticas no Brasil**. São Paulo: Convívio, vol. II.
- SCHWARTZMAN, Simon [1982]. **Bases do autoritarismo brasileiro**. 1ª edição, Rio de Janeiro: Campus.
- STEPAN, Alfred [1975]. **Os militares na política**. (Tradução de I. Tronca). Rio de Janeiro: Artenova.
- TALMON, J. L. [1969]. **Messianismo político: 1ª etapa romântica**. (Trad. de Antonio Governado). México: Aguilar.
- VARGAS LLOSA, Mario [1981]. **La guerra del fin del mundo**. Le edição. Barcelona: Seix Barral.
- VASCONCELLOS Torres [1956]. **Oliveira Vianna sua vida e sua posição dos estudos brasileiros de sociologia**. Rio de Janeiro/São Paulo: Freitas Bastos.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1978]. **Liberalismo v conservatismo en América Latina**. Bogotá: Tercer Mundo.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1980]. **Castilhismo, uma filosofia da República**. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1982]. "Tradição centralista e Aliança Liberal", in: Brasil, Congresso Nacional, Câmara dos Deputados, **Aliança Liberal: Documentos da campanha Presidencial**. Brasília: Câmara dos Deputados.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1984]. "Tradición patrimonial y administración señorial en la América Latina", in: **Revista Universidad de Medellín**, II, nº 44: pgs. 81-136.

- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1985]. "Autoritarismo e corrupção", in: **Convivium**. São Paulo, nº 2.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1994a]. **A ditadura republicana segundo o Apostolado Positivista**. 28 edição, Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1994b]. **A propaganda republicana**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1994c]. **O Castilhismo**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1994d]. "Pressupostos éticos na organização do Estado", in: **Ensaio**. Rio de Janeiro, I, nº. 4, pgs. 43-52.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1958]. **Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1982]. **Populações meridionais do Brasil e Instituições políticas brasileiras**. (Introdução de Antônio Paim), 1ª edição num único volume. Brasília: Câmara dos Deputados
- VITA, Luís Washington [1968] (organizador). **Antologia do pensamento social e, político no Brasil**. (Seleção e notas de L. W. Vita). Washington: União Panamericana; São Paulo: Grijalbo.
- WEBER, Max [1981]. **Ensaio de sociologia**. (Tradução de W. Dutra). Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, Max [1993]. **Ciência e política: duas vocações**. (Tradução de L. Hegenberg e Octani Silveira da Mota; prefácio de M. T. Berlinck). São Paulo: Cultrix.

A ÉTICA DA SAUDADE E A PROPOSTA DE AFONSO BOTELHO

Anna Maria Moog RODRIGUES

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Universidade Gama Filho

RESUMO

A autora busca, nesse artigo, apresentar as grandes linhas da filosofia portuguesa e da filosofia da saudade, tais como se mostram na obra de Afonso Botelho.

O artigo põe em relevo as fontes do pensador português e os pontos de aproximação de sua filosofia com as de Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes e do neo-platonismo que os inspira.

RÉSUMÉ

L'auteur cherche, dans cet article, de suivre les grandes lignes de la philosophie portugaise et de la philosophie de la nostalgie, dans la pensée de Afonso Botelho.

Cet article met en relief les sources du penseur portugais et les points de repères entre sa pensée et celle de Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, et du neo-platonisme qui leur inspire.

Em 1992 recebi uma bolsa de estudos do Instituto Camões para aprofundar "in loco" minhas noções acerca da Filosofia Portuguesa. Durante dois meses, residindo em Lisboa, no apartamento do Estoril que me fora fidalgamente emprestado pelos amigos, Afonso Botelho e Maria Alba, pude conviver diariamente com as figuras mais representativas desta filosofia.

No decorrer daqueles inolvidáveis dois meses, foi meu privilégio ser orientada, em minhas incursões pela Filosofia da Saudade, pelo próprio Afonso Botelho, um dos mais insignes representantes do Saudosismo; pude aprender com ele o significado da Saudade, o que representa para o pensamento luso-brasileiro e o que tem a dizer ao homem universal.

Não será este o momento de evocar aquelas tardes de outono, quando eu ia à Ave. Infante D. Henrique 9, 2ª direita, para trocar idéias e impressões sobre as minhas leituras, realizadas sob orientação do mestre da Saudade?

Sem dúvida, convenço-me que seja este um momento e um lugar oportuno para a evocação.

Desde o primeiro dia, ao entrar no pequeno espaço do gabinete onde iríamos trabalhar, pareceu-me que ali se encontrava, concreta e simbolicamente, todo um mundo de significados que para mim sempre representara um gabinete de escritor. Brasileira, vivendo no Rio de Janeiro, havia morado fora do meu país muitos anos nos EE.UU e algum tempo no México. Pareceu-me entretanto, ao deparar-me com o gabinete do meu amigo, que paradoxalmente eu chegara em casa. Seria esta sensação devida ao fato de encontrar-me com as próprias fontes da nossa cultura? Ao fazer um exame de consciência, constatei o fato de que eu me sentia imensamente a vontade, ainda que há léguas de distância do meu país, porque aquele gabinete de trabalho evocava a recordação de um outro, onde eu tinha permissão de entrar muito ocasionalmente quando era bem pequena, o gabinete do meu pai. A casa em que morava na minha primeira infância ficava na Rua Esperança em Porto Alegre e, a meu ver, jamais houve

cidade mais portuguesa do que o Porto Alegre das minhas lembranças de então. Entretanto, não creio que a sensação de haver chegado em casa tivesse sido uma experiência peculiar minha; creio antes que seja esta a sensação de todo brasileiro quando chega a Portugal, ou melhor, de quem quer que venha da América quando chega ao país de origem de sua própria tradição. No meu caso, a sensação foi apenas acentuada porque curiosamente ambos os gabinetes tinham a mesma característica, de serem cômodos pequenos, com pequenas janelas, aconchegantes no frio do outono e inverno tanto de Porto Alegre quanto de Lisboa.

No gabinete do Afonso, lá estavam também os livros nas estantes. Estes eram muito cuidadosamente encadernados e arrumados; somente os bons livros, os que interessavam de fato, não a biblioteca dos "best sellers" nem a biblioteca especializada, mas a boa biblioteca, dos livros escolhidos, queridos, lidos e manuseados. Nada, em nenhum momento, alardeando o imenso cabedal de leituras que já haviam sido assimiladas e deixadas para trás.

Não só os livros amigos, mas também as pessoas amigas, estavam ali presentes nas fotografias das estantes e paredes. Os amigos vivos e os que já não o eram, velavam ali nosso trabalho. Dois quadros, o retrato do pai e o do avô; um desenho da casa dos antepassados; os retratos dos filhos; uma janela dando para o quintal, um pequeno sofá, a mesa oval ao centro e as cadeiras. A manta para proteger do frio que aumentava a cada entardecer. E o chá.

A empregada, Lina, com tipo de princesa africana, trazia-nos pontualmente o chá às cinco horas, encerrando o dia. Empurrava o carrinho com a bandeja e o aparelho de chá, as chécaras finíssimas, os "sandwiches" e os bolos. Tudo muito britânico. E absolutamente português. Só mais tarde e de repente, como uma lufada de vento soprando forte sobre aquele manso anoitecer, chegava a Maria Alba, cheia de novidades. Pouco depois, eu me retirava para voltar em alguns dias com mais leituras feitas e mais anotações.

Nós, brasileiros, participamos da cultura ocidental e nela fomos introduzidos por intermédio de Portugal. Aquele gabinete sem-

pre há de simbolizar para mim o sumo da cultura e da nossa civilização. Da civilização e da civilidade.

Hoje percebo que o que havia de familiar para mim no gabinete do Afonso, desde o primeiro dia, para além do fato de que me lembrava aquele outro gabinete do passado, era o fato de que ali estava encarnada a Saudade, os valores da Saudade, que a todos nós, que partilhamos da mesma ambiência cultural hão de ser familiares. Nem há de ser por acaso que o Afonso Botelho se deteve a escrever sobre a civilidade, e o civismo como a forma ideal do conviver humano em sociedade. Civilidade, requinte, delicadeza de sentimentos, amizade, lealdade, tradição e cuidado, são termos que ele usou ao longo de sua obra para descrever os valores não só do civismo mas principalmente do convívio fraterno, e "saudoso" dos portugueses. São as palavras que descrevem as impressões que me ficaram daquele gabinete e daquelas tardes de outono. Pois sobretudo descrevem-no a ele, ao meu anfitrião.¹

Por tudo isso, proponho-me nessa ocasião lembrar o espírito do que me foi passado da Filosofia Portuguesa e da Filosofia da Saudade, procurando alcançar a compreensão do pensamento de Afonso Botelho, aprendido nas leituras e conversas daquelas tardes memoráveis.

O pensamento filosófico de Afonso Botelho segue de perto o de Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, os mestres da "Renasença Portuguesa", e o José Marinho e Álvaro Ribeiro seus seguidores. Entretanto, a grande inspiração da Saudade ele a encontrou sobretudo no estudo aprofundado da obra do Rei D. Duarte.

De Leonardo recebera o conceito de razão que engloba os sentimentos e as emoções. Recebera do mestre também a concepção do processo do conhecimento, dinamismo que avança para além dos conceitos, por intuição de "noções". Considerava que uma filosofia seria um sistema aberto quando sua ênfase fosse posta em noções, ao passo que toda a filosofia com acentuação em conceitos haveria de se degradar. O risco de degradação dos conceitos decorreria da

possibilidade de serem tomados como "coisas", aquilo a que Leonardo Coimbra mais tinha horror: o vício do "coisismo", a petrificação do pensamento, a raiz de todas as ideologias. Assim pois, o conhecimento, para Afonso Botelho, deveria desenvolver-se em função de princípios, conceitos e noções.

Ao afirmar o Ser como princípio originário de todo o pensar, A. B. ligava-se à tradição da Filosofia Portuguesa que já estava presente desde a elocubração de Joaquim Maria da Cunha Seixas o qual, no final do século passado, afirmara ser o pensamento afirmativo do Ser no próprio enunciado de todo e qualquer juízo. Para Cunha Seixas, a idéia do Ser envolveria todas as demais idéias e leis do pensamento e consistiria no próprio critério da verdade: "A idéia de ser não é só termo comum (num raciocínio): é sinal de verdade".²

A idéia do Ser, entretanto, não pode ser definida. Nela radica o mistério que Afonso Botelho considerava como estando na origem de todo o pensamento. Sem a aceitação do mistério, a filosofia há de permanecer infecunda para desvelar o verdadeiro sentido de tudo que o pensamento intenciona na sua busca da verdade.

Somente porque a razão é informada pela intuição, e pelo sentimento do amor, ela é capaz de desvelar novos horizontes, criando progressivamente a realidade do homem, enquanto a verdade vai sendo descoberta, criando por conseguinte, novos universos de compreensão. Esta epistemologia é não somente a da Filosofia Portuguesa mas da Filosofia da Saudade.

Afonso Botelho, ao explicar a epistemologia da Saudade, no opúsculo **Perspectiva Teórica Sobre os Descobrimentos**, revelou sua afinidade com o pensamento de José Marinho principalmente na obra **Teoria do Ser e da Verdade**. Escreveu então, que a verdade não se cria mas que tudo a manifesta. Dentro desta perspectiva, toda a descoberta pode ser vista sob três aspectos, o ato de descobrir a si mesmo pela autognose, o ato de descobrir o outro pelo desenvolvimento da eticidade filosófica e pelo apuramento da espiritualidade, e o ato de descobrir o mundo pelo despertar de uma relação amorosa e unitiva com as coisas e o cosmos.

Sobre a viagem de descoberta, na qual os portugueses iam ao encontro do encoberto, A. B. dirá que se tratava de uma viagem em três sentidos, a viagem do encontro sensível, a viagem do conhecimento da secreta verdade do ser, e a viagem de conhecimento do encoberto ser da verdade.

O importante nessa "perspectiva" seria destacar que a verdadeira descoberta consistiria em descobrir o que estaria encoberto ao olhar do homem, ou melhor, a descoberta não consistiria somente no desvelamento dos entes reais, mas no desvelamento do seu sentido espiritual, da verdade que "há neles"; mais ainda, para A. B. tratar-se-ia de uma busca da interioridade que iria continuar na busca do próprio Ser da Verdade. Neste processo dinâmico e dialético, na integração do homem com o mundo, de cada subjetividade com o "outro", a verdade iria sendo desvelada, iria alternadamente sendo descoberta e encoberta, como num jogo de luz e sombra, a lembrança esfumada do passado, em parte encoberto, projetando-se por antecipação para a pressentida descoberta futura.

Em outras palavras, o significado último da realidade, haveria de transcender o conhecimento racional e só se ofereceria ao homem quando este alcançasse a sabedoria, isto é, quando ele percebesse o significado transcendente da própria realidade.

A busca da unidade, da unificação do mundo, que se manifesta no desejo da viagem, da descoberta, do que está encoberto, une o pensamento à ação, o espírito à matéria, a alma ao corpo, une o desejo que vai à lembrança do que fica, motivando a volta, o retorno, o reencontro no ponto de partida. A palavra Saudade, tal como Teixeira de Pascoaes a concebeu, é a palavra doadora de sentido para todas as viagens, seja no tempo, seja no espaço, seja no tempo e no espaço interiores. É especialmente significativa, como palavra doadora de sentido, para as viagens empreendidas por quem fala português.³

A busca do retorno, ao Uno, ao Absoluto, é o verdadeiro sentido da viagem de descoberta; é o sentido da Saudade.

De Leonardo Coímbra, Afonso Botelho também assimilou as noções de Amor e da Morte. Inspirado nestas noções elaborou a

sua **Teoria do Amor e da Morte**, publicada em 1995 onde, a meu ver, ele alcançou a culminância de seu pensamento filosófico sobre a Saudade.

A Teoria consiste na análise da relação amorosa entre o homem e a mulher, expressão humana imperfeita do amor divino perfeito. Essa relação amorosa tem sua origem no mistério do Ser, "alargando a relação entre Deus e o homem, ao infinito amor, livre em si mesmo e libertador de todos os seres que amam."⁴

O amor entre o homem e a mulher se traduz em encanto e encantamento, que, em última instância se referem, o primeiro termo ao movimento em direção ao ser amado, significando liberdade e o segundo à situação oposta, de paralisia face ao outro, ao aprisionamento e perda da liberdade. O amor verdadeiro encanta e liberta do encantamento, reportando-se à própria fontemisteriosa do amor. Pelo amor, a imortalidade é afirmada assim como o absurdo da morte. A morte só pode ser pensada no contexto do amor que a supera, pela afirmação da imortalidade que consiste no movimento de retorno à própria origem. A suprema forma do amor é a Saudade, relação que une e vivifica no tempo e para além do tempo. Não obstante, para A. B. e para os filósofos da Saudade, o amor entre o homem e a mulher há de ser desejo, como o é também a própria expressão da Saudade.

A Saudade, principalmente tematizada neste século por Teixeira de Pascoaes, significa o desejo e querer esperançoso de algo ou alguém que é o objeto do amor, e a lembrança desse algo ou alguém, que não estando mais materialmente presente, o está de forma espiritualizada.

Explicando a Saudade sob o prisma da história de Portugal para tornar - la mais acessível ao conhecimento, A. B. considera os dois séculos em que a nação se empenhou na gesta dos Descobrimientos. Na viagem de descoberta, a volta é que se apresentava aos navegadores como a recompensa da viagem, o seu verdadeiro sentido. Na **Teoria**, a propósito do tema da volta, A. B. lembra o canto nono dos Luzíadas, O Nono Encanto, título de um capítulo, quando

Vasco da Gama encontra a Ilha dos Amores, a qual, com tudo que representa de realização edênica do desejo, paradigmaticamente só foi encontrada na volta da viagem. Afonso Botelho escreveu:

"Nesta perspectiva gnósica se situa Luís de Camões, que a respeito do amor propõe, especialmente no canto IX, a convivência efectiva na Ilha dos Amores, da plenitude do desejo."

E continua:

"Tão maravilhosa concordância só é possível porque, ainda de um modo português, Camões, diferentemente da via platônica, não afasta a matéria das formas essenciais, antes as faz convergir na idéia do amor."

Poder-se-ia, portanto, comparar o amor da Saudade com o amor platônico. Mas, como A. B. frisou, o amor saudoso é mais do que pura espiritualização ou sublimação do amor carnal, assim como Platão interpreta o ideal do amor no **Banquete**, pois nele há a componente do desejo, a esperança do reencontro, não somente no nível espiritual quanto também no nível corporal. A diferença consiste na concepção da matéria, que para Platão é a prisão da alma, do espírito, enquanto que, para a Saudade é uma dimensão igualmente amável do ente querido: na Saudade sente-se amor pela pessoa e esta é perfeita integração do espírito e do corpo.

Esta valorização da dimensão corpórea, esta ênfase no valor da materialidade do universo, é característica da Filosofia Portuguesa enfatizada por Álvaro Ribeiro, contemporâneo de José Marinho. Álvaro Ribeiro, muito mais do que José Marinho, era aristotélico e com ele a Filosofia Portuguesa reencontrou o veio do aristotelismo latente ao longo da história em toda a sua meditação. Assim pois, na Saudade, também a compreensão do homem é aristotélica e não platônica: a alma é a própria forma humana, princípio que vivifica e espiritualiza o corpo, vivifica o homem, espiritualizando-o. Somente a crença na ressurreição dos corpos corresponderá então à esperança contida no verdadeiro sentimento da Saudade.

Afonso Botelho, assim como todos os portugueses, considerava que o amor saudoso estará sempre simbolizado na lenda de D. Pedro e D. Inez de Castro, a qual "depois de morta foi rainha".

Neste sentido, o amor saudoso é a negação da morte, ou melhor, de acordo com o filósofo, o amor saudoso afirma o sentido da morte como sendo a realização do projeto amoroso dos amantes na livre assunção de seu destino transcendente e imortal.

A ética da Saudade é consistente com a influência das correntes de pensamento presentes na cultura portuguesa e está paradigmaticamente representada nas obras daquele que é considerado o primeiro filósofo que escreveu em língua portuguesa, o rei D. Duarte.

D. Duarte escreveu **O Leal Conselheiro**. Escreveu também **A Arte de Bem Cavalgar Toda a Sela**.

Afonso Botelho foi o grande estudioso da obra de D. Duarte.

Tal como para Sto. Tomas de Aquino, D. Duarte considerava a formação da "Reta Razão" fundamental para a formação moral. Mas, ao invés de permanecer no plano do silogismo escolástico para formular seus conselhos acerca do comportamento desejável para os seus súditos, principalmente para sua mulher, a rainha, ele extrai de sua experiência pessoal a reflexão acerca do homem, fazendo uma descrição "fenomenológica" de suas emoções, principalmente da saudade, concluindo por uma proposta de lealdade ao homem na sua dupla dimensão de corporeidade e espiritualidade, isto é, ao homem integral.

Afonso Botelho destaca, como características fundamentais da Ética da Saudade, o Princípio da Lealdade que radica na liberdade, o otimismo cristão, o amor pela natureza e o compromisso de auto-aperfeiçoamento.

Em falando da liberdade, fulcro de toda a ética saudosa, A. B. chama a atenção para a expressão que D. Duarte usa para indicar a autêntica liberdade: **ser solto**.... "Este agir "soltamente" nasce da

liberdade, no ser livre, não no libertar-se,.... (nasce) na intimidade do coração, ou mais justamente na sua **grandeza**, a origem da atitude solta."⁵

Outro ponto destacado é o otimismo de D. Duarte com relação à natureza humana. E mais ainda, o otimismo de D. Duarte com relação à natureza e à capacidade do homem de redimí-la. Este amor pela natureza é visto dentro de uma perspectiva não animista mas sim cristã, representando "a aceitação do esplendor da Criação e o cuidado posto em salvaguardar o destino de cada ser."⁶

Na obra **A Arte de Bem Cavalgar Toda a Sela**, pode-se perceber a analogia entre o andar a cavalo e o andar na vida. Afonso Botelho escreveu sobre o tema o artigo "Andar Direito" onde comenta os conselhos de D. Duarte aos cavaleiros do seu reino. O cavaleiro é aconselhado a "andar direito", em harmonia com a montaria, não caindo nem para frente nem para trás, nem para os lados, para não perder a posição de prumo com relação ao cavalo. A montaria, para ser bem cavalgada, exige bons tratos e conhecimento de suas necessidades. O "andar direito" é a indicação da postura que o homem deve ter na vida, atento ao caminho, brioso, cauteloso e simultaneamente destemido. O homem e o cavalo devem estar sempre em perfeita harmonia, sendo que o homem, representando o espírito, deve dominar e guiar a força bruta do cavalo que representa a matéria.

O "andar direito" requer sintonia com o todo da Criação.⁷

Fácil se faz compreender como os conselhos de D. Duarte, uma vez assimilados haveriam de adequar-se posteriormente à prática da navegação, numa transposição que, conforme apontou Antonio Quadros, fez do cavaleiro medieval em Portugal o navegador dos Descobrimientos. Assim como para o cavaleiro fora necessário o conhecimento da montaria, para o navegador será indispensável o conhecimento da nau e do mar para haver harmonia. Na navegação, também será indispensável o conhecimento não só do mar, mas das correntes e dos ventos. O homem, mais uma vez, deverá, pelo espírito, pôr-se em harmonia com as forças da natureza, dispondo delas para o seu serviço, na medida em que entrar em sintonia com as mesmas.

Ao ensinar a lealdade ao homem integral, apontando para as diferenças existentes entre cada um e o denominador comum que unifica a todos, que os revela como semelhantes, e que os antigos chamavam "a mesma natureza humana", D. Duarte apresentava a perspectiva antropológica que o aproximava do ideal missionário franciscano. Este ideal foi o que levou os missionários a buscarem o "infiel" para levar até ele a Boa Nova do Evangelho, o "infiel" sendo reconhecido basicamente como filho de Deus e, portanto, irmão. Este ideal é que anunciava o "humanismo universalista dos portugueses", sobre o qual tanto escreveu o historiador Jaime Cortesão.

Para resumir, eu diria que no pensamento de Afonso Botelho, o homem visto pela Filosofia da Saudade vive o tempo graças à sua dimensão espiritual. É esta dimensão espiritual que lhe dá forma ao corpo material impregnando toda a sua atividade de um sentido simultaneamente espiritual e prático. O sentido da atividade humana é um sentido doado pelo próprio homem, o qual, pela saudade, espiritualiza a ação realizada no mundo material, outorgando-lhe um valor que transcende o valor imediato e prático da ação.

A história do homem tem, por conseguinte, um sentido que transcende a história contada como mera história de feitos que em última análise visam apenas a sobrevivência dos homens, ou refletem apenas o subjacente choque de interesses materiais.

Em última instância, impõe-se a todos os homens o esforço de elevação de todo o universo, sua reintegração como mônadas livres e autônomas, algumas das quais serão constituídas pela união de um homem e uma mulher, na comunhão com o Uno.

Mas para tanto, Afonso Botelho propõe-nos uma nova ética qual seja a de uma religião teórica, isto é, uma religião cuja moral consista na liberdade do amor. Não no amor livre dos libertinos do século XVIII ou da literatura novelesca contemporânea mas na liberdade dos amantes livres para livremente realizarem a plenitude da relação amorosa, relação que se realiza na união dos corpos e das almas. Para esta realização, ao contrário do que hoje está acontecen-

do num mundo de egoísmos individualistas, A. B. propõe os transcendentais do amor, o **impossível**, o **infinito** e o **irracional**, características da profunda natureza do amor e da biografia amorosa dos portugueses.

Pois de fato, a perspectiva do universal transcendente implica toda a compreensão da área do sentimento que é geralmente excluída da racionalidade pura assim como também implica o ser situado na realidade concreta. Estas duas características são comumente reconhecidas no pensamento português, o conhecimento pela via do "coração" e a tendência para dar suporte concreto à verdade universal. Daí que Afonso Botelho sugere, como alternativa válida aos pensadores contemporâneos, inclinados ao que ele chama de "positivismo crítico" ou ao "materialismo confesso", os transcendentais do pensamento português que são os próprios transcendentais do amor. Ofereceu-os como sugestão, por não considerar a proposta absurda.

Ora, estes transcendentais não se encontram no plano da lógica, exatamente porque o amor tem sua própria lógica, como Pascal tão bem percebeu.

"Pelo contrário," escreve A. B., "se tentarmos racionalizar o mundo exclusivamente por esse princípios, verificaremos que sobra sempre alguma parte, que transcende os critérios usados, anunciando-se por vezes alterada e até de sentido oposto ao que procurávamos."⁸

Assim é que no amor, o impossível torna-se possível como acidente, sem perder sua característica substancial de impossibilidade. Isto não quer dizer que o amor no pensamento português seja ultraromântico pois que não é a idéia do amor que atrai mas sim o empenho de realização eterna do desejo amoroso. Deste sentido, tanto o amor de D. Pedro por Inês de Castro é exemplo da ultrapassagem do limite do tempo e da morte, quanto a própria gesta dos Descobrimentos é exemplo, pois que representa a ultrapassagem dos limites geográficos da Terra até então conhecida, dando realidade ao que Jean

Delemau, citado por Afonso Botelho, define como a "tendência profunda da alma humana que procura, e procurará sempre, desejar o impossível".

A compreensão do que vem a ser o transcendental do infinito também pode ser melhor caracterizada pela consideração dos Descobrimentos. Neste sentido, o filósofo da Saudade escreveu:

"O movimento de descobrir, tal qual o pensamos e pelo qual agimos nos dois séculos de viagens marítimas, implica uma exposição misteriosa de nós mesmos que, em momento terminal, se transmuda, da ação de descobrir, para o acto de encobrir. Isto significa que o verdadeiro sentido da ação não se esgota nem se potênciava no evento certo e determinado, porem, na sua natureza espiritual indefinida. Ora, quanto creio, o infinito que deu transcendência ao desejo de descobrir novos caminhos e de amar nova humanidade cósmica não pode conviver com os critérios de certeza, tanto do racional puro como da ciência exata, que preponderaram depois dos Descobrimentos."⁹

Quanto ao transcendental do irracional, significa exatamente este excesso que transborda da razão para o que se encontra além dela, admitindo o conúbio do racional com o irracional, sem o qual tornam-se incompreensíveis muitos aspectos da história dos homens e principalmente da cultura portuguesa, eventos que só serão compreensíveis ao conhecimento viabilizado pelo coração.

Ao concluir, procurarei fazer uma síntese da Ética da Saudade, tal como deparei as preocupações de ordem ética do meu amigo Afonso Botelho ao longo do convívio que mantivemos naquele já longínquo outono.

Tal ética seria uma reflexão sobre o modo de ser do homem no mundo. É também uma proposta ética do dever-ser do homem no mundo.

Seu pensamento partia de uma ontologia e de uma antropologia filosófica.

Ontologicamente o homem está em estado de equilíbrio precário, entre o passado resgatado e trazido ao presente pela lembrança e o desejo vivido no presente e projetado no futuro. O tempo é sempre o tempo presente, preenche o passado e do futuro. O projeto humano é um projeto que contém a idéia de ida e de volta, a aventura da descoberta de novos horizontes e o retorno ao ponto de partida, retorno que não será mais à visada de antes da partida mas à visada enriquecida pela viagem.

A melhor expressão da reflexão de Afonso Botelho sobre o sentido deste movimento de chegada e de partida, de ida e volta do homem no mundo encontra-se na análise que realizou dos Painéis de Nuno Gonçalves:

"Este sentimento, que consegue fazer comunicar por tal forma a tristeza com a alegria, a chegada com a partida, a ausência com a companhia, que as resume num só sentimento, as substitui indiferentemente ou as torna simultâneas, não é outro senão a saudade, a saudade dos Portugueses."¹⁰

Na visão da Filosofia da Saudade, o homem não é radicalmente distinto dos outros entes do universo, mas a ação do homem deve sintonizar-se com as leis da natureza buscando a harmonia com as forças materiais, dando-lhes o sentido, sentido cuja finalidade é o da transfiguração ou espiritualização. As obras do espírito são o ponto culminante de todo o fluxo e refluxo das forças do universo.

A Filosofia da Saudade vem de encontro à contemporânea preocupação com a terra, o **habitat** do homem. D. João de Castro em 1545 escreveu com sentimento semelhante ao que se vai despertando hoje:

"Oh, vergonha e grande cobiça dos homens, que por haver estas desventuras dos metais, cavam tanto a terra que lhe tiram fora as tripas, derribam grandes outeiros, abaixam

ásperas e altíssimas serras ao andar e nível dos campos, e, não contentes em estragarem tanto a terra, rompem e furam pelo mar..."¹¹

A Filosofia da Saudade vem de encontro à necessidade de dar um sentido humano à tecnologia e sua ambigüidade valorativa com relação ao homem, vem de encontro à avaliação meramente pragmática do homem e suas ações. Vem de encontro à preocupação com o equilíbrio ecológico, com a preservação de todos e cada um dos entes da natureza.

A percepção do homem como um composto de corpo e alma, fruindo de tanto mais liberdade quanto mais se puser em harmonia com o meio circundante, com a própria natureza, corresponde ao ideal da harmonia cultivado pelos gregos e reclamado novamente neste final de século. A compreensão contemporânea reverte a proposta de manipulação e exploração da matéria pelo homem, como se este fosse um predador e o mundo material a sua presa.

A necessidade do homem contemporâneo de se por em harmonia interior e externamente com toda a ordem da Criação, se reflete no fascínio exercido sobre o homem hodierno por esportes e atividades não competitivos, como por exemplo, o "surf", o vôo livre, cujas finalidades consistem em sintonizar o homem com a natureza. **A Arte de Bem Cavalgar Toda Cela** é como que uma metáfora vinda do fundo dos tempos, oferecendo um modelo inspirador para a formulação de uma nova ética.

A Filosofia da Saudade oferece uma antiga e sempre nova hermenêutica da relação entre espírito e matéria. E sob este prisma poderão ser aprofundadas, para que se lhes capte o sentido "encoberto", todas as novas manifestações desta relação, seja na problemática suscitada pela moderna sociedade tecnologizada, seja no da vida em sociedade, seja na aventura que se descortina para o homem perante a possibilidade de navegar nos espaços siderais. Que verdade será "descoberta" no novo milênio? Salvará ainda o homem o sentido da busca do ser da verdade?

Para a Filosofia da Saudade, a solução não se encontra somente no âmbito da racionalidade pura. Está também no âmbito do amor. Não será, novamente, uma filosofia que possa ser ensinada coletivamente. Será uma forma de "iniciação" no contato mestre-aluno. Desta forma sua proposta pedagógica é a negação de todas as tentativas despersonalizadoras que pretendem substituir o professor pela máquina.

A Filosofia da Saudade, como tematização do amor do homem pela natureza, pelo seu povo, pela sua terra, pelo seu semelhante - onde quer que se encontre -, do homem pela mulher e do homem por Deus, é a mais original expressão do pensamento português, raiz da cultura brasileira. Possivelmente a Filosofia da Saudade terá algo a dizer como resposta aos anseios dos homens de todos os quadrantes da Terra.

Ao finalizar sua **Teoria do Amor e da Morte**, Afonso Botelho escreveu entretanto, uma mensagem expressamente para os brasileiros, mensagem que hoje, vista em retrospecto, creio que ele escreveu com a intenção de nos deixar como legado e que eu pessoalmente considero que tenha sido a sua palavra de Adeus e de esperança no encontro futuro:

"Cabe aos povos da orla oceânica, e muito especialmente ao fraterno povo brasileiro, ver, para além do fato histórico e finito, da mera ciência do possível, o que de permanente existe na transmutação, ler nestes transcendentais, melhor o infinito do que o finito, melhor o impossível do que o possível."¹²

BIBLIOGRAFIA

BOTELHO, Afonso. **Andar Direito**, Separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo II, Fasc. III, Braga, 1951

_____. **Saudosismo como Movimento**, Separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Fac. de Filosofia, Tomo XVI, Fasc. 2, Braga, 1960.

- _____ **Origem e Atualidade do Civismo**, Lisboa, Terra Livre, 1979.
- _____ e Teixeira, Antonio Braz, **Filosofia da Saudade**, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1986.
- _____ **Ensaio de Estética Portuguesa, Ecce Homo/Painéis/Tomar**, Lisboa, Verbo, 1989.
- _____ **Perspectiva Teórica sobre os Descobrimentos**, Lisboa, Edições Leonardo, 1991.
- _____ **D. Duarte**, Introdução e seleção de textos, Lisboa, Ed. Verbo, 1991.
- _____ **Teoria do Amor e da Morte**, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996.
- CUNHA SEIXAS, Joaquim Maria da Cunha, **Princípios Gerais de Philosophia**, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897.
- KLINK, Amyr, **Paratii. Entre Dois Polos**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- OSÓRIO, João de Castro. Seleção, Prefácio e Notas, **A revolução da Experiência**, Duarte Pacheco e D. João de Castro Lisboa, Edições, SM, 1947.

NOTAS

- (1) Ver Botelho, Afonso, **Origem e Atualidade do Civismo**, Lisboa, Terra Livre, 1979.
- (2) Cunha Seixas, Joaquim Maria da Cunha, **Princípios Gerais de Philosophia**, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897, p. 34.
- (3) Cabe lembrar talvez, o solitário navegador brasileiro, Amyr Klink, que em seu livro **Parati, Entre Dois Polos**, ao relatar o início de sua viagem de vinte e dois meses às regiões polares, escreveu: "Não estava partindo para uma viagem sem fim, vagando como um navio errante, um Mary Celeste abandonado e sem rumo, ao sabor dos ventos e oceanos. Tinha um lugar preciso para alcançar e um tempo certo para lá ficar, mas sabia que só quando retornasse, exatamente para o mesmo pedaço de areia que acabava de deixar, terminaria a viagem. Gozado, estava a menos de um dia de distância do meu objetivo e mais de um ano e meio de viagem dele. Que brutal saudade!"
- (4) Botelho, Afonso, **Teoria do Amor e da Morte**, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, p. 151.

- (5) Botelho, Afonso, D. Duarte, Introd. e Seleção de Textos, Pensamento Português, Lisboa, Verbo, p. 26.
- (6) " " Idem. Ibidem.
- (7) Botelho, Afonso, "**Andar Direito**", separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo VII, Fasc. I II, 1951.
- (8) Botelho, op. cit. p. 172.
- (9) " " 176.
- (10) Botelho, Afonso, **Ensaio de Estética Portuguesa**, EcceHomo/Painéis/Tomar, Lisboa, Verbo, 1989, p. 107
- (11) Osório, João de Castro. Seleção, Prefácio e Notas, **A revolução da Experiência**, Duarte Pacheco e D. João de Castro Lisboa, Edições, SNI, 1947, p. 131.
- (12) Botelho, Afonso, Teoria do Amor de da Morte, opus. cit. p. 176.

ESTADO, SOCIEDADE E BUROCRACIA: PERSPECTIVAS

Gabriel Lomba SANTIAGO

Instituto de Filosofia - PUCAMP

RESUMO

O autor repassa diversos pensadores desde os antigos até os modernos, tentando compreender o significado de Estado, Sociedade e Burocracia. Em seguida detalha a noção que Marx Weber, Pareto e Schumpeter têm de Estado e Burocracia.

RESUMEN

El autor revista los más distintos pensadores antiguos e modernos, queriendo con esto entender el concepto de Estado, Sociedad y Burocracia. Prosigue entonces en su afán de detallar las nociones que Marx. Weber, Pareto a Schumpeter tenían de Estado y Burocracia.

INTRODUÇÃO

Cada vez mais, hoje, se vê o papel do Estado na Sociedade, devido a sua extensa e complexa burocracia. Este tema procurará detectar alguns problemas do papel do Estado com a visão de alguns

autores importantes como Marx, Weber, Pareto, Schumpeter, para levantar então a grande questão da burocracia da sociedade moderna, que atinge o capitalismo e o drama do sistema socialista; o primeiro passa pela reengenharia e o segundo pela reestruturação.

Não basta dizer que se o socialismo acabou, é preciso perguntar o que o abateu na sua trajetória histórica. De qualquer forma ele é a antítese de todo capitalismo existente, que se julga auto-suficiente e história final da humanidade. Muita ilusão. As contradições sociais, políticas e econômicas continuam dentro do capitalismo como um vírus mortal assustando o sistema e sua globalização.

1. AS VÁRIAS CONCEPÇÕES DE “ESTADO”.

Ao empregar o termo “Estado” (1º stato) Maquiavel tinha a idéia ou em mente, a situação de uma sociedade que se achava politicamente organizada. Via o Estado não como um objetivo. Assim sendo, para Maquiavel seu conceito de Estado é **normativo**, atendendo a um imperativo estritamente político ou seja, as condições de conquista e manutenção do poder. Enfim tratava-se de algo a ser produzido, ima “obra de arte” a ser criada pelo estadista.

Com Hobbes firma-se no século XVI e XVII a teoria da soberania, que implicava numa separação entre direito e costume, onde predominava a organização política. O Estado legislador é visto como fonte de legitimidade para todas as organizações sociais. Este quadro reflete as condições que predominam na época de Hobbes: por um lado iam desaparecendo os costumes e tradições que protegiam os indivíduos uns dos outros, inclusive o feudalismo; por outro lado, as forças de concorrência, competição e iniciativa privada iam ganhando vulto com o capitalismo.

Toda tentativa em limitar, dividiu ou contrabalançar o poder do Estado equivaleria a um retorno à situação anterior, deixando os homens à mercê das forças naturais e portanto da “guerra de todos

contra todos". Na prática, o poder do Estado não era assim tão absolutos como Hobbes desejava.

O aparecimento de novas instituições relativas à liberdade individual não se afirma de pronto. Será um processo gradual em que certas limitações ao que hoje se atende como liberdade são removidas.

A passagem de Hobbes a J. Locke no plano filosófico é significativa. Hobbes aspirava a um poder supremo que, fora do controle de todos os indivíduos, grupos, os controlasse a todos. Com Locke essa visão contratual da sociedade, aliada à concepção racional dos direitos humanos naturais, desemboca numa conclusão: a finalidade da lei consiste não em abolir e restringir mas em preservar e ampliar a liberdade.

Aristóteles na Política afirma: "Se todas as associações tem em mira algum bem, o Estado ou associação política, que é a mais elevada, e envolve todas as demais, visa, em grau mais elevado do que todas as outras, ao mais alto bem". Rousseau retorna a essa tradição do pensamento: o bem comum como objetivo máximo do Estado. Sua teoria supõe implicitamente que o "bem comum" seja suscetível de uma descrição objetiva e que todo indivíduo, como ser racional, tenha conscientemente o desejo de realizá-lo, visto que é o seu "verdadeiro" interesse. Rousseau não aceitaria a posição do liberalismo individualista. Pensador democrático, apresenta uma solução que consiste, ao contrário, em ver no Estado e nas suas leis uma expressão da "vontade geral".

Assim, da contradição entre uma visão contratual da sociedade e o ideal de uma comunidade integrada nasce uma nova justificação do Estado "ético" e do despotismo. De Rousseau, apóstolo da democracia e da participação popular partia uma ante-visão do totalitarismo moderno.

No séc. XVIII, especialmente na Alemanha surge uma nova concepção da nacionalidade que caberia ao romantismo alemão expressá-la: basicamente é a rejeição do modelo contratual de so-

cidade. Trata-se então de vê-la como um organismo, uma totalidade em que as partes são incompreensíveis sem uma referência ao todo. Assim, J. G. Herder, entre outros, procurava reviver ou criar uma cultura nacional baseada na tradição, no folclore e na linguagem germânica medieval. Esse “Volksggeist” seria uma unidade irreduzível a cada alemão. Enfim essa indissolúvel vinculação também se manifestaria no Estado.

Segundo Hegel, essa nacionalidade não se teria configurado plenamente enquanto a nação na fosse um Estado, forma em que ela se capaz de uma vontade própria e de se auto-afirmar em fase do que lhe é alheio. Pois somente o todo, a nação, é real; todo o real é racional. Hegel volta, então, a concepção do Estado unitário. Para ele os interesses particulares que as pessoas tem em comum pertencem ao âmbito da sociedade civil, fora do interesse absolutamente universal do Estado como tal. É precisamente a partir desses conceitos que se forma a nação do Estado ético, própria aos regimes autoritários e ao totalitarismo moderno.

A nação do Estado acima dos interesses particulares da sociedade civil, tem um ponto de contato evidente com a visão do Estado ausente, que apenas cumpre mínimas face a um suposto equilíbrio harmonioso da economia capitalista. Na versão liberal contudo, esse obscurecimento do Estado resulta de uma projeção para o plano político das mesmas noções relativas ao funcionamento dos interesses econômicos no “mercado”. Os diferentes interesses, e não somente os econômicos, seja individuais, sindicais, partidos, competiriam no mercado político através dos meios normais de representação. Mas a crítica revolucionária do sec. XIX contestará as noções abstratas, os mitos românticos e contratualistas sobre a sua origem e toda a teoria que o apresentasse como algo universal. Disso falaremos mais adiante na concepção de Marx. Por enquanto diremos que Max Weber considera o Estado como forma de associação humana que se distingue de todas as outras, na medida que possui, ou reclama para si, o monopólio da coerção, isto é, a possibilidade de empregar legitimamente os meios de violência física. Seria então uma

associação compulsória de base territorial dotada de uma organização administrativa permanente.

Finalmente um dos aspectos mais característicos do Estado moderno é, o de ser ter transformado numa organização de fins múltiplos, impossível de se descrever numa lista de “funções básicas”. Logo, sua organização permanente e contínua tornou-se uma vasta organização burocrática. É o que veremos no sistema socialista criticado por Colletti e aprofundado por Weber, Pareto, etc.

2. A VISÃO HISTÓRICA DO ESTADO E DA SOCIEDADE POR MARX

Ao ver o Estado como manifestação do poder e domínio, em sua crítica à Filosofia do Direito de Hegel, Marx inspira-se em toda uma tradição teórica proveniente de Hobbes e Bacon.

A subordinação do Estado à economia e, concretamente às condições da desigualdade econômica, também não é, de modo algum, peculiar ao socialismo, podendo já encontrar-se nos liberais ingleses do séc. XVIII. Para Adam Smith é a existência de “mais propriedade, e mais valiosa” que torna necessária constituição de um governo civil.

A subordinação do Estado à economia no pensamento de Marx significa basicamente que o surgimento, não somente na forma específica moderna do Estado-Nação pós - renascentista mas um sentido genérico como concentração dos meios de coerção nas mãos da classe dominante, é uma decorrência de necessidades ligadas à organização da produção e distribuição de bens econômicos. A forma particular do Estado, é determinada entre outros fatores pela capacidade produtiva e pelas formas de organização econômica.

Mediante a interpretação econômica, o Estado é visto então, não como uma instituição universal, mas como uma estrutura

histórica que embora presente em quase todas as sociedades conhecidas, manifesta diferentes formas concretas.

Ora, com o monopólio econômico exercido pelo Estado, o monopólio político era uma decorrência que levava ao totalitarismo e a ditadura do partido único que seria exercido por Stalin. Assim existirá uma ideologia oficial em que todos terão que concordar ao menos passivamente. Corporificando-se no líder, essa ideologia apresenta forte teor messiânico em que a forma social é rejeitada em benefício de uma sociedade futura perfeita. Em consequência, a existência do partido único se interpenetra com a organização burocrática do próprio governo socialista, fica a ele submetido. Agora não é mais o povo que pensa, é o partido ligado ao Estado que pensa pelo povo. Acaba aí toda democracia possível.

3. AS CRÍTICAS AO MARXISMO

As primeiras críticas ao marxismo vieram por parte dos economistas quando da publicação do capital. O mais célebre foi Eugênio Bohm-Bawerk (1851 - 1914), com o célebre título “Para a liquidação do sistema marxista”(Berlin 1896).

Mais tarde vieram as críticas dos revisionistas dentro do próprio marxismo. Um grupo de economistas russos duvidaram da teoria do valor e da mais-valia diante das doutrinas ocidentais que rejeitavam cada vez mais as teses ricardianas do valor medido pelo trabalho, para substituí-la pela teoria da oferta e da procura. O expoente importante dos reformistas será E. Bernstein que de início era marxista e depois socialista. Ele constata que as grandes indústrias concentradas não eliminavam a pequena indústria e o pequeno comércio.

Os economistas europeus, desde a época da “decomposição do marxismo” na mudança do século de que fala G. Sorel, continuaram aprofundando os argumentos anteriores e acrescentan-

do novos elementos, isto é, “a decadência da propriedade burguesa” não parece inevitável nem catastrófica. O progresso técnico não afeta negativamente o capitalismo, pelo contrário, permitia sua adaptação. Estava evidente que os operários não se tornavam cada vez mais pobre à medida que aumentava o capitalismo, pelo contrário, mais ricos e de maior capacidade para desfrutar dos bens, com uma melhor distribuição de renda. A luta de classe já não se apresentava como oposição dualista burguesia-proletariado mas uma luta confusa e multiforme de posições ideológicas, raciais, nacionalistas e econômicas, que renunciavam a toda interpretação catastrofista da crise. Dizia então Sorel que “as necessidades da evolução técnico-econômica determinavam cada vez menos a evolução das demais instituições sociais”.

A crítica do marxismo estendeu-se ao campo social e político. O Spann rejeitou a teoria marxista da sociedade (*Der Whare Staat*, 1932), a partir de uma perspectiva que preludia o nacional-socialismo. Para Spann o marxismo é um prolongamento da ideologia individualista do liberalismo que tenta uma síntese pouco coerente de individualismo e universalismo social.

Spann discorda de que Marx tenha concebido o Estado como uma “dominação de classe” como simples instrumento de uma força econômico-social em que Marx tanto denuncia. Para ele, Marx confundiu a subordinação necessária dos membros na sociedade com a exploração, uma espécie de escravidão opressora. Mas a subordinação dos homens a autoridade legítima é essencial em toda a sociedade bem organizada, portanto, necessária para estabelecer a ordem social. Seria exploração do se o Estado submetesse tiranicamente os cidadãos aos interesses de uma classe ou partido como foi o modelo stalinista e de alguns países comunistas.

O ideal de uma sociedade comunista, em que desaparece todo o poder do Estado é pura utopia. É impensável (mesmo quando se diminuem as diferenças de classe) em Estado sem poder soberano, sem uma autoridade que coordene as atividades DE TODOS PARA O

BEM-COMUM, ou o bem-estar geral. Na organização histórica do marxismo, a teoria não está comprovada pela prática, mas em aberta contradição com ela. O resultado foi a organização da sociedade comunista (especialmente a Rússia stalinista em Estado totalitário. Seus teóricos o justificam apelando para a falácia da teoria da transição em que ainda se impõe a “ditadura do proletariado”. Mas a “primavera de Praga” relevou o contrário e a queda do socialismo real no leste europeu, deixou em aberto contradições do sistema.

4. AS PREVISÕES DE WEBER, PARETO E SCHUMPETER: ESTADO E BUROCRACIA

Objetivamente, a burocracia é constituída pela totalidade de órgãos estatais encarregados da execução da atividade pública, especialmente a administrativa, com pessoas treinadas, selecionadas e profissionalmente vinculadas a essa função.

Weber, foi o primeiro a tratar com rigor intelectual a definição e as características da burocracia. O tipo ideal de organização criado por Weber se distancia bastante das práticas administrativas e da realidade concreta da burocracia. Por esta razão pode-se afirmar que a organização moderna apenas sinais da racionalidade idealizada por Weber.

Weber contudo, antevia a burocratização acompanha a industrialização, qualquer que seja a forma jurídica e o sistema político imperantes embora certas características da cultura nacional possam estimular ou atenuar as tendências à burocratização existentes na industrialização.

A grande preocupação de Pareto foi fazer da sociologia e da economia ciências logico-experimentais, fundadas na observação de ações, na experimentação e em formulações matemáticas. Sua intenção era libertar a economia dos “resíduos” e “derivações”. Além da economia de mercado, focalizou a economia socialista, procurando demonstrar que, nesta, muitas das categorias econômicas do capitalismo se achavam presentes, particularmente o juro do capital.

Pareto distinguia entre uma elite governante e uma elite política não-governante dentro de um grupo genérico, caracterizado pela aptidão social de seus membros. Essa elite era simplesmente a camada social mais alta, desempenhando as funções do governo, perpetuando-se pela força. A ascensão ao poder pelos bem-dotados politicamente fosse qual fosse a sua origem, o que tendia a apagar as linhas divisórias entre o político e o social, em favor de uma dominação puramente política. A autoridade seria dessa forma, um instrumento de persuasão social subordinado ao uso dos detentores do poder. Foi o caso de Stalin.

Em seu escrito “A Teoria do Desenvolvimento Econômico”, Schumpeter faz lembrar que no momento em que o sistema Keynesiano está sendo questionado pelos economistas da “supply side economics”, assume maior importância o estudo do sistema schumpeteriano, principalmente como alternativa à intervenção estatal, à política do Estado dominador, que participa e interfere na vida do cidadão, do seu nascimento à morte.

O pessimismo de Schumpeter em relação ao futuro do capitalismo não aparece algo a se concretizar num futuro próximo. Muito ao contrário, o triunfo final do socialismo parece cada vez mais distante e improvável. O fato se deve, sem dúvida, à ausência, nos países socialistas, da figura do empreendedor e inovador. Nesses países, o Estado e suas empresas apenas mostraram-se capazes de copiar a tecnologia produzida pelos empreendedores do ocidente.

Finalizando, a concentração econômica e a centralização do poder político são fatores que favorecem a expansão da burocracia. Assim os Estados totalitários tendem sempre a ser mais burocratizados do que os Estados democráticos.

CONCLUSÃO

Por esta análise percebeu-se o papel do Estado e as formas de sua atuação política, revelando que quem controla a economia sob a forma de monopólio terá também o monopólio político,

elevando assim a expansão da burocracia centralizada pelo Estado autoritário e totalitário, tornando as funções administrativas extremamente emperradas em vista das decisões centralizadas.

BIBLIOGRAFIA

- BOTTOMORE, T. & NISBET R., **História da Análise Sociológica**; Rio, Zahar Editores, 1990.
- Dicionário de Ciências Sociais; Fundação Getulio Vargas, Rio 1ª ed. 1980.
- BONJOUR, G.P.; (coord.) **Hegel et la Pensée Philosophique en Russie**, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- BOBBIO, N., **Studi Hegeliani**. Torino, Einaudi 1981.
- CASSIRER, E.; **The Myth of the State**, N. Haven, Yale, 1966.
- HEGEL; **A Fenomenologia do Espírito**; Col. Pensadores, S. Paulo, ed. Abril, 1ª ed. 1974.
- HOBBS, T. ; **Leviatã**; Col. Pensadores, S. Paulo, Abril, 1ª ed. 1974.
- MAQUIAVEL; **O Príncipe**.
- MARX, K.; **Manuscritos Econômico- Filosóficos**; Col. Pensadores, Abril, S.Paulo, 1974.
- SCHUMPETER, J.A.; **A Teoria do Desenvolvimento Econômico**. Col. Os Economistas; Abril, S.Paulo, 1982.
- URDANOZ, T.; **História de la Filosofia**; EAC. Madri, 1975. Vol. V.
- WEBER, M.; **El Político y el Científico**, Introd. Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

MARXISMO E FILOSOFIA LATINO-AMERICANA UMA APROXIMAÇÃO ENTRE ERNST BLOCH E ENRIQUE DUSSEL

Antonio Rufino VIEIRA
Universidade Federal da Paraíba

RESUMO

A crise em que a derrocada do socialismo real hoje vive merece a atenção dos filósofos latino-americanos que têm como tema básico a libertação. A crise, no entanto, em lugar de ser negativa para o marxismo, aparece como elemento vivificante. É nesse sentido que o marxismo é importante para a América Latina: sua preocupação com o homem alienado, com a sua libertação é algo permanente. Para explicitar essa temática, tomaremos como "fio condutor" a possível aproximação entre Ernst Bloch e Enrique Dussel, demonstrando que em ambos existe uma preocupação comum com o homem alienado, oprimido, dependente, em vias de se libertar.

ABSTRACT

The crisis that took place after the collapse of real socialism should deserve attention of all latin american philosophers who give special importance to the subject of human liberation. That crisis however far from being negative to marxism emerges as a stimulating element. In this paper the author tries to show that marxism has not lost his importance for Latin America. Its

concern with the alienated people and with their liberation is still alive. In order to explain this thematic the author takes as connecting thread a possible approximation between Ernst Bloch and Enrique Dussel and tries to show that both are concerned with all people who are subjected to alienation, oppression, dependence and are still in the way to be free.

Um dos temas preferidos da Filosofia Latino-americana de libertação, sob a influência da teoria da dependência, é o da “dependência cultural”, o (neo) colonialismo cultural, com claro reflexo na prática do filosofar. Nesse sentido, é preciso que a filosofia da periferia supere a do centro, numa tentativa autêntica e original. Se de um lado, porém, há a exigência da originalidade, desvencilhando-se do velho, na busca do novo, não se pode jogar fora toda a cultura universal, mesmo particularizada em determinado país, numa inglória tarefa de recomeçar do zero.

Enrique Dussel apresenta muito bem o dilema da Filosofia na América Latina. Reconhece ser necessário pensar os problemas filosóficos a partir da periferia (contrário ao centro, representado na Antiguidade pela Grécia e na época moderna pela Europa!), pois ali se encontram questões importantes a serem discutidas. Reconhece ainda que a filosofia existente nas sociedades dependentes resume-se a um europeísmo, em que são repetidas as filosofias de diferentes autores, mesmo aquelas que se aproximam da realidade social a que são aplicadas. A crítica ao colonialismo cultural, repudiando qualquer atitude xenófoba, articula-se com a crítica ao próprio processo de dependência e de dominação histórica; isto não significa, no entanto, que seja negada a contribuição da cultura européia, ou americana, ou oriental, para o saber universal. Rejeita-se, isto sim, a mistificação de um saber situado como sendo “o saber”.

Neste contexto, situa-se a razão de uma análise do pensamento do filósofo alemão Ernst Bloch: buscar aquilo que é universal num pensamento situado é tarefa a ser pensada, visando encontrar o que é fertilizante para o pensamento latino-americano. Só assim é evitada a continuidade de dependência cultural, quando mudam-se

os teóricos, mas continua a dependência; se antes citavam-se tomistas, positivistas, etc., hoje citar-se-iam marxistas. Limitados por este dilema - estarem autenticamente ligados “às raízes”, sem contudo negarem a contribuição do pensamento “exógeno” - os intelectuais têm de caminhar em busca de um pensar vinculado à realidade latino-americana.

1. UTOPIA E LIBERTAÇÃO

O que pode aproximar reflexões de pensadores situados em contexto histórico-sociais diferentes? Porque podemos ter como “fio condutor”, a fim de entender, por exemplo, o conceito de utopia, o pensamento de um marxista, ao mesmo tempo querendo compreender como a Filosofia da Libertação possui um conteúdo utópico? É porque existe um elemento comum com o homem dependente, oprimido, alienado, em via de se libertar. Assim, E. Dussel precisa que a Filosofia da Libertação

pretende, histórico-filosoficamente, superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha como pivô central o homem, como liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido.²

Enquanto que para Ernst Bloch, o marxismo

é a primeira porta para a situação que elimina nas suas causas a exploração e a dependência, isto é, para um ser incipiente como utopia. O marxismo pressupõe libertação do destino cego, na necessidade impenetrável, alienada, do retrocesso concreto das barreiras naturais. [...] A utopia feita concreta dá a chave para uma ordem não alienada na melhor de todas as sociedades possíveis.³

A aproximação aqui esboçada enseja, porém, reflexões sobre a temática subjacente em ambas as citações. A utopia concre-

ta, referida por E. Bloch, aquela que a partir de uma situação dada, busca transformá-la, objetiva uma sociedade onde todos os homens (não idealizados, mas concretos, a classe trabalhadora, os oprimidos, os pobres) sejam livres: pretende-se atingir o Reino da Liberdade. Enquanto que o primeiro dirige o seu pensamento para o homem oprimido, o segundo aponta também a necessidade de se acabar com a exploração e dependência deste. Ora, precisa Bloch, tal projeto, “este objetivo de liberdade ele mesmo não pode ser perseguido com precisão senão a partir de uma sociedade sem classe, enquanto que ser-em-possibilidade determinado”⁴. Observe-se que, tanto na concepção dusseliana, quanto na blochiana, o homem precisa se libertar de toda forma de dependência.

A obra de E. Bloch pode ser lida, quanto a este aspecto, esperando encontrar-se nela não a “luz” para interpretar a realidade latino-americana, mas sim um instrumento válido que auxilie o filósofo a engajar-se mais e mais na árdua tarefa da humanização da sociedade. A abordagem filosófica dos marxistas heterodoxos, dentre ela a de E. Bloch, é muito sugestiva para os pensadores latino-americanos; ela não vem tolher nem limitar as suas “raízes autóctones”, mas é um instrumento válido para que eles reflitam dialeticamente sobre o ainda-não-ser, sobre o Novo. É esta, também, a contribuição que se deve procurar na obra blochiana. Assim. Bloch pode ser um interlocutor para a análise da Filosofia da Libertação apresentada por E. Dussel, pelo menos enquanto forem estudados problemas que se relacionem diretamente com a prática utópica, ou melhor, com a presença concreta.

A obra de E. Bloch oferece elementos efetivos para o filosofar na América Latina; ali percebemos a explicitação temática de um assunto, a questão da utopia e da esperança concreta, que, devido ao seu caráter universal, interessa também ao filósofo da libertação.

Esta esperança tem suas raízes centradas na história humana; existe no momento que o homem não fica subjugado a uma

situação de opressão, mas antes, busca formas para eliminá-la. Ela acontece, de forma paliativa, na fome e no sonhar-de-olhos-abertos. Pelo fato de o homem precisar se alimentar, busca e luta por seu alimento; a situação de miséria, causado por sistemas econômicos que privilegiam determinada classe social, deixa boa parte da humanidade em absoluta miséria. A fome, como primeira raiz antropológica da esperança, pode fomentar novas atitudes dos famintos por saciarem sua fome, gerando insatisfações contra o sistema que a produziu.

A Filosofia da Libertação, ao partir da realidade na qual o homem latino-americano está inserido, tem de se preocupar, também, com a questão da fome. Pois “a fome do oprimido, do pobre, é fruto de um sistema injusto”⁵. Quando observamos ser a situação de miséria uma constante na América Latina, a Filosofia da Libertação, além de anunciar tal fato, explicita as formas de luta para eliminar o grau de alienação do ser humano. E. Bloch, ao destacar a fome como dando origem à esperança, pensa que, estando o homem faminto, tenderá a construir algo que ultrapasse o presente, numa atitude de prevenir-se para o futuro.

Neste aspecto, a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro. Como precisa Dussel, a “utopia concreta é fruto histórico do homem, não se realizando mecanicamente”⁶. Esta interpretação de utopia concreta em muito se assemelha a defendida por E. Bloch. A utopia concreta guia a reflexão do filósofo, sendo possível, a partir dela, julgar a alienação e a opressão a que estão submetidas as classes populares, oprimidas.

A análise crítico-positiva do conceito de utopia realizada por Dussel está próxima da desenvolvida por Bloch: a utopia se constitui como pólo antecipador do futuro. É por isso que a posição de Bloch corresponde concretamente a de Dussel que, ao comentar o pensamento de Marx nos *Grundrisse*, identifica-o com a própria utopia concreta:

Marx pensa [...] que na sociedade futura, a *utopia*, que se constitui como um horizonte crítico, [...] é a plena realização da *individualidade* na responsável *comunitarização* de *toda* a atividade humana; utopia que tem, no desenvolvimento da humanidade presente, suas condições de possibilidade⁷.

A obra de Bloch parece confirmar essa afirmação, pois tenta explicitar e esclarecer o significado da utopia concreta como “antecipação realista” do ainda-não-ser, buscando compreender as possibilidades reais de sua realização. A utopia concreta é, portanto, uma dialética antecipadora do real, animando a ação do homem sobre o mundo.

A Filosofia da Libertação, por seu projeto utópico, situa-se frente ao processo de transformação necessária para a América Latina, explicitando as possibilidades dialéticas desse mesmo processo, do qual participam as classes oprimidas, bem como todos aqueles que, também guiados pelo otimismo militante, visam a contribuir para a libertação das classes oprimidas. Tal libertação ocorre quando os valores de liberdade, igualdade e fraternidade (a herança tricolor, como precisa Bloch), são despojados da conotação abstrato-formal que a burguesia lhes dá, orientando, portanto, a uma real libertação, aquela em que o homem oprimido se realiza, enquanto homem, à medida que luta por uma sociedade democrática e socialista. A meta orientadora para o surgimento da nova sociedade, pensa Bloch, só pode ser encontrada no amor à humanidade; não no amor abstrato do humanitarismo filantrópico, que viria aliviar a consciência dos dominadores, mas no amor calcado nas reais necessidades de libertação dos oprimidos.

O amor humano, conquanto seja compreendido claramente como amor ao explorado e progresso para o conhecimento verdadeiro, é, sem contestação, um princípio ativo ao socialismo.

O amor aos oprimidos, que marcham para a sua libertação, é portanto, orientador da compreensão e do comprometimento prático da Filosofia da Libertação que se engaja na “emancipação da alienante submissão que o capital operou em suas vidas, suas culturas, suas alegrias e festas”. A Filosofia da Libertação visa contribuir, portanto, para o resgate da humanidade negada, anunciando a novidade do Outro, possível numa estrutura social justa.

2. FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: ENCONTRO COM O HOMEM

As estruturas de produção fazem com que o homem se aproxime do outro homem; nesta aproximação, novos laços são estabelecidos; relações que não se resumem exclusivamente ao dado econômico, mas invadem e estruturam toda a vida social, no campo político, econômico, cultural. Quando perguntamos “que coisa sou eu?”, perguntamos também sobre o Outro.

No momento em que o homem é visto como Outro, abre-se nova abordagem quanto à possibilidade de julgamento da relação opressor-oprimido, dominador-dominado, julgadas agora a partir do valor humanum. O valor humanum - identificado por E. Bloch como o que dá sentido à luta dos movimentos de libertação e aos anseios de mudança radical - é o que consegue unir todos os que lutam por uma nova sociedade. Dele são derivados todos os outros valores concretos que animam os movimentos de libertação.

Superando os possíveis obstáculos, caberia dirigir a atenção àquilo que viesse trazer uma luz para a compreensão do ser latino-americano. Se partirmos das contradições sociais, dos antagonismos de classes, observando neles o fenômeno da dependência, será preciso que as partes envolvidas percebam e tomem consciência deste dado, pois só há realmente conflito quando o homem dominado toma conhecimento de sua situação de dominado e busca uma maneira de superá-la. Nesse sentido, uma das tarefas que os filósofos devem se atribuir é o de desvendarr o ser que esteve oculto,

contribuindo para que o homem latino-americano supere a dependência, realizando-se no processo de libertação.

O humanum é um fim histórico, princípio da afirmação do homem enquanto homem. No momento em que ele se sente coagido, subsumido em seu ser (pelo próprio capital), busca formas de eliminar a dominação. Na história latino-americana foram freqüentes as lutas de libertação, tentando-se antecipar e concretizar aqui e agora a sociedade justa. O homem visa, como fim último, a ser verdadeiramente homem. O *ultimum* é, portanto, que orienta a luta por uma nova estrutura social em que o povo seja tomado como o conjunto de homens livres. Os ricos (a elite, as classes dominantes, os poderosos, os anti-povo, os estrangeiros no próprio país) só existem à medida que o povo (os pobres, os humilhados, os sem voz, as classes oprimidas) não toma consciência de sua força transformadora.

A posse da riqueza social, em sua concentração nas mãos das classes dominantes, é a grande geradora das injustiças sociais. Neste contexto, aplica-se a advertência de Álvaro Vieira Pinto:

Só há ricos porque existem condições sociais que permitem a espoliação do trabalho coletivo efetuado por todo o povo, representado pela acumulação e apropriação dos benefícios desse trabalho nas mãos de alguns afortunados.

Questionar a naturalidade das coisas, denunciar as formas de dominação a que estão sujeitas as classes populares, bem como lutar pela superação deste estado de coisas, é dever daqueles que se identificam com os reais interesses do povo. Da mesma forma como a filosofia realiza-se numa aliança efetiva com o proletariado, a Filosofia da Libertação descobre a verdade ao se identificar com os interesses de libertação das classes oprimidas.

O compromisso prático ou a articulação real da organização (o intelectual orgânico de Gramsci) com o oprimido (classe trabalhadora, massas pauperizadas, o pobre, etc.) é a condição que permite a conceptualização adequada.

Então, estar no povo é critério de verdade do discurso de libertação. Por que situar o critério de verdade nos oprimidos? Não é porque são numericamente superiores aos opressores; não é, portanto, por simples fator quantitativo, mas, pelo fato de os oprimidos exprimirem o não-ser, isto é, terem o seu ser alienado e que, pelo movimento de humanização têm “direitos absolutos ante a moral vigente de opressão”. Na mesma linha de raciocínio, E. Bloch afirma que quem aliena o Outro não pode ser objeto de misericórdia: “tolerá-los seria um comportamento inumano com respeito aos humilhados e ofendidos”.

Por que em nossos dias retomamos questões que já foram debatidas por outros autores em épocas recentes? Será a problemática apenas assunto de arqueologia acadêmica, sendo mera repetição de problemas solucionados? Não podemos esquecer que a década de 1960 representou para a América Latina, em especial para o Brasil, uma base propícia para o desenvolvimento de uma teoria que buscava se libertar, ao tentar ser original. Esses movimentos, no entanto, sofreram um refluxo muito grande, em quase toda a América Latina, em virtude dos golpes de estado conservadores que eclodiram neste continente, instalando-se ditaduras militares que tentaram sepultar para sempre questões que exigiam a construção de uma nova sociedade. Assistimos, hoje, ao retorno da valorização do “popular”(educação popular, cultura popular, teatro popular, psicoterapia popular, entre outros), que, em última análise, liga-se às necessidades das classes populares para sobreviverem dignamente.

O ato de afirmar o povo como sujeito histórico não se caracteriza como ingenuidade romântico-populista, nem os defensores desta posição podem ser criticados de teórico-populistas. Nesse sentido, não é extremismo sectário afirmar que somente as classes populares podem, pelo processo de libertação, dizer o que é real ou falso, segundo seus critérios. Esta afirmação carece de maiores esclarecimentos, pois envolve vários problemas de ordem epistemológica. Por exemplo: como se dá o processo de libertação? Como os critérios são obtidos? Qual o objetivo da libertação? Em

suma, que privilégios possuem as classes populares para dizer que um interesse é falso ou verdadeiro, julgado segundo suas necessidades?

A superação da alienação é base real para que o homem se realize enquanto liberdade. Como o conceito de homem não é abstrato, mas concreto, ele aplica-se diretamente às classes sociais, de modo especial àquelas que têm o seu ser negado, subsumido pelo capital dependente. A Filosofia nos países dominados, portanto, é chamada a outro compromisso, exigindo de si um novo estatuto epistemológico, uma nova atitude política, um novo conceito de homem.

Ao explicitar a práxis de libertação das classes oprimidas, a filosofia deve ser clara, seu conteúdo deve ser rigoroso e preciso. Perguntando sobre a relação entre o discurso filosófico e a linguagem popular, qual seja, que a Filosofia da Libertação continua presa a uma linguagem inacessível ao próprio povo - o que acarretaria a continuidade da dominação, sob nova roupagem - E. Dussel afirma categoricamente:

A Filosofia da Libertação pretende ser filosofia; filosofia técnica, precisa, científica (nisto se inclui igualmente a dialética e a sabedoria). Por isso não pode evadir-se de uma linguagem, que, como tal, não pode ser precisamente interpretada pelo não iniciado no pensamento filosófico escrito⁹.

Esta passagem situa a questão da linguagem filosófica, que corre um duplo perigo: se quiser ser filosofia, deverá ser rigorosa, mas se estiver a serviço das classes oprimidas, tem de fazer uso de um discurso que lhe seja acessível. Assim, a Filosofia da Libertação não pode cair em simplismo, perdendo o seu rigor ao ser popularesca, em lugar de popular. De fato, a Filosofia da Libertação, ao se dispor a ser um instrumento que as classes populares podem utilizar em seu processo de libertação, corre um duplo perigo: de um lado, não ser compreendida pelas classes que se propõe apoiar, ao continuar com

uma linguagem inacessível, cifrada em seus conceitos precisos (podendo ser entendida apenas pelos “iniciados”); de outro, se usar a linguagem simples, pode resvalar em conceitos cujo rigor e clareza não se dêem suficientemente, deixando, portanto, de ser propriamente um discurso filosófico, dando margens às críticas de que o discurso proposto se aproximaria mais da ideologia, da sociologia ou mesmo do populismo do que propriamente da filosofia em seu sentido de busca racional da verdade. Este perigo deve ser enfrentado corajosamente, tendo-se, porém, a percepção de que deve ser um discurso entendido tanto pelas classes populares, quanto pelos meios acadêmicos, passando, desta maneira, a ser reconhecido como filosofia.

A participação do filósofo latino-americano no processo de libertação consiste em apoiar o homem oprimido, ao desenvolver com ele a consciência do processo social. É por isso que a esperança revolucionária, cimentada nas potencialidades dialéticas de um povo em movimento por sua libertação, deve ser destacada, à medida que dele também participam os intelectuais orgânicos que, mesmo oriundos das classes dominantes, converteram-se aos interesses dos oprimidos. A categoria utópica da consciência antecipante aqui se manifesta, sendo o anseio pelo *Novun* o elemento vital para o processo de libertação, do qual o filósofo latino-americano participa enquanto sustenta ao homem oprimido no desenvolvimento da sua consciência do processo social. O caráter utópico da Filosofia da Libertação, ao tentar estar junto às classes oprimidas, ao pretender dizer algo que não se resume exclusivamente ao dado, visa a explicitar as *possibilidades concretas e dialéticas* do povo.

A possibilidade da participação do filósofo militante no processo de libertação deve ser compreendida enquanto contribui para a realidade ser apreendida de maneira mais clara, objetiva, crítica. Assim, o filósofo contribui para a formação da consciência crítico-transformadora, ao fornecer elementos informativo-formativos a fim de que o homem oprimido possa melhor compreender a realidade que o cerca.

A Filosofia da Libertação pretende também algo radicalmente novo, enquanto analisa problemas que venham racionalmente a desmascarar a ideologia dominante, encontrando novos problemas, agora apresentados sob ótica do oprimido. Dessa forma, o filósofo deve, na práxis de libertação, dirigir-se ao Outro, numa esperança concreta pela libertação. Assim, a esperança concreta é a animadora do processo revolucionário, permitindo ao homem dar a vida em prol do que considera ser o *Melhor* não para si, mas para o *Outro*.

3. LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA: UTOPIA CONCRETA E SOCIALISMO

A utopia, calcada na esperança concreta, é a animadora da consciência crítico-antecipante, permitindo que sejam realizadas medidas para acabar com a alienação, investindo contra a opressão, quando o homem se dirige para o *Ser-mais*. Como já precisou, com muito acerto, Paulo Freire, esta busca do *Ser-mais* “não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires”⁹. Apresenta-se aqui a perspectiva de que a consciência da opressão pode levar a uma atitude revolucionária, quando o homem, juntamente com o Outro, se engajar na construção de uma nova ordem, de uma nova estrutura social.

Assim, um projeto que tende a realização à medida que incita o homem a agir, buscando eliminar as causas da opressão da realidade. O projeto assume, portanto, perspectivas de ação. Embora o movimento popular esteja, em boa parte, orientado por uma visão reformista do mundo, buscando melhorias imediatas: salariais, de saúde, de moradia, de posse de terra, já se foi o tempo em que se podia afirmar que a classe oprimida na América Latina não passava desse nível de enfrentamento.

Se existe um processo libertador, é importante que existam, também, as condições objetivas para que esse processo não aconteça em vão, mas caminhe para o *Novum*, para o *Melhor*, para

a ainda-não-ser. Contudo, como indica Dussel, a realização da utopia possível se dá à medida que é negada e superada a alienação: “a negação da alienação e a construção de uma sociedade humana de trabalho criam um novo tipo de sociedade”¹⁰. O Reino da Liberdade, projetado para o futuro, só pode ocorrer, já dizia Marx, no comunismo, “forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato”¹¹, no qual há real emancipação e libertação do homem.

Novum o elemento vital para o processo de libertação, do qual o filósofo pode participar, enquanto explicita ao homem oprimido o desenvolvimento da consciência do processo social. Isso não significa o mesmo que sejam esses filósofos, ou qualquer outro intelectual envolvido no processo de libertação, que devem orientar ou dizer quais as necessidades do homem oprimido. Assim como no processo de conscientização não é possível alguém conscientizar o Outro, numa transferência de sua própria consciência, no processo de libertação a categoria utópica da consciência antecipante aqui se manifesta, sendo o anseio pelo ocorre o mesmo: o homem oprimido liberta-se e não é libertado. Ora, isso indica que são oprimidos, pelo fato de buscarem a libertação de uma situação de opressão a que estão submetidos, os sujeitos de libertação.

O caráter utópico da filosofia latino-americana de libertação, ao tentar estar junto às classes oprimidas, ao pretender dizer algo que não se resume exclusivamente ao dado, visa a explicitar as possibilidades concretas e dialéticas do povo. O conceito povo possui uma importância político-revolucionária profunda, importância esta negada pelo esquerdismo dogmático, bem como manipulada pelos populismos do capitalismo nacionalista dependente e periférico. Se o conceito *povo* pode ter um sentido histórico ambíguo, já que, por um lado pode introjetar negativa e alienadamente o sistema, por outro, pode situar-se positivamente como “exterior” ao sistema alienante. É preciso, pois, que o aspecto negativo que o povo possui, o fato de introjetar a ideologia dominante, reproduzi-la e assimilá-la, seja eliminada em vista da concretização de um povo enquanto liberdade: utopia das utopias. Nesse contexto, assim se expressa E. Bloch:

*Um povo livre sobre um fundamento livre, tal é apreendido assim de maneira paradoxal, o símbolo final da realização do realizando, isto é, do conteúdo limite o mais radical no processo objetivamente real em geral*¹².

O fato de ser afirmado o *povo como sujeito histórico* não se caracteriza como ingenuidade romântico-populista, nem os defensores desta posição podem ser criticados de teóricos de teórico-populistas. É pertinente, pois, a pergunta de E. Dussel, na tentativa de refutar qualquer interpretação de seu pensamento, ligando-o como fruto do populismo.

*Se a categoria "povo" não tivesse num sentido preciso, como é possível que a usem tão profundamente todos os líderes do Terceiro Mundo, desde Mao ou Agostinho Neto, até Ho Chi-Minh, o FRELINO ou o comandante Borge? Se povo o usam os populistas, serão todos estes políticos revolucionários populistas, inclusive o próprio Marx?*¹³

A nova sociedade, negando a estrutura social vigente, é compreendida em função da proposta socialista, como forma de superação da dependência a qual estão submetidas as classes populares. Neste sentido, é importante uma atitude estratégica utópica que busque um novo modelo social. A nova sociedade, portanto, só é possível a medida que existam elementos indicadores na própria realidade a ser transformada. É por isso que a superação da alienação só é possível na utopia positiva de uma comunidade sem classes que deve ser construída aqui e agora. Assim sendo, a opção pelo sistema socialista deriva da própria crítica feita aos desequilíbrios e contradições do sistema capitalista dependente, como desemprego, fome, miséria, exploração.

3. CONCLUSÃO

Quando falamos em necessidades de socialismo, como forma de superação da opressão e da dependência, não estamos

indicando que a América Latina deva imitar algum socialismo vigente. Pelo contrário, é certo que os países latino-americanos devam encontrar sua própria forma de libertação, utopia concreta, processo do qual pode haver a efetiva participação dos filósofos comprometidos prática e teoricamente com a construção do *Novum*. A crise em que a derrocada do socialismo real vive hoje merece a atenção dos filósofos latino-americanos que têm como tema básico a libertação. Agora, havendo mais o apoio da tentativa de implementação do socialismo nos países considerados socialistas - com a honrosa exceção de Cuba, a pergunta que mais importa neste momento é saber se ainda se pode falar em marxismo; e mais ainda, se a filosofia latino-americana ainda pode dialogar com tal concepção de mundo. A crise, no entanto, em lugar de ser negativa para o marxismo, aparece como elementos vivificantes. É neste sentido que o marxismo é importante para a América Latina: sua preocupação com o homem alienado, com a sua libertação é algo permanente.

O *humanum* é um fim histórico, princípio de afirmação do homem enquanto homem. No momento em que ele se sente coagido, subsumido em seu ser, busca libertar-se. Nesse sentido, é correta a análise do filósofo nicaraguense, Alejandro S. Caldera, de que “a vocação de liberdade foi uma constante comum em nossa história”¹⁴ Pelo princípio de dominação, a maioria da população do mundo está relegada a um segundo plano, a de *homens-menos*: deve-se recuperar o sentido do conceito *homem*. Entretanto, como Marx já demonstrou, não se pode falar de essência abstrata de homem, mas do homem concreto, conjunto das relações sociais. Agindo contrariamente, o discurso sobre a essência do homem se não a pensarmos no contexto de um ser humano situado em classes sociais? Nesse caso, a análise do ser latino-americano não pode ser feita senão tomando como parâmetro a compreensão de sua história. Esta história não se esgota nos fatos do passado, mas supõe também sua ação sobre o mundo presente, sobre a realidade, bem como sobre suas perspectivas e esperanças, sobre o não-ainda-acontecido, o *Novum*. A categoria do homem deve, portanto, ser estudada a partir

do universal concreto e , por conseqüência, deve ser também aplicado indistintamente a todos os homens. Esta atitude utópica exige do filósofo, inspirado no otimismo militante, a explicação de condições objetivas para que o processo de humanização aconteça com a libertação do povo.

NOTAS

- (1) DUSSEL, E., *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo/ Piracicaba, Loyola, UNIMEP, s.d., p.11.
- (2) *Idem.*, p. 176.
- (3) BLOCH, E. *Le Principe Espérance*; tome II, Paris, Gallimard, 1982, p. 216.
- (4) *Idem. Le Principe espérance*; tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 254.
- (5) DUSSEL, E. *Op. cit.*, p. 48.
- (6) *Idem*, p. 176-7.
- (7) *Idem. La producción teórica de Marx: un comentario aos Grundrisse*. México, Siglo XXI, 1985, p. 357.
- (8) BLOCH, E. *Le Principe Espérance*, tome I, p. 330.
- (9) DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx*, p. 413.
- (10) PINTO, A. P. *Por que os ricos não fazem greve?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1962, p. 20.
- (11) BLOCH, E. *Le Principe Espérance*, I.
- (12) DUSSEL, E. *La Producción teorica de Marx*, p. 365, n. 41.
- (13) *Idem*. Prefácio a ZIMMERMANN, R. *América Latina: o não-ser*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 14.
- (14) BLOCH, E. *El Principio Esperanza*, vol. III, Madrid, Aguilar, 1979, p. 481.
- (10) DUSSEL, E. "Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofia de la liberación". in *Revista Reflexão*. Campinas, PUCCAMP, no. 26, 1983, p. 17.
- (11) FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, p. 86.
- (12) DUSSEL, E. *La producción teorica de Marx*, p. 360.
- (13) MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, in FROMM, E. *Conceito Marxista de homem*; 8a. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, p. 127.
- (14) BLOCH, E. *Le Principe Espérance*, I, p. 300.
- (15) DUSSEL, E. "Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofia de la liberación". in *Revista Reflexão*. Campinas, PUCCAMP, nº 26, 1983, p. 17.
- (16) FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, p. 86.
- (17) DUSSEL, E. *La producción teorica de Marx*, p. 360.
- (18) MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, in FROMM, E. *Conceito Marxista de homem*; 8ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, p. 127.
- (19) BLOCH, E. *Le Principe Espérance*, I, p. 300.
- (20) DUSSEL, E. *La producción teorica de Marx*, p. 404
- (21) CALDERA, A.S. "Prolegomenos a una teoría del ser latinoamericano"; *original datilografado*, p. 22. O autor menciona os exemplos de Bolívar, Hidalgo y Costilla, Morelos, Sandino, "a revolução cubana em 1959 e a revolução sandinista na Nicarágua em 1979" como herdeiros da mesma tradição de luta.

EL MORIR COMO ACONTECER HUMANO

Sara López ESCALONA

Universidad Católica de Chile

ABSTRACT

DEATH AS A HUMAN ACT

The present essay is a philosophic-existential study about death. This study presents the author's thoughts on the subject: doubts, fears and achievements connected to this inevitable human act.

Death is approached from two specific perspectives, which somehow have affected the treatment of the subject. The first perspective considers time-and-space, that of Latin America, particularly Chile in 1989; the second one is a feminine viewpoint.

The essay approaches the subject from a reader-text dialogical standpoint. Its main aim is to confront each reader with his/her specific feelings about death.

RESUMEN

EL MORIR COMO ACONTECER HUMANO

El presente ensayo es una reflexión filosófica-existencial sobre el tema de la muerte. El discurrir sobre ella entrega el pensamiento de la autora, quien pretende plantear y compartir: dudas, temores y logros frente a una realidad que aparece como ineludible para el hombre.

El tema está pensado desde perspectivas específicas, que sin duda, de alguna manera han condicionado su desarrollo: una perspectiva es la espacio-temporal, América Latina, Chile concretamente en el año 1989; la otra se refiere a la visión femenina sobre el morir.

Con el texto se intenta favorecer un diálogo con el lector, pero por sobre todo enfrentar a cada persona con su peculiar forma de vivir y sentir la muerte.

El tema de la muerte adquiere connotaciones muy específicas desde una perspectiva antropológica. El término -y el morir lo es- se tiñe de modalidades trágicas sólo en su referencia al hombre. No es la finitud en sí, sino ella referida al ser personal, la que produce intranquilidad. No se da la indiferencia ante la muerte, no se le acepta resignadamente. Algo hace que su aparecer estremezca hasta lo más íntimo de la existencia.

No vive seriamente quien no se plantea reflexivamente el tema; pues éste tiene una incidencia cierta y radical en la vida humana. La muerte es para el hombre una situación límite.

“...hay situaciones por su esencia permanentes, aún cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor; no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites”.

(Jaspers, K., 1965: 10)

Una suerte de inanición se apodera del hombre frente a esta realidad, pues se tiene conciencia de que en relación a ella nada puede ser cambiado: ni el tiempo, ni las circunstancias, ni su acercamiento paulatino, certero, irremediable.

“donde quiera que esteis os alcanzará la muerte”

(Corán, 4.80:4)

La aproximación puramente filosófica frente al tema no es muy clarificadora y en absoluto consoladora, pero sí necesaria.

“La filosofía no puede ni debe dar fe; su tarea es comprenderse a sí misma, saber qué ofrece; de ninguna manera debe ocultar, ni, sobre todo escamotear una cosa como si fuese una nadería”.

(Kierkegaard, 1968: 12)

La muerte reclama un sentido y justificación, reclama por sobre todo una realidad futura que nos permita aceptarla; una metavida que plenifique el existir; y esta línea de búsqueda-encuentro, se descubre y entrega en un ámbito diferente del filosófico. En este sentido la muerte aparece como una realidad remitente; ella engendra rebeldías, nostalgias, y exigencias, altamente fecundas desde una perspectiva humana.

Siendo la muerte una realidad inexorable es necesario asumirla con actitud personal, ponerle -como a la vida- sello propio. Marcar desde nuestro ser personal su llegada, otorgarle dimensión y sentido. Frente a ella, tenemos sólo esa posibilidad: darle significación a nuestra muerte, adjudicarle desde nuestra precaria existencia una razón de ser. Esto requiere averiguar previamente el tema, plantearlo existencialmente y urgar por respuestas.

Tanto la vida como la muerte necesitan de una actitud personal en la que se adapte una postura que selle originalmente a quien la asume, esto significa que, tanto el presente como el futuro adquieren una modalidad específica, un ritmo propio, una orientación definida cuando reconocemos y vivimos determinadas opciones valóricas.

Una reflexión sobre la muerte nos lleva al planteamiento de su consistencia. La existencia de ella no tiene cuestionamiento. Su realidad se patentiza con una frecuencia más usual de la que deseáramos.

“Ya sabes que esta es la Suerte común: todo cuando vive debe morir, cruzando por la vida hacia la eternidad”.

(Shakespeare; 1951: 20).

No morimos de una vez y para siempre, cada instante vivido nos hace morir. Tiempo y muerte se encuentran internamente

unidos, aquel opera como realidad dinámica que acerca el morir. Algo en nosotros muere en cada momento. Morimos día a día en nuestro proceso paulatino y progresivo de limitaciones. La realidad deja de ser aprehendida con la misma fuerza y vivencia que antes. El mundo se nos aleja: dejamos de ver, de oír, de sentir; de alguna manera, la realidad se nos escapa y nos resulta imposible retenerla con exactitud y entusiasmo como en otras etapas de la vida.

Morir, es sin duda, dejar de ser lo que en la actualidad somos.

“Morir significa terminar un camino y liquidar el estado pasajero de nuestra existencia”.

(Pieper, J. 1977:16)

Con la muerte se rompen los vínculos que a la realidad nos atan.

Se da una creencia, bastante generalizada en la historia de la cultura occidental, que considera a la muerte como una etapa mejor y más perfecta de la vida; por la muerte se lograría el acceso a una forma superior de ser. El creer que después de esta vida se establecería una manera de existir mejor, no es sola mente religiosa, sino que también se da en el plano filosófico, prueba de ellos se encuentra claramente expresada por Platón en el Fedón

“...hay una gran esperanza de que, una vez llegado donde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquello por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza...”

(Platón, 67: 17)

La muerte afecta por igual a todos los seres vivos. Es en términos científicos, una certeza verificable, sin embargo, esta persistente y rítmica presencia no deja de afectarnos y sorprendernos. Parece como si no pudiéramos aceptar del todo que esté ahí, tenaz e imparable en una espera no evitable.

Tenemos una natural resistencia a morir.

“...visto desde el hombre, en la muerte sucede algo así como un corte absurdo, algo que va contra todas las tendencias del ser humano y en especial contra las de su conciencia: y en este sentido, algo que no sólo no es natural, que no es claramente antinatural”.

(Pieper, J. 1977:)

La lógica nos debería llevar -sin creencias justificadoras- a desear la muerte; puesto que con frecuencia reconocemos la infelicidad en esta vida. “Los hombres mueren y no son felices” afirma Camus en “Calígula”.

Sin embargo, no deseamos con frecuencia y realmente morir, porque con la muerte se van nuestras únicas certeza y adquisiciones, con ella termina nuestro mundo, nuestras posibilidades. Termina todo, y terminamos del todo -como yo personal- para todo.

Es curioso que no se den con mucha frecuencia, momentos de la vida en que “naturalmente” se desee más la muerte.

Los ancianos, contra lo que pudiera esperarse, añoran la vida pasada y desean vivir.

“Y son amantes de la vida, y más hacia su último día, porque el deseo tiene por objeto lo que no está o no se tiene, y aquello de que se carece se apetece más”

(Aristóteles, 1964: 1)

No es la muerte en sí la que se les presenta como atrayente, sino que la medrada existencia, que por condiciones fisiológicas les toca sobrellevar, hace que su nostalgia de la vida, de una vida plena, los mueva a querer dejar esa peculiar forma de vida que no los convence.

La muerte aparece como negación de la vida. Vida y muerte aparentemente no se concilian, sin embargo, la muerte - paradójicamente-se vincula fuertemente a la vida, ésta condiciona y es condicionada por la muerte; si ella, es considerada como término se plantea el problema de cómo vivir, cómo aprovechar la vida o qué hacer con ella, puesto que se ofrece como realidad única. Una

creencia en este sentido puede afincar toda esperanza en esta vida, llegando a un vitalismo que exija del instante, una posibilidad total, plena, y única de entrega.

“El temor de morirnos, de morirnos de todo, nos hace apegarnos a la vida y la esperanza de vivir otra vida nos hace aborrecer ésta”

(Unamuno, 1964: 22)

La muerte aparece como una realidad ambigua, ya que muchas veces se ve la vida como muerte y esta como plenitud de la vida.

“Quien sabe si la vida no será una muerte y lo que llamamos muerte la vida de ultratumba”.

(Eurípides, 150 :8)

La muerte o mejor la forma de muerte parece guardar estrecha relación a como se ha vivido. La expresión popular “murió como merecía”, parece señalar que en el morir, culmina el estilo con que se ha afrontado la existencia, y que esta culminación es consecuente. “Ese hombre había vivido para sí: como castigo severo y merecido, nadie había ido a cerrarle los ojos en su lecho de muerte”. (Sartre, J. 1969:19).

Desde un enfoque racional, la muerte tiene una explicación clara, se produce por la separación de dos realidades esencialmente unidas en el ser personal: cuerpo-espíritu.

“Y no se da el nombre de muerte, a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo”.

(Platón, 1977: 17)

Esto que podría ser tomado como una definición, resulta tan preciso como insuficiente. Se puede aceptar que la materialidad por constitución ontológica esté llamada al término y descomposición, se puede entender la permanencia del espíritu por razón también de su constitución, pero cómo admitir la peculiar consistencia del hombre y conciliarla con el término? cómo permanecer?. La separación de estas realidades marcan un término a la existencia, y algo en nosotros reclama el existir o se resiste a dejar de ser. Qué realidad incide con más fuerza en el morir? La materia con su cansancio y desgaste en

el tiempo?. La potencia del espíritu que la informa? Qué pasa con esta realidad poderosa por la que nos definimos como humanos?.

La sola persistencia del espíritu, realidad que tiene en la historia de la cultura primacía y prioridad, no justifica ni consuela el hecho de morir.

Desde un enfoque de la filosofía clásica, la muerte es una disociación, una separación de dos realidades esencialmente referidas y unidas. Su separación, portanto, supone violencia ya que naturalmente están llamadas a constituir en unión, a un ser. “la muerte constituye un fin para el hombre entero” (Rahner Karl. 1961: 18).

Con la muerte este ser termina. La expresión término no puede ser rechazada, pues indiscutiblemente al morir, una forma de vida, una modalidad de existencia termina y con ello el ser personal deja de ser lo que era. Este hecho es, desde la filosofía, irrefutable. Otras áreas del saber pueden relativizar la expresión y aún justificarla en función de otra salida.

Esta dicotomía entre cuerpo y espíritu parece proyectarse en una vivencia confusa y dolorosa, frente a la realidad de la muerte.

Cuestionar la función o papel del cuerpo al morir equivale a plantearse cómo opera en la muerte. En la vida ha sido rostro expresivo y decidor del yo; nos ha permitido la patencia de la acción, se ha mostrado con el dinamismo propio de la vida; ha ofrecido resistencia a la realidad. La muerte parece iniciarse con una retirada progresiva del cuerpo. Morimos cuando por alguna razón, o sin razón, nos desvinculamos del mundo y de los otros. La fuerza vinculativa al otro, o del otro a nosotros, parece tener un misterioso papel en el morir. El amor de alguna manera alimenta la existencia y la retiene. La muerte es la entrega impotente y resignada del cuerpo; en ella se establece una lucha desigual entre una materia desagastada, impotente en su destrucción y el deseo de vivir, condicionado por esa misma materia. La muerte se instala cuando se abandona la lucha, por eso el proceso previo a ella se denomina agonía; ésta no sólo es lucha sino también aflicción. La agonía dice referencia a término y al sufrimiento

por él. Es curioso que su sinónimo sea angustia: aflicción extrema.

“Es una cosa que me extraña como puede haber personas a quienes no conmueva y agite y desazone la idea del aniquilamiento, que crean fríamente en él y vivan, o que vivan sin pensar que han de morir”

(Unamuno, 1970: 22)

Al momento de morir el cuerpo pierde su fuerza, hace una entrega de sí, no puede luchar con eficacia porque la energía lo abandona, desiste pasivamente de la vida. En la muerte se presenta una lucha desleal que tiene a su favor el tiempo: un tiempo oportuno y preciso, un tiempo implacable que favorece, procura y hace posible su llegada. La flaqueza y desaliento del hombre nada pueden en ese momento. La muerte se adueña de la vida, ayudada por un cuerpo que no puede resistir, y finalmente se entrega.

En la muerte parecen culminar todas nuestras incapacidades y límites.

“En la muerte, como un océano, vienen a confluír nuestras disminuciones bruscas o graduales. La muerte es el resumen y la consumación de todas nuestras disminuciones...”

(Chardin, T. 1965: 5)

Toda nuestra impotencia y miseria adquieren en ella su más clara y específica patencia: somos radicalmente término; caminamos a la destrucción de nuestra actual forma de ser.

Al morir se produce una desproporción entre las energías irradiadas por el cuerpo, y el espíritu; éste deviene en un dinamismo que en un momento dado, el cuerpo no puede seguir. El quedarse atrás es ya morir. Aquí es posible toda una reflexión de orden ascético en torno a la necesidad de procurar, en el diario vivir, el ritmo del espíritu, reflexión que llevará a la desesperanza, por cuanto su ritmo difiere radicalmente del que es capaz de mantener el cuerpo.

La muerte aparece como un tema de radical importancia para la existencia humana y por ello es necesario plantearse para saber con qué expectativas, dudas, inquietudes o esperanzas nos enfrentamos a él. Asumir la muerte como realidad supone tener postura ante ella; establecer o aclarar creencias, aceptar los límites y posibilidades que nos ofrece y por sobre todo, intentar vivir en conformidad a lo que sentimos verdad en relación a ella. La vida se transforma así en una etapa consciente de preparación para la muerte, y en este sentido fue entendida por Platón y otros pensadores. De esta manera, se vinculan muerte y educación. Una misión intransferible de ésta es: enseñar a vivir y preparar para morir, asumiendo el morir diario de un deterioro normal y rechazando las formas de muerte que restan humanidad. Si la educación es vida, crecimiento cualificado en una línea de perfección se puede afirmar, analógicamente, que al decrecer, al menguar en forma perfecta o al impedir, o no procurar la perfección de otros, comenzamos a ser acosados por la muerte y a pactar con ella. Podemos dejarnos morir o permitir que otros mueran si la existencia no deviene perfectamente, si no es impulsada a un ser más y mejor. La lucha contra la muerte se transforma en este ámbito, en bregar en favor de la vida de nuestra vida en primer lugar; "la vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia" (Nietzsche, 1981: 30).

Somos demasiado pudorosos y mezquinos con las exigencias vitales. Necesitamos mayor preocupación por la vida para que, teniéndola plena y sabiéndola gozar, podamos entusiasmar a otros con ella y convencer que, la tarea de hacernos la vida es difícil, pero posible; y que este hacer significa crear un clima, unas circunstancias que nos permitan vivir con calidad.

Es diferente morir, porque nos viene la muerte, que dejarnos morir, y morir es no procurar vivir más plenamente y ayudar a que otros alcancen una posibilidad similar.

La muerte tiene un papel positivo en relación a la vida; nos urge a valorar el presente, a vivir con generosidad y a otorgar

dimensión adecuada a los hechos. “La embriaguez de la muerte llega con la verdad: esto es aquello de lo que te alejabas”.

(Corán, 50,18: 4).

Las realidades cotidianas se tornan sorpresivamente ricas desde una perspectiva de término. La muerte otorga una especial sabiduría; mediante la cual se logra relativizar ciertas realidades, y a la vez absolutizar otras, reconociéndoles una consistencia de la que antes no nos habíamos percatado. Cuando se ha tenido la experiencia de una posibilidad cercana y real de muerte, toda la existencia adquiere valoraciones insospechadas. Lo cotidiano y rutinario se hace inédito; aprendemos a descubrir la belleza, y a reconocer su sentido y valor.

El término o su posibilidad, condiciona fuertemente el actuar. No se ama igualmente imaginando un tiempo dilatado que teniendo la concreción de un momento, o la sospecha dolorosa de perder a alguien del todo y para siempre. “...la consideración de la muerte del ser amado prevalece infinitamente sobre la de la muerte propia”. (Marcel, G. 1971: 13).

La muerte plantea también el sentido de la existencia y la necesidad de justificarla con hechos significativos. Temas de profunda raigambre existencial interpelan fuertemente en relación al morir: la inmortalidad, supervivencia, opciones valóricas, existencia y forma de otra vida, realidades que justifican el vivir o el morir, etc.

“Mejor es ir a casa en luto que ir a casa en fiesta, porque aquél es el fin de todo hombre, y el que vive reflexiona”.

(Eclasiastés 7,2: 6)

La muerte es una realidad luminosa¹ que lleva a la reflexión. Frente a ella aparecen los por qué y para qué esenciales, nos posibilita la interrogación, pero el cuestionar la vida es una manera de ganar la angustia. Los por qué verdaderamente esenciales no encuentran respuesta adecuada. Están ahí. Acosan y nos instalan en la desolación e inquietud.

“Puesto que el vivir, a veces, es un ejercicio de valentía”
(SENECA 1943: 21)

En la experiencia de la muerte el hombre se percata de la contingencia y se hace lúcido; rompe con la fascinación de lo diario, quiebra el entusiasmo por determinadas cosas, puede entusiasmarse con todo: redescubre el mundo, mira de otra forma porque ha sido iluminado con luz distinta, desde una zona hasta ahora desconocida.

La muerte establece una peculiar fraternidad entre los hombres “Allí son iguales grandes y pequeños” (job 3,19:11) nos nivela en la angustia, en el dolor, en el término. Existo -paradójicamente - vinculativamente al otro en la no existencia.

El encuentro personal tendría diferente densidad, si el planteamiento fuera considerando la responsabilidad que asumo frente al otro, por este pequeño tiempo que se nos concede. Esto lleva también a revisar no sólo la cantidad de tiempo vivido, sino su calidad y nuestro arte en su manejo.

Otro aspecto por considerar es la cuestión de las actitudes ante la muerte. Frente a ella puede darse cierta frivolidad en que la realidad de morir se tome con una suerte de **indiferencia**: con ingenuidad, como un hecho más de la vida. Puede darse también una resignación natural por la que se admite la muerte como algo normal, propio de un ser finito. Una actitud diferente es la **rebeldía** ante lo ignoto y misterioso del morir; la existencia humana se vivencia como insuficiente para tantos afanes y proyectos del hombre, esta rebeldía conduce en ocasiones a un goce indiscriminado de la forma de vida que hoy tenemos. **Con temor** por desconocimiento de lo que supone morir; por entender la muerte como una desvinculación que lleva a la nada; doloroso el dejar y doloroso el llegar; se presiente aquí un término definitivo que el hombre no acepta. Puede darse otro tipo de resignación, que se apoya en creencias religiosas las que confieren una justificación ulterior al morir, resignación que no tiene certezas, pero que libra de la desesperación. Una actitud diferente -y poco frecuente- es la que se muestra como entusiasmo por morir, en ella,

la muerte aparece como posibilidad que abre el paso a una forma más perfecta y plena de ser. Una constante acompaña a todas estas posibles actitudes: ignoro como enfrentaré yo el momento de la muerte.

“Nada más incierto e imprevisible que la reacción de cada hombre ante esa transformación de su subsuelo corporal. Ello vale tanto para el lento proceso del envejecimiento como para la enfermedad que presagia el morir, o abruma el espíritu en la interminable prolongación del sufrimiento. Frente a la disolución del cuerpo o su indómita rebeldía, puede acometernos la angustia, la desesperación, el embotamiento o la tristeza inconsolable. Pero también puede sobrevenirnos una extraña e inesperada lucidez” (Gandolfo R: 1983: 9).

Este conjunto de actitudes pueden sintetizarse básicamente en tres posturas:

- la que ve la muerte como un mal.
- la que cree ver en ella un bien.
- la indiferencia frente a su existencia.

Esta indiferencia puede ser una forma de evadir su realidad trágica.

La ambigüedad de la muerte se vive también en las actitudes que su realidad suscita: estas actitudes pueden ser radicalmente contradictorias: apego a la vida, fruición de sus posibilidades, entrega generosa y cordial a un mundo que se aparece como “la realidad” o bien: hastío de la existencia, frustración ante sus ofertas, negación de logros que se juzgan insatisfactorios. Tanto el amor desenfrenado a la vida como el odio a ella tienen que ver con nuestra concepción de la muerte.

La visión y actitud frente a la muerte varía según sea la edad y situación de quien la piensa.

“Oh muerte que amargo es tu recuerdo para el hombre que vive en paz entre sus bienes, para el varón desocupado a quien en todo le va bien, y todavía con fuerzas para servirse el alimento.

Oh muerte buena es tu sentencia para el hombre necesitado y carente de fuerzas, para el viejo acabado, ahito de cuidados que se rebela y ha perdido la paciencia”

(Eclesiastico 41, 1-2: 7)

Con frecuencia el anciano la percibe como liberación o culminación natural de una vida ya hecha. La juventud no la piensa como cercana a ella, en cambio el hombre maduro se encuentra en una situación más vulnerable, por cuanto necesita una vida dilatada en la que se cumplan sus aspiraciones, y la muerte aparece como amenaza real, como dilución de la vida.

La razón no entrega clarificación suficiente frente al hecho de morir. Si supiéramos en verdad, es decir calibrando en su debida medida qué dejamos, si vislumbráramos la existencia de otra realidad, su calidad y consistencia, nuestra postura sería diferente, pero ni siquiera tenemos suficiente ponderación de lo que ahora poseemos, desconocemos su exacta realidad y valor. Misteriosamente este valor cambia referido a una posible vida más allá de la muerte. Si tenemos la posibilidad de un mundo mejor estas realidades se relativizan. No es lo mismo tener a esta vida como la única verdad, que saberla realidad mediativa; algo que posibilita el paso a una mejor existencia.

La razón lo que más puede hacer es explicar conceptual y parcialmente la muerte, incluso argumentar su naturalidad y conveniencia - “Para el viviente, el hecho de morir se ha convertido en la condición regular, indispensable, del reemplazo de los individuos, unos por otros, siguiendo el mismo phylum: la muerte; engranaje esencial del mecanismo y de la ascensión de la vida “(Chardin T. 1963:5)-pero nunca hará aceptar o desear la muerte, ni consolará el dolor frente a ella. Se establece así una bifurcación entre el pensar objetivo acerca de la muerte, y la vivencia subjetiva -en que la razón está implícita- de lo que para mi significa, el morir. Con frecuencia frente a ello se especula y se siente en forma dicotómica. Si la filosofía es un hacer propio del hombre deberá intentar un enfoque integral de esta realidad. La mera especulación racional en torno a un acontecer humano es insuficiente; no conduce a nada ni convence a nadie, no

convence vitalmente. La filosofía por honestidad y responsabilidad con el hombre debe tener, o intentar, una visión más comprensiva del acontecer humano.

Es la muerte en sí, como realidad eminentemente trágica, la que invoca nuestra mayor angustia; las situaciones que la enmarcan solamente matizan siempre con dolor, su primigenia realidad. Nunca aparece justificada ni oportuna, pero cuando toca al ser amado, se muestra en su mayor crueldad y es que en esas circunstancias, más que en otras, patentiza la irremediable separación que establece. No es fácil sentirla cordial, cuando nos ha quitado lo que amábamos y nos quedamos sólo con la defensa del olvido.

“No des tu corazón a la tristeza, evítala acordándote del fin.
No lo olvides: no hay retorno a él no le aprovechará, y te
harás daño a tí mismo”

(Eclesiástico 38,20-21: 7)

Este complejo sentimiento que acompaña a su presencia, se debe a que la muerte no sólo afecta al presente sino que plantea la incógnita del futuro.

“Quién querría llevar tan duras cargas, gemir y sudar bajo el peso de una vida afanosa, si no fuera por el temor de un algo después de la muerte (esa ignorada región cuyos confines no vuelve a traspasar viajero alguno) temor que confunde nuestra voluntad y nos impulsa a soportar aquellos males que nos afligen antes que lanzarnos a otros que desconocemos?”

(Shakespeare 1951: 20).

Frente a él se esperan o suponen consolaciones, que harían más llevaderos los padecimientos de la vida, o se temen castigos por misiones no logradas, o insuficientemente realizadas.

Plantearse las alternativas que puede ofrecer la muerte: el término total o la perspectiva de otra realidad, supone necesariamente asumir el presente con modalidades muy específicas.

No parece terminar todo con la muerte, sino que más bien, algo se anuncia con su llegada. Está vivencia acusa una realidad inquietante para el hombre, pues frente a ella presiente o siente, pero no sabe; y el hombre busca un saber racional, seguro, que le permita despejar misterios. La vida humana no es otra cosa, sino la búsqueda afanosa de realidades y verdades que nos expliquen el aparecer y ser de las cosas.

Frente a situaciones radicales como el morir vale la pena cuestionar qué fronteras aspiramos pasar, qué logros nos aquietan, qué medios utilizamos para acercarnos y conocer lo que nos interesa. Por tradición cultural nuestro ángulo válido de enfoque es la razón, y por ello siempre queremos "entender" -a la manera racional- las cosas; esto implica la necesidad imperiosa de clarificaciones, que suelen explicitarse en definiciones, las que acotan aquello por lo que preguntamos. Pero tenemos la constatación reiterada y evidente de los límites y errores de la razón; esto podría abrirnos a la sospecha de que tal vez otro medio de aproximación -señalado por destacados pensadores con nominaciones diversas, pero que apuntan a una realidad común - podría favorecer un acercamiento diferente y más fructífero. Con frecuencia el sentimiento entrega visiones irrefutables y tal vez no asequibles al conocimiento racional, pero nos empeñamos con lamentable frecuencia en "saber" acerca de realidades que serían más fácilmente abordables, mejor comprendidas desde un enfoque diferente al racional. La muerte es una de ellas, y los sentimientos y actitudes que en el hombre despierta, demuestran una vez más la incapacidad de éste frente al misterio.

Se da una cultura de la muerte; un pensar, hacer y decir, en relación a ella. Un ritual embargado por el dolor la acompaña. La aparición de la muerte estremece los cimientos mismos de la existencia, algo radical es cuestionado por ella: el sentido de la vida, de las posesiones y adhesiones, la fragilidad de lo dado, pero el tiempo juega aquí un papel demoledor; ayuda a olvidar. Después de un inmenso dolor comenzamos nuevamente a justificar la existencia; a buscar motivos para vivir.

En la muerte, más que en ningún otro acontecimiento, el hombre se experimenta como misterio.

Un estado confuso se vive frente a ella. Se intuye la presencia de lo sagrado, sin que el temor y aún horror por el hecho, pueda conciliarse con una atracción a la vez fascinante y repulsiva frente al misterio.

Aún en las culturas más primitivas la muerte inspiraba sentimientos de horror y temor, explicables tanto por las manifestaciones de su aparecer: -aniquilamiento progresivo,- cuanto por el misterio que en relación a su futuro se planteaba.

La necesidad y justificación de la muerte es también un problema cultural; necesitamos de ella como energía, la necesitamos para vivir. Sería impensable o imposible un mundo en que nadie muriera. Ella establece un orden, otorga espacio y posibilidad a la vida.

Es conveniente preguntarse sobre el sentido del rito fúnebre; por el significado gestual que acompaña al morir: llanto, postura, que parece señalar una vuelta al vientre materno; por la sepultación se vuelve a la tierra para procurar el inicio de otro ciclo vital; la muerte nutriendo la vida. El rito tiene una referencia al símbolo, expresa algo, es lenguaje y creencia.

Los muertos habitan un mundo que nos es ajeno y que permanece inaccesible a nuestros deseos. La idea de un lugar distinto para el que muere, persiste en diversas formas culturales, así como la creencia de una vida diferente después de la muerte, en este sentido debe interpretarse la postura fetal en que se encuentran algunos cadáveres, ella significaría la posibilidad de renacer a una vida diferente. El rito de cremación tiene una significación análoga: el viaje del alma hacia una región sagrada.

En la historia de la cultura, se dan ciertas creencias adquiridas y compartidas en relación al hecho de la muerte. Como constantes más significativas se pueden señalar:

- Aparece como universo simbólico de relevante jerarquía en el contexto humano. La muerte no es considerada un

hecho trivial; por el contrario, la existencia individual y comunitaria son conmovidas por su aparecer.

- Se le considera como prospectiva; algo se inicia con ella. Se muestra así como algo que posibilita el acceso a una realidad diferente. En este sentido puede decirse, que es vista como realidad iniciativa más que terminal.
- Existe la opinión generalizada que entrega la oportunidad de acceder a una realidad mejor y más perfecta que la actual. Puede discutirse el peso social de esta creencia, y la racionalización que supone creer en un mejor mundo para consolar o hacer llevadera lo trágico de su existencia.
- El rito fúnebre acusa una solemnidad que dice relación con la relevancia del hecho que acompaña, a él generalmente se une el pesar: color, ritmo, gestos y actitudes.
- Es frecuente establecer una relación entre la vida y el futuro después de la muerte. El hecho se patentiza en las culturas primitivas con las vituallas y enseres que acompañan el rito fúnebre. En un contexto religioso la vinculación se establece en el concepto de mérito. La constante es que la realidad futura requiere aquí de una preparación.

El suicidio² es un tema que se vincula aún más trágicamente al morir; por él se decide un acercamiento voluntario a la muerte; se la desea viéndola como realidad querida, pero la fuerza que lleva al suicidio no es prioritariamente deseo de la muerte sino hastío de la vida; "... Yo veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida" (Íanus, A. 1959-149)

La muerte aparece como refugio de un vivir desolado. Enjuiciar al suicidio no es fácil. En ocasiones, con frivolidad e ingenuidad, se ve como un acto cobarde y falta de razonamiento, pero el decir radical y vitalmente; no a la vida, la emisión de ese juicio, requiere y supone un razonamiento en el que el juicio aparece como conclusión. No es unánime la opinión de los grandes pensadores sobre el suicidio; mayoritariamente lo rechazan por razones de índole

religiosa o meramente humanas: consideran importante la lucha y resistencia frente a una situación adversa. El pudor también acompaña al acto de morir; existen formas impúdicas de terminar con la existencia, cuando comprometo la seguridad, tranquilidad, o equilibrio psicológico o físico del otro. La referencia esencial al otro, mi interdependencia con él, tiñe con una especial negatividad al suicidio. No es frecuente impugnarlo desde esta dimensión comunitaria. Cuando decido morir, esta decisión afecta la existencia y destino de los otros.

Diferentes razones, o mejor aún falta de razones son las que hacen intolerable la vida, y pueden llevar a la idea del suicidio: "Morir voluntariamente supone que se ha reconocido incluso instintivamente, el carácter ridículo de esta costumbre, la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento" (Camus A. 1969: 2).

El carecer de sentido que haga llevadera y justifique la existencia; el percatarse de la insuficiencia de algunos sentidos, puede conducir a un juicio que establezca la inutilidad de esta vida: "Perder la vida es poca cosa y no me faltará el valor cuando sea necesario: Pero ver disiparse el sentido de esta vida desaparecer nuestra razón de existir, eso es insoportable. No puede vivir-se sin razón" (Camus A. 1959: 2).

Es el sentido que uno asigna a la vida lo que la hace justificable. La afirmación de Quereas, en la obra "Calígula" de Camus, tiene plena validez. El hombre requiere de una meta hacia la cual dirigir sus afanes; si esta finalidad se pierde, todo el acontecer humano carece de significación. Cuando se carece de motivos para vivir el hombre se hace extraño al mundo. Todo se torna indiferente o igualmente valedero.

Nietzsche justifica el suicidio por considerar que da la posibilidad de una postura decorosa en la existencia: el morir a tiempo. El suicidio otorgaría el privilegio de razonar y elegir el último momento.

Se debería, por amor a la vida, querer la muerte de otra manera, libre consciente, sin azar, sin sorpresa" (Nietzscle, 1980: 14).

No debemos acostumbrarnos a que otros mueran por decisión arbitraria o por odio. Conocer esta realidad y tomar postura ante ella, es una exigencia de honestidad personal y de fidelidad histórica. La muerte se ha hecho cotidiana e impertinente; sin pudor aparece en los caminos importunando el existir; este nuevo estilo en ella pone en brete a la existencia.

La muerte ha adquirido en nuestra época un carácter rutinario, no sorprendente. Se presenta cada día como un hecho más, no cuestionado ni cuestionante en su frecuencia y formas. Esta conformidad e indiferencia con que enfrentamos su aparecer, enfrena la vida, tiriéndola de complicidad y temor.

La característica del hombre de ser en el mundo y con el mundo, implica un compromiso y condicionamiento respecto de la situación concreta que le toca vivir. Cada tiempo produce un habitat determinado que da oportunidad o motivo a la reflexión. Si bien el intelectual no tiene como oficio dialogar sólo con lo contingente, no puede dejar de interpelarse por el acontecimiento histórico, más aún cuando éste toca problemáticas radicales del existir. Esto sucede en la actualidad con el tema que tratamos. En la coordenada espacio-tiempo, la muerte adquiere hoy una concreción específica, un lenguaje peculiar, una dramaticidad angustiante. Vivimos una cultura de la muerte, un ambiente de muerte. Su cotidianeidad y formas la han tornado más pavorosa. Todo ocurre en nuestra época como si el morir del hombre corriera a transformarse en un suceso cada vez más irrelevante, cada vez más insertado en los hechos cotidianos como uno de tantos" (Gandolfo R. 1983: 9).

A la arbitrariedad propia de la muerte, se ha sumado la arbitrariedad de quién decide en un momento dado, que un hombre debe morir. Las diferentes formas de terrorismo han establecido el pavoroso reinado de la muerte.

Breñosa vida la del hombre pues en ella la muerte aparece cruenta, brutal, injustificada, súbita, sorprendente. Ha perdido el recato y mesura de la muerte a tiempo; precedida por los años o la enfermedad.

Estamos viviendo un ambiente transido de muerte y necesitamos tanto enfrentar esta realidad como eludirla para que la vida se nos torne llevadera.

La morbosidad de la muerte en este tiempo se ha manifestado, entre otros aspectos, en su poder de venta. El periodista -preparado por profesión para narrar lo que aparece-ha hecho de la muerte un cimbel que produce. En nuestros días la muerte se establece con la connivencia de quienes deberían velar por la vida.

Nuestra época no nos invita a una reflexión serena sobre la muerte, más bien nos urge a vivir rápida y desenfrenadamente.

El tema, se esquiva con más facilidad que se afronta. Hay un cierto recato al tocarlo, una dilación al abordarlo, un eufemismo en la expresión.

“Estelle: Oh, estimado Señor, si por lo menos consintiera Ud. en no usar palabras tan crueles (muerte). Es... es chocante. Y al fin qué quiere decir eso? Quizá nunca hemos estado tan vivos. Si no hay más remedio que nombrar este... estado, de cosas propongo que nos llamemos ausentes...” (Sartre J. 1962: 19).

La muerte es demasiado radical e irreversible para tratarla sin ese tacto que constituye todo un ritual. El decir en relación a ella es por eso evasivo, analógico, pudoroso. Se dice “descansar”, “pasar a mejor vida”, “gozar de Dios”, “estar en el cielo”; las expresiones intentan quitar dramatismo al hecho.

Se evade el tema de la muerte entre otras cosas, porque enjuicia la existencia, porque es un tema serio y el hombre de nuestro tiempo quiere un buen pasar y no enfrentarse al conflicto, ni a la inquietud. En una época eminentemente masificada como la nuestra, quién cuestiona su existencia termina también cuestionando la realidad. Los hombres ingenuamente creen que al no pensar en la muerte pueden vivir dichosos. “No pudiendo curar la muerte, la miseria, la ignorancia, a los hombres se les ha ocurrido, para vivir dichosos, no pensar en ellas” (Pascal 1960:15).

Es explicable, aunque no justificable, esta actitud evasiva del hombre frente al tema. Lo ignoto produce temor y desconcierto.

“La forma más espontánea de protección contra lo inquietante es, verosimilmente el movimiento que consiste en elejarse e inclusive en huir”.

(Cazeneuve Jean 1971: 3).

La muerte aparece fecunda; llama a la reflexión; la hace posible. Permite el diálogo en torno a cuestiones esenciales para el hombre. Entrega la oportunidad de revisar la vida y cambiar su rumbo, si es necesario y aún factible. Da la posibilidad de enjuiciar nuestra relación con las cosas y personas. Frente a las cosas nos cuestiona deseos y posesiones desmesurados, mostrándonos con esto la necesidad de imprimir una línea ascética a la vida, pues si tenemos que dejarlo todo y del todo no será necesario comenzar a dejar o prescindir de cosas? La muerte muestra también lo limitado del hombre; concretamente destaca el límite de la libertad, lo evidencia: ésta es impotente ante la presencia de la muerte: no puede vencerla; no puede eludirla, no puede negarla. Acerca de una manera más comprometida al tiempo que nos toca vivir: la vida es tarea común que puede y debe ser mejorada. Nos coloca en forma diferente frente al otro, destacando la competencia que nos toca en su vida, recordándonos que está junto a nosotros por un tiempo limitado y preciso. Es liberadora de una vida a la que nunca nos ajustamos del todo; una vida que en ocasiones se vivencia vacía, dolorosa, aterrante.

La muerte es cercana, camina con nuestra vida, a su paso. Llegará en un tiempo que desconocemos, nuestro hacer queda irremediabilmente fijo con ella. Frente a su llegada resultará sorpresiva nuestra actitud. Ella puede ser de indifferencia, resignación, rebeldía, temor o esperanza.

NOTAS

(1) El término “numinoso” es creado por Rudolf Otto. Su connotación es más amplia que la de “mana” o “sagrado”. Sugiere un sentimiento originario, una impresión directa, una

reacción espontánea frente a una potencia que aparece como misteriosa. La característica propia de lo numinoso es su calidad de misterio. Los símbolos que despierten la angustia son experimentados como misterios y en este sentido se les puede llamar numinosos. Cazeneuve en su obra titulada "Sociología del rito", dice en relación al término: "...lo numinoso se revela por doquier como el principio incondicionado que amenaza el orden necesario para el establecimiento de una condición humana sin angustia... todo lo que se revela fuera de norma, así la sociedad como en el universo es una especie de epifanía de lo luminoso" (Cazeneuve J. 1971: 3).

(2) "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía" (Camus A. 1969: 2).

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES: Obras completas. - **Retórica** Cap. 13. Pag. 170, Editorial Aguilar, Madrid, 1964.
- CAMUS, Albert: Obras completas. - **El Mito de Sísifo**. Pag. 149, Editorial Aguilar, Madrid, 1959. - **Calígula**: Pág. 741. Editorial Aguilar. Madrid, 1959.
- CAZENUEVE Jeans: Sociología del rito: Pág. 42. Editores Amorrartu. Buenos Aires, 1971.
- CORAM: 4,80 - 50,18.
- DECHARDIN Teilhard: -**El fenómeno humano**. Pág. 372. Ediciones Taurus, Madrid, 1963. - **El Medio Divino**. Pág. 77. Editorial Taurus, Madrid, 1965.
- Eclesiastés: 7,2.
- Eclesiástico: 41, 1 - 2 - 38, 20 - 21.
- EURÍPEDES: Escritos
- GANDOLFO Rafael: - Revista Educación Médica UC. Nº 1.- **Apuntes sobre el sentido de la enfermedad y la muerte**. Pág. 44 1983
- JASPERS, Karl: - **La Filosofía**. Pag. 17 Editorial. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.
- JOB: 3,19.

- KIERKEGAURD, Sorem: **Temor y Temblor**. Pág. 136. Editorial Losada. Buenos Aires, 1968.
- MARCEL, Gabriel: **Filosofía para un tiempo de crisis**. Pág. 173. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1971.
- NIETZSCHE: - **Crepúsculo de los ídolos**. Pág. 110. Editorial Alianza. Madrid, 1980. - **El Anticristo**. Pág. 30. Editorial Alianza, Madrid, 1981.
- PASCAL: **Pensamientos**. Pag. 160, Editorial Iberia, Barcelona, 1960.
- PIAPER, Josef: **Muerte e inmortalidad**. Pág. 135, Editorial Herder, Barcelona. 1972.
- PLATÓN: **Fedón**. 62 e.
- RAHNER, Karl: Escritos teológicos. Tomo IV. Pág. 441. **La vida de los muertos**. Ediciones Taurus. Madrid, 1961.
- SARTRE, Jean Paul: - **A puerta cerrada**. Pág. 87. Editorial Losada. Buenos Aires. 1962. - **La Nausea**: Pág. 98. Editorial Losada. Buenos Aires, 1959.
- SHAKESPEARE: Obras completas. - **Hamlet**. Pág. 1363. Editorial Aguilar, Madrid, 1951.
- SÉNECA: Obras completas. **Cartas a Lucilio**. Carta LXXVIII, Pág. 523. Editorial Aguilar. Madrid, 1943.
- UNAMUNO: - **Diario íntimo**. Pág. 198-199. Impresión Escelvier. S. A.Madrid, 1970.- Ensaíos Tomo II. **El Cristo Español**. Pág. 394. Editorial Aguilar, Madrid, 1964.

CONDORCET: UN UTOPISTE OU UN PROPHÈTE?

Maria E. KOUTLOUKA
(Université de Thessalonique)

RÉSUMÉ

Il a été dit que le siècle des Lumières fut le siècle de l'utopie. Les esprits philosophiques s'aventurent à la recherche du Bonheur à travers d'enquêtes sur les alternatives économiques, sociales, politiques. Parmi les plus illustres entre eux, Condorcet; esprit éclairé, savant lucide dont toutes ses discussions s'élèvent jusqu'aux principes. Ses doctrines politiques ont exercé une emprise sur les idées et les actes de son temps et leur empreinte jusqu'à nos jours. Il devrait être considéré, d'après Picaret, comme le prophète de la Déclaration des Droits de l'homme.

RESUMO

Foi dito que o século das Luzes foi o século da utopia. Os espíritos filosóficos se aventuraram a buscar a felicidade, através da indagação sobre as alternativas econômicas, sociais, políticas. Dentre eles, Condorcet se destaca, como espírito esclarecido, sábio e lúcido, cujas discussões se aprofundam buscando princípios. Suas doutrinas políticas exerceram uma influência até nossos dias e foi, por isso, considerado por Picaret como um precursor e um profeta da Declaração dos Direitos do Homem.

Il a été dit que le Siècle des Lumières fut le siècle de l'utopie. Les esprits philosophiques s'aventurent à la recherche du Bonheur à

travers d'enquêtes sur les alternatives économiques, sociales, politiques explorations téméraires qu'elles ont pour dénominateur commun l'optimisme enthousiaste de leurs promoteurs. Quelles que soient leurs justifications leur argumentation et les solutions qu'ils proposent, ils s'attachent dans l'avenir et ils entrevoient le Bonheur définitif de l'homme, la rénovation de sa société, le progrès de ses institutions.

L'ordre social serait établi une fois pour toutes et désormais Bonheur, morale et société n'en feront qu'une unité stricte. L'innovation du XVIIIe siècle fut l'enrichissement ou l'aggravation de la confusion traditionnelle depuis l'Antiquité entre la morale et la théorie du Bonheur avec ce nouveau terme qu'est l'ordre social¹.

Les esprits du XVIIIe siècle s'intéressaient aux idées générales et s'attachaient au changement de tous les facteurs sociaux pour trouver le procédé qui mettrait l'homme en parfait accord avec lui-même, avec ses semblables, avec ses frères dans le monde; mais dans cette entreprise l'homme qui constitue l'élément de base de la société, n'est point dissocié de ses éléments originaux et il est considéré tel qu'il est avec toutes ses imperfections et non pas tel qu'on le présume être stylisé dans l'imagination de l'auteur. Alors on ne cherche pas à l'idéaliser, sa nature est représentée telle qu'elle est et cette optique réaliste se contrecarre à l'appréciation pour les "utopistes des Lumières".

Ces hommes expriment leurs doctrines avec une conviction réelle tellement passionnée qu'on les accorde l'interprétation erronée qu'ils se fiaient à les voir s'accomplir sur l'heure. Mais quand on examine attentivement leurs oeuvres on s'aperçoit que leurs devises sont la suite de considérations préparées par une longue méditation en liaison constante avec les acquisitions spirituelles du passé, la science conquise et les constatations de leur temps. Parmi les plus illustres entre eux, Condorcet; esprit éclairé, savant lucide dont toutes ses discussions n'élèvent jusqu'aux principes. Il les cherche dans la nature éternelle de l'homme et des choses². Son oeuvre politique est l'aboutissement de son approfondissement sur les faits historiques du passé et de ses observations sur tous les événements de son époque. Il a des idées directrices, il raisonne, il calcule, il déduit avec une

méthode féconde et puissante qui prend sur le terrain de la réalité et ne le perd jamais de vue. Son opinion l'exprime sans le moindre dogmatisme et son raisonnement juste, méthodique et cohérent fait de lui un logicien qui par son talent d'observateur averti lui permet de saisir tous les courants d'opinions et ayant le sens des difficultés et des circonstances fortuites, devient un philosophe.

La société en bouillonnement du XVIIIe siècle est l'objet de son observation et de son étude scientifique. Mais les nouvelles espaces qui s'ouvrent devant elle Condorcet estime qu'elles doivent être l'objet de l'étude non pas de l'individu scientifique mais d'une équipe des scientifiques, d'un ensemble qui est en possession de la plus large quantité et qualité des connaissances et d'expériences. Les problèmes actuels qui sont l'objet de préoccupations de la philosophie, des sciences, cherchent leur solution suivant la voie tracée il y a deux siècles par Condorcet.

Ses doctrines politiques ont exercé une emprise sur les idées et les actes de son temps et leur empreinte parvient jusqu'à nos jours. Ses concepts constitutionnels furent approuvés par ses contemporains et appliqués dans leurs jugements. Condorcet est unanimement respecté comme le précurseur de la sociologie: ses principes sont à la base des théories sociologiques modernes. La solidarité se confirme dans la morale de Condorcet. La science politique contemporaine lui doit ses éléments essentiels, le droit de vote, le référendum, la prédominance du pouvoir civil. Et quand on évoque aujourd'hui la notion et la théorie du Progrès on invoque obligatoirement Condorcet. Ses conceptions ne peuvent en aucun cas être considérées comme utopiques puisque le tableau historique des progrès de l'esprit humain qu'il essaye d'esquisser exclut toute stabilité sociale: "Le progrès de l'esprit humain croissant toujours de siècle en siècle n'a point de terme"⁹ et l'histoire du genre humain connaîtra de développements nouveaux; une nouvelle histoire commencera à la "dixième époque". L'humanité a été de tout temps et l'est encore en marche progressive continue. De plus les systèmes d'organisation politique que Condorcet propose, fonctionnent aujourd'hui dans les États modernes. Un état des choses une théorie ne peuvent être utopiques que quand ils entrent en incompatibilité avec

les conjonctures de la raison et non pas quand ils dépassent les données immédiates. Toutes les périodes de l'histoire comportent des idées qui dépassent les dispositions sociales, devançant la mentalité du milieu sans pour autant être considérées utopiques ou du domaine de la fiction. Et même quand elles sont jugées utopiques au temps de leur proposition, deviennent par la suite réalité.

Il existe un rapport dialectique entre l'utopie et la réalité, une relation suivant laquelle, l'orientation de la pensée et de l'action vers des concepts qui dépassent la réalité de leur étape historique, conduit à la formulation des doctrines qui influencent la fonction, le pouvoir et le comportement humain; il en résulte une rupture avec l'état des choses établies, la réalité est détrônée et transmutée en une nouvelle réalité.

On objecte à Condorcet son opinion affirmée sur l'étude de la science de l'histoire. L' "Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain" c'est l'oeuvre qui réunit les accents polémiques de tous ceux qui attribuent à Condorcet le qualificatif mal fondé d'utopiste. Ce tableau historique Condorcet précise, qu'il se forme par l'observation successive des sociétés humaines aux différentes époques qu'elles ont parcourues. "Il doit présenter l'ordre de ces changements, présenter l'influence qu'exerce chaque instant sur celui qui le remplace, et montrer ainsi, dans les modifications qu'a reçues l'espèce humaine, en la renouvelant sans cesse au milieu de l'immensité des siècles, la marche qu'elle a suivie, les pas qu'elle fait vers la vérité ou le bonheur. Les résultats qu'il présente conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès."⁴

L'argumentation opposée insiste sur la prévision de l'avenir, les positions sociales du philosophe et sur la critique que sa philosophie de l'histoire repose sur une définition de la nature humaine qui implique sa perfectibilité illimitée. La prévision de l'avenir Condorcet l'aborde en se remettant à la garde de ses observations sur les événements passés et sur ses connaissances acquises par la méditation. Donc il emploie une méthode scientifique. "Si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les phénomènes dont il connaît les lois; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé,

prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales connues et ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers sont nécessaires et constantes; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature? Enfin puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé sur des objets du même ordre sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjonctures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance de l'exactitude des observations?"⁵

Condorcet est convaincu qu'on peut "dompter le futur"⁶ et cette assurance lui est presque sans réserve. Il adopte les arguments de Turgot pour faire valoir sa conviction que la réalité du passé et l'inéluctable progrès peuvent nous conduire à des conclusions sur le futur. L'histoire du passé qui accumule les principes moraux peut instruire l'humanité dans sa marche vers le futur. L'expérience du passé nous fournit la raison de croire que la nature n'a pas de limites à nos espérances⁷, puisque notre intelligence ne pourrait pas épuiser toutes les opérations de la nature, alors rien ne peut interrompre l'évolution du Progrès. Et notre intelligence ne sera jamais épuisée parce que la quantité et la répétition de nos connaissances acquises l'enseigneront et amélioreront la valeur de nos idées; "car il y a pour chaque degré de civilisation une perfection réelle comme pour chaque degré de lumières une perfection idéale, dont nous sommes destinés par la nature à nous rapprocher sans cesse, sans pouvoir jamais l'atteindre."⁸ Comment à nos jours n'être pas impressionnés par la perspicacité et l'actualité de la pensée de Condorcet quand il énonce que: "à une époque ou l'espèce humaine aurait acquis des lumières, dont nous pouvons à peine nous faire une idée"⁹ et que s'établiront entre les diverses sciences "des lignes de communication et

l'application d'une science à une autre en devient souvent la partie la plus utile ou la plus brillante?"¹⁰ La pratique actuelle de la collaboration entre les différentes sciences pour parvenir à se faire donner des propositions valides a pleinement confirmé la valeur du rationalisme de notre philosophe. Nous estimons que c'est un de plus remarquables aspects de sa théorie cette communication des sciences, prophétique et non pas utopique pour son époque puisque justifiée à notre temps.

Condorcet insiste maintes fois sur cette méthode qui a fait ses preuves dans l'étude du passé; à savoir que certaines conditions du passé vont nécessairement être réunies dans l'avenir. Cette réunion du passé et de l'avenir dans son tableau historique a comme fondement son recours à la science. L'histoire se hausse et atteint alors la valeur scientifique, les méthodes dont elle se sert sont scientifiques donc son application aux conjectures de l'avenir est de son ressort et non pas du domaine illusoire des rêves et des aspirations chimériques.

Condorcet considérant la réalité du présent cherche à estimer les conjonctures du futur à travers le calcul des probabilités, cet ensemble des règles, méthode expérimentée, est capable de répondre aux questions des problèmes sociaux et parvenir à leur dénouement, fait qui conduirait au progrès de la société. Ce procédé scientifique permet au philosophe de faire la discrimination entre sa représentation de l'avenir et l'utopie. Toutes ses formulations avaient pour objectif d'avertir un gouvernement équitable de la nécessité impérieuse des réformes qu'il menerait à bien en appliquant un procédé scientifique tel que la mathématique sociale et un ensemble de règles d'action et de valeurs qui fonctionneraient comme normes dans la société. Une société rationnelle, établie sur la vérité et la justice: "fondé sur la raison, sur les maximes de la justice universelle, l'édifice d'une société d'hommes égaux et libres... où le soleil n'éclairera plus... que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison"¹¹.

Nous constatons partout dans l'oeuvre de Condorcet une corrélation impressionnante entre ses idées philosophiques et l'expérience vécue de son temps; particulièrement sensible aux graves problèmes sociaux, attentif à l'opinion publique, qui réclamait la réforme des

institutions, il s'engage à ménager des issues au mécontentement populaire. Ayant vécu l'expérience de la Révolution il analyse d'un point de vue socio-économique les données de l'histoire. Ses prévisions sur le progrès, tout changement ne sera que perfectionnement que prolongation de ce qui aura été acquis et les effets de l'évolution de l'esprit humain, épris de vérité et de justice c'est-à-dire de science, elles ont pour principe commun la raison.

Est-il utopique d'émettre que l'espérance qu'un jour la raison dominerait la vie sociale et politique, est une mirifique chimère? C'est la raison qui donnera les coordonnées de la société de l'avenir, c'est elle qui a la mission d'expliquer l'univers moral et social et le monde physique puisque l'un et l'autre sont régis par des lois analogues.

Au siècle suivant Hegel considérera que la Raison est historique et que l'Histoire est Raison. Est-ce une utopie la théorie que tous les hommes sont nantis d'une raison égale? Mais c'est là qui réside l'aspect essentiel de la pensée des Lumières; les activités et les rapports de force, les possibilités qui déterminent la portée des hommes sont d'une disproportion particulière mais leur racine est commune, la Raison.

Condorcet estime que la situation politique dans le monde l'oblige à faire l'hypothèse que l'idéal de l'égalité était manifestement un événement en progression dans la réalité; idéal qu'il se transformerait en évidence par l'entremise de l'instruction publique et un programme économique qui supprimerait les privilèges outrageants et aplanirait les inégalités économiques. Il y apporte un atout majeur: le calcul scientifique, l'application des mathématiques, calcul des probabilités, statistique, mathématique sociale¹², non seulement pour résoudre les problèmes de l'économie, mais aussi ceux des sciences sociales et politiques. La méthode expérimentale par des procédés empiriques transcrits en langage chiffré pourrait favoriser l'étude des mécanismes de la vie économique et établir des rapports sociaux rationnels.

Dans le domaine scientifique Condorcet témoigne un esprit objectif similaire à celui qu'on rencontre chez Hegel (Objectiv Geist) au

XIXe siècle. Son objectivité, l'écart du comportement enflammé et son rationalisme refute l'esprit romanesque du romantisme.

Ce mouvement d'idées qui se manifeste en Angleterre et en Allemagne pour séduire ensuite toute l'Europe, caractérisé par une réaction contre l'esprit et les méthodes du XVIIIe siècle - en particulier contre l'"Aufklärung" -, par la défiance et la dépréciation des règles logiques, par la glorification de la passion et la plaidoirie de l'intuition, le triomphe de la subjectivité et la dévalorisation, la déchéance complète, du rationalisme, il se trouve aux antipodes de la pensée concrète de Condorcet. Il lui est inacceptable de souscrire à cette rétrogression au conservatisme à cet affaiblissement du rationalisme; c'est la raison pour laquelle dans toute son oeuvre ne mentionne pas un courant, dont il était parfaitement informé et qui passionnait déjà les esprits en ce fin du XVIIIe siècle.

Chaque époque a ses propres manières de saisir sa progression, établies d'après ses expériences et son savoir et de percevoir son avenir en se basant sur l'intelligence et la science et non pas sur l'occultisme. Certes, la faculté de concevoir d'une société dépend des facteurs qui agissent sur le comportement de ses membres et surtout elle découle du système et de l'échelle des valeurs qui l'animent. Le développement de l'esprit critique associé aux facteurs sociaux déterminent les aspirations et l'espérance d'une société pour l'avenir tout en restant dans l'expectative.

Mais, au cours de périodes de crise sous la pression des idées nouvelles et la nécessité impérieuse du changement, le rythme de son imagination s'accélère. Les idées s'ébauchent et se transforment avec un ferme dynamisme et un hâtivement angoissé, que, souvent, est indéchiffrable la démarcation entre la réalité et l'utopie entre le projet réalisable et le souhait.

C'est précisément l'époque révolutionnaire durant laquelle les esprits remplis de ferveur axiomatisent les systèmes qui proposent sans qu'ils soient toujours des formules de crédit. Pendant la période de crise révolutionnaire nous constatons une atténuation de l'écart entre le

souhait, l'utopie et le projet politique; en cette phase cruciale du processus social les aspirations mettent en marche un mouvement d'impulsions emportées qui offre à la révolution une vitalité nouvelle. Alors les souhaits qui rassemblent les espoires, qui ajustent l'attente, qui exigent l'ardeur et la résolution communes, les "utopies" qui font appel à l'action et deviennent ainsi le fer de lance contre l'inertie sociale, sont plus proches à la réalité qu' à l'imagination. Et peut-on proscrire l'imagination de l'idéologie? Que serait-elle la science politique, la science pure, sans l'élément promoteur de l'imagination? C'est l'imagination ténace et permanente dans son action qui permet aux aspirations sociales de se concrétiser: l'utopie n'est plus un mirage.

Dans l'"Esquisse" Condorcet, avec son optimisme historique, énonce le problème social dans les mêmes termes où il se pose aujourd'hui. Projets des réformes perspicaces pour une cité équitable, fondée sur la raison et pour une société internationale pacifique ont trouvé à nos jours leur justification. L'espoir du philosophe pour la paix universelle s'est réalisé à l'O.N.U.; le développement et l'élargissement des Lumières et le progrès de la philosophie nous conduisent à une époque où leur influence sur l'opinion publique et de cette opinion publique sur les nations et leurs chefs, produira dans la masse des peuples une révolution gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine; sont des paroles de Condorcet, toujours actuelles.¹³ Le rôle privilégié qu'il accorda à la science ainsi que son influence à la formation de l'homme nouveau et à la construction de la société de l'avenir n'est pas une utopie.

Les hommes de plus en plus éclairés, deviendront continuellement plus heureux, meilleurs sous tous les aspects.¹⁴ Est-ce ceci irrationnel? Tous les États démocratiques modernes quand ils travaillent à l'amélioration des rapports de l'individu avec la puissance publique, sont dans le sillage de Condorcet et emploient les moyens que lui a préconisés. Ses doctrines "utopiques" sur la Constitution ne sont-elles pas insérées dans les Constitutions des États actuels? Sa théorie du Progrès c'est un exposé idéologique, politique, scientifique qui

renforçant sa cohérence avec l'Histoire se manifeste clairement rationnelle.

Le changement social n'est plus du domaine du rêve et l'illusion devient réalité si on se base au savoir et à l'action. Les "rêves" de ce grand philosophe n'étaient à son temps que la vision anticipée de la vie contemporaine, des idées d'avani-garde qui se réalisent à nos jours. L'influence exercée en son temps fut immense et la clairvoyance remarquable de ses idées rationalistes administrent les pays démocratiques.

"Condorcet devrait être considéré comme le prophète d'un nouvel Evangile celui de la Déclaration des Droits de l'Homme. Personne n'a travaillé avec plus d'énergie et d'enthousiasme à détruire l'ancien ordre des choses à fonder l'ordre nouveau."¹⁵

NOTES

- (1) Cf. R. MAUZI, L'idée du Bonheur au XVIIIe siècle, Paris, 1965, p.173.
- (2) CONDORCET, Oeuvres, éd. A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, Paris 1847-1849, réimpr. Stuttgart 1968, t. X, p. 71. (Toutes nos références renvoient à cette édition.)
- (3) Ibid., t. V, p. 222.
- (4) Ibid., t. VI, p. 13.
- (5) Ibid., t. VI, p. 236-237.
- (6) A. GENTO, Condorcet e l'idéa di progresso, Firenze, 1956, p. 164.
- (7) CONDORCET, Oeuvres, t. VI, p. 238.
- (8) Ibid., t. X, p. 69-70.
- (9) Ibid., t. VI, p. 257.
- (10) Ibid., t. I, p.539.
- (11) Ibid., t. VI, pp. 72, 244, 595.
- (12) Ibid., t. I, pp. 540 ss.
- (13) Ibid., t. VI, pp. 175-176.
- (14) Ibid., t. V, p.222.
- (15) F. PICAVET, Les Idéologues, Paris, 1891, éd. reimpr. Hildesheim, New York, 1972, p. 116.

RESENHAS

GONTIER, Thierry.

LES GRANDES OEUVRES DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, Paris: Seuil, 1996, 64 páginas (vol. 9 da coleção "Mémo")

Eis aqui um livrinho bem feito. O termo 'livrinho' não deve ser visto como pejorativo. Foi empregado para ressaltar que a obra tem formato "bolso" (18 x 10, 5 cm) e apenas 64 páginas.

Este "Grandes oeuvres" faz parte de uma coleção (atualmente com mais de 35 títulos) que se destina, em princípio, aos jovens que prestam exames finais no secundário da França - ou iniciam estudos universitários. A coleção se desdobra em várias seções. Há livros de economia, história, letras e filosofia. Exemplificativamente, na seção de economia, ao lado de outros cinco volumes, encontramos, p. ex., *Les politiques économiques* (de J. Genereux). Na seção de história, *La construction européenne de 1945 à nos jours* (de P. Fontaine). Na seção de letras, com sete títulos, até agora, acham-se *Le comique* (de J-M. Defays) e *L'argumentation* (de C. Plantin).

A seção de filosofia contém, por enquanto, um léxico, dois volumes dedicados às "Grandes correntes filosóficas" (antigas e modernas) e dois volumes que analisam "Grandes obras" - um dos quais, justamente, está aqui em tela. Os volumes que se voltam para essas "grandes obras", ambos elaborados por Thierry Gontier, também focalizam filosofia "antiga" e "moderna".

O autor selecionou 13 "grandes obras" da antigüidade e da idade média. Para o segundo volume, escolheu outras 19, do período que se inicia na Renascença e chega ao século XX. Evidentemente, qualquer escolha, entre milhares de obras de importância, está sujeita

a variadas críticas - algumas, por certo, bem fundamentadas e talvez irretorquíveis. Não importa. Sendo incontornável a necessidade de usar algum critério de seleção, o relevante é deixar explícito esse critério. Assim procedendo, ajuda-se o leitor, permitindo que aprove o critério ou, alternativamente, procure obra similar, elaborada com critérios diferentes.

A escolha de Gontier recaiu sobre os escritos de certos autores costumeiramente analisados nos exames de final de curso secundário, na França. Restringiu-se a obras que não fossem de compreensão difícil, tendo em conta o "público alvo". A par disso, guiado pelo desejo de simplificar o trabalho de seus mais prováveis leitores, Gontier alude a Livros facilmente encontrados nas livrarias (da França), a preços acessíveis.

Temos, pois, como "grandes obras da antigüidade", quatro de Platão (*Górgias, Fedon, A República e Fedro*); três de Aristóteles (*Ética a Nicômaco, Política, Tratado da alma*); e uma de cada qual dos seguintes autores, Lucrécio (*Da natureza*); Sêneca (*as Cartas a Lucílio*); Epiteto (*Manual*); Sexto Empírico (*Hipóteses pirrônicas*); Santo Agostinho (*A cidade de Deus*); e São Tomas de Aquino (*Suma contra os gentios*).

[Nota: o leitor terá em conta que estou traduzindo nomes e títulos de livros; poderá perdoar-me - sabendo que não me agrada fazê-lo -, pois são nomes e títulos fatalmente conhecidos.]

As obras são estudadas de modo uniforme, reservando-se quatro ou cinco páginas para cada qual delas. Indicam-se, de partida, a **data** (aproximada) em que a obra teria surgido e seu **título original** (em grego ou em latim, conforme o caso). A seguir, em pequeno quadro (destacado, fundo cinza, ocupando cerca de meia página), há uma breve orientação ao leitor: (1) "éditions recommandées", para ler a obra inteira (dois títulos, indicando-se os tradutores); (2) "conseils de lecture" alguns (até cinco) livros de comentaristas renomadas. (No caso dos gregos, os comentaristas, como não poderia deixar de acontecer, são L. Robin, D. Ross e V. Goldschmidt.) Naturalmente, há preferência para os autores franceses.

Em seguida, surge uma seção intitulada "Thème". Nela, Gontier resume, em 10 ou 15 linhas, o que está registrado na obra focalizada. O sumário é lúcido e bem feito.

Surge, então, novo "quadro" (fundo branco), intitulado "Construction" - que toma, em geral, uma página inteira e, em alguns casos, até página e meia. Nesse quadro, indicam-se as "partes" em que o livro sob exame se desdobra. A cada fase, Gontier informa onde encontrar, no original, a parte mencionada. Tomemos como exemplo, a *Política*, de Aristóteles. Está dividida em (I) enfoque geral da política; (II) estudo descritivo de diferentes cidades; (III) a cidade ideal. Essa parte (III) se divide em (A) o objetivo: bem-estar do cidadão; (B) condições ideais; (C) educar o cidadão. [A parte B, p. ex., informa Gontier, encontra-se no livro VII, capítulos de 4 a 7 da *Política*.]

Enfim, nos "Commentaires" (duas páginas, aproximadamente), Gontier analisa, com sobriedade e muita competência, aquilo que a obra tem de essencial, sua "mensagem", as idéias que pretendeu registrar e divulgar.

Nas duas páginas finais de seu "manual", o autor apresenta uma lista com as noções que o estudante precisa conhecer, a fim de enfrentar o "programme de terminale A". (Observe-se que os "terminales B" e seguintes são menos exigentes do que o "terminale A", de modo que todos os interessados são contemplados.) Para melhor informar meu leitor, noto que as noções aqui referidas foram distribuídas em seis grupos: (1) dez noções relativas a "O homem e o mundo" (p. ex., a consciência, o outro, a memória, a história); (2) nove noções que dizem respeito a "Conhecimento e razão", (p. ex., linguagem, teoria, lógica, irracionalidade, etc); (3) novas dez noções associadas à "A prática e os fins" (religião, arte, dever, e assim por diante); e itens genéricos, (4) "Antropologia"; (5) "Metafísica e (6) Filosofia". Gontier indica as páginas em que as noções são debatidas - neste seu manual. [P. ex., o item "lógica e matemática" poderá ser examinado nos textos 3 (*A república*) e 11 (*Hipóteses pirrônicas*).]

Embora os livros da "Mémo" tenham sido elaborados para um público específico, imagino que sejam de interesse geral. A rigor, podem ser consultados, com grande proveito, por qualquer pessoa interessada em ver ou rever os assuntos abrangidos pelos volumes da coleção. Essa observação se aplica, de modo muito claro a este "Grandes obras", de Thierry Gontier, "agrégé de philosophie" da "École normale supérieure", de quem me tornei fã respeitoso.

Leonidas Hegenberg

ARENDDT, H.

Sobre a Violência. Trad. e ensaio crítico de André Duarte. RJ: Relume-Dumará, 116 p.

A análise da violência é um dos temas mais recorrentes no curso do pensamento de H. Arendt. Nada mais coerente, pois na sua investigação sobre as perdas do político em relação ao referencial normativo da *polis* grega ela se ocupa da recuperação do político em nome do acordo discursivo livre entre os homens.

Há pelo menos duas premissas assumidas por H. Arendt: um dos piores males na política é a confusão, por isto faz-se necessária a distinção entre os fenômenos; há elementos duráveis na condição humana, mesmo no curso de variados acontecimentos. É em nome da distinção entre poder e violência que Hannah Arendt escreveu este ensaio e ela distingue retomando a distinção que havia na *polis* entre poder e governo. Os traços duráveis da condição humana confeririam significação, explicariam, na sua visão, uma ponte entre a atividade política contemporânea e a experiência grega.

O ensaio "Sobre a Violência" foi escrito entre 1968 e 1969 e buscava a compreensão de fenômenos como a rebelião estudantil, os conflitos raciais nos EUA, a glorificação da violência, o aperfeiçoamento tecnológico do aparato da violência, a guerra do Vietnã e a desobediência civil por ela estimulada - eventos de um passado ainda vivo e atuante cuja compreensão ainda implica o delineamento dos rumos atuais da atividade política.

No primeiro dos três capítulos, H. Arendt se detém sobre três problemas: o primeiro é a crescente evolução dos aparatos da violência e da importância dos técnicos e cientistas nas decisões políticas; o segundo problema é a glorificação cada vez mais intensa da violência tanto pelo movimento estudantil quanto pela Nova Esquerda; por fim, o caráter da idéia de progresso e sua relação com a violência.

Quanto aos assessores de mentalidade científica nos conselhos do governo, "o problema não é que eles tenham sangue-frio suficiente para 'pensar o impensável', mas o que eles não pensam" (p. 15). Fazem com que hipóteses futuristas tornem-se imediatamente fatos, com que projeções se tornem previsões, tomando como inevitável o que só seria possível se não fizesse constantemente parte da atividade política o inesperado, o fortuito. Tais previsões, apoiadas numa pseudo-atividade científica, cada vez mais paralisam nosso senso comum, nossa capacidade de perceber, entender e lidar com a realidade e com os fatos.

Marx, mesmo ciente do papel da violência na história, sabia que o seu papel era secundário. Paradoxalmente, a retórica marxista da Nova Esquerda progressivamente relaciona transformação revolucionária e violência. Ignoram sua discordância com Marx tanto no que se refere à glorificação da violência quanto no "emocionalismo" (como o desprendimento) que envolve suas ações, emoções que ele acreditava ter banido do movimento revolucionário. A rebelião estudantil, por outro lado, inspirada em considerações morais, manteve a glorificação da violência, com exceção dos negros nos EUA, mais no nível da retórica. Os teóricos da Nova Esquerda acreditavam que a violência mobilizariam nos oprimidos um sentimento de vingança, pois estes supostamente queriam passar de caça a caçador. H. Arendt ressalta que o próprio Marx acreditava que os sonhos nunca se tornam realidade.

Talvez o que explique tais incongruências, aponta ela, seja a crença no mito do Progresso, herança da Era do Iluminismo. O desenvolvimento das ciências naturais alimentou a crença irracional num progresso ilimitado, uma vez que não observam que o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade. Se concebermos a história em termos de um processo cronológico contínuo, adverte H. Arendt, poderíamos glorificar a violência como única interrupção possível. No entanto, isto não parece verdadeiro, "é função de toda ação, enquanto distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se portanto previsível" (30).

É a partir de e contra tal quadro teórico e fático que H. Arendt realiza a crítica do lugar da violência no âmbito dos negócios humanos. No segundo capítulo a sua principal intenção é distinguir vários fenômenos: poder, força, violência, autoridade e vigor. Das distinções a mais relevante é a que separa poder e violência.

Segundo H. Arendt, por a tradição geralmente identificar poder e dominação, vêm-se confundindo poder com violência. Uma das distinções mais evidentes entre poder e violência é que ele depende de números e ela não, pois se apoia mais em implementos. A confusão entre os vários fenômenos não é só um sinal do estado atual da ciência política, revela também a convicção de que o principal problema da política é de "quem domina quem", e aí as distinções têm pouca ou nenhuma importância. O vigor é a potência individual. A força corresponde à energia liberada nos movimentos físicos ou sociais. Autoridade, se podemos assim sintetizar, é o reconhecimento de pessoas ou posições.

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto e permanece enquanto se sustenta a *práxis* do grupo que a originou. A violência se distingue pelo seu caráter instrumental. Desta forma o poder não necessita de justificação, como a violência, mas de legitimidade, derivada do estar junto inicial. A violência só se sustenta em regimes políticos quando é sustentada pelo poder, pela concordância com relação ao seu uso. Quando aparece sozinha a violência, os meios se tornam mais importantes que os fins. Poder e violência são opostos: a violência aparece quando o poder está em risco e se mantém representando a eliminação do poder.

Por fim, H. Arendt analisa as tentativas de justificação biológica da violência. O organicismo em política tende, segundo ela, a identificar violência e criatividade e a justificá-la como natural, portanto, inelutável. Se não podemos apelar a uma tal justificação orgânica, afirma ela, também não podemos relacionar violência e irracionalidade. "A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la" (57). O poder pode se

tornar impotente por exemplo pela ação da burocracia, e cada diminuição ou ameaça de perda do poder representa um convite à violência, nos alerta H. Arendt.

Este pequeno ensaio é exemplo singular da acurada visão política arendtiana. Ela passa do descritivo ao normativo com uma suavidade tal que só quando estamos atentos percebemos. O modelo da *polis* grega, que ela toma como referência, já indicava que a ação instrumental não se dá entre homens livres e que a ação estratégica se dá fora dos muros da cidade, contra os bárbaros e estrangeiros. Se acusarmos de nostálgica, o que não é de todo equivocado, devemos estar atentos para um possível sentido da nostalgia: ela representa exatamente um olhar para o passado voltado para o futuro; preenche, portanto, a lacuna entre o passado e o futuro.

Adriano Correia Silva
Mestrando em Filosofia/PUCC
Bolsista Capes

FETZER, Jamestt

PHILOSOPHY AND COGNITIVE SCIENCE, New York: Paragon House, 1991, 170 páginas. coleção "Paragon issues in philosophy" (11, 99 libras).

Quando escreveu este livro, Fetzer era chefe do Departamento de Filosofia da University of Minnesota (Duluth). Ele publicou, antes deste, outros dois livros [**Scientific knowledge** (1981) e **Artificial intelligence** (1989)] e uma dúzia de artigos. A par disso, foi organizador de cinco antologias e co-organizador de mais duas - quase todas ligadas aos problemas da cognição (via "mind", linguagem e inteligência artificial). A série da Paragon em que apareceu a obra de Fetzer, contava com nove títulos, em 1991, e anunciava outros sete - voltados para a mulher (**Women and the history of philosophy, Feminism and philosophy**), o direito, a política e a tecnologia.

No prefácio, o autor nota que a **ciência cognitiva** examina a cognição (em seres humanos e em outros animais - e em máquinas, caso se admita essa possibilidade). A **computação** volta-se para questões que as máquinas resolvem (sem se preocupar com o fato de seres humanos poderem, ou não, resolvê-las). A **inteligência artificial**, enfim, tenta investigar até que ponto as máquinas poderiam "capturar" aspectos do pensamento humano.

Isso posto, Fetzer indaga se existe uma **ciência da cognição**. Há muitas maneiras de explicar o comportamento humano. Algumas teorias são não-científicas, pouco dignas de crédito, na atualidade. Entre elas estariam a teoria "divina" (Deus é o responsável por tudo que ocorre); a teoria "do acaso" (tudo ocorre por acaso); e a teoria "do homúnculo" (há um *homúnculo* em cada cérebro). Existem, no entanto, algumas teorias que têm procurado fundamento na ciência. Assim, p. ex., a teoria do tipo somático (a personalidade varia com o tipo do corpo);

a teoria comportamental (comportamentos são previsíveis de acordo com o tipo de corpo e de acordo com a história desse corpo); e a teoria genética (comportamentos dependem do organismo e de como interage com o meio). Para Fetzer, *o comportamento depende de estados mentais* e é **indispensável** considerá-los - porque não se reduzem a estados do cérebro.

No capítulo dois, o autor compara mentes e máquinas. Seria viável equiparar pensamento e computabilidade? O "referencial computacional" tornou-se muito atraente como via de acesso para compreender o funcionamento de máquinas digitais e de seres humanos. Não basta, porém, que um referencial seja atraente; é preciso que se mostre correto. A análise da correção do referencial computacional se tem revelado muito complexa. Em verdade, ainda não alcançamos resultados satisfatórios ao comparar mentes humanas a sistemas formais.

No capítulo três, Fetzer discute a linguagem. De acordo com muitos estudiosos, a capacidade de usar uma linguagem seria traço característico dos seres humanos. Aparentemente, no entanto, o pensamento não se limita ao uso da linguagem; manifesta-se, também, por via de imagens. Assim, o pensamento, segundo outros autores, é mais do que capacidade de manipular símbolos. Dito de outro modo, a linguagem é mais do que a coleção de suas propriedades formais.

Ainda que se equipare o pensamento à linguagem, fica em aberto problema de saber como a linguagem associa palavras a coisas - permitindo a representação da realidade. Alguns estudiosos tentaram resolver esse problema sugerindo que os nomes adquirem seus referentes (aquilo que eles representam) em virtude de relações causais que vigem entre a pessoa que aprende a língua e a coisa que recebe o nome. Essa "teoria causal do significado", entretanto, segundo Fetzer, não recebeu (nem merece) apreciável adesão.

No capítulo quatro, o autor discute *amentalidade*. Focaliza, de início, a intencionalidade, especialmente enquanto fruto de emprego de expressões como "sabe que", "acredita que" e "pensa que".

Recapitulando algumas noções introduzidas na literatura filosófica por C. S. Peirce (1839-1914), o autor observa que a teoria dos signos de Peirce sugere erigir uma correspondente teoria da mente. De maneira bem resumida, "minds are sign-using systems". Assim, Fetzer propõe que existam mentes usuárias de ícones, mentes usuárias de índices e mentes usuárias de símbolos.

Em paralelo, Fetzer lembra os quatro níveis de linguagem descritos por Karl Popper: (1) expressivo, de animais e plantas; (2) da "sinalização", presente em alguns animais (p. ex., abelhas); (3) descritivo, manifesto em seres humanos; e (4) argumentativo, típico dos seres humanos. A capacidade de argumentar seria, pois, indício claro de existência de **mentalidade**. Além desse nível, porém, segundo Fetzer, existiria um nível ainda mais elevado de mentalidade, claramente percebido na capacidade de criticar. O autor assegura que a teoria das *mentes como sistemas semióticos* supera todas as demais teorias até hoje formuladas nesse âmbito.

A seguir (cap. 5), examina-se a questão do significado. Ainda numa linha peirceana, o autor sugere que o significado (de certos termos "primitivos" básicos) estaria assentado em hábitos, tendências e disposições que eles geram. Com respeito a esses termos básicos, é preciso notar **como são usados** - sem indagar de significados. Em suma: uma teoria do significado exige, antes, uma teoria da ação. (Cumpra-se notar que uma teoria da ação, para Fetzer, dá por estabelecido que ação e comportamento, em nível humano, são coisas inteiramente distintas!) De acordo com o autor, "*dominar*" uma linguagem é muito mais uma habilidade do que um estado, muito mais um "saber como" do que um "saber que". Isso posto, Fetzer diz que um sistema é **consciente** (relativamente a certa classe de signos) se (1) tem a habilidade de usar tais signos e (2) tem a capacidade de se valer dessa habilidade.

A seguir, Fetzer analisa o desenvolvimento mental (cap. 6). Entende que dois estados mentais específicos (p. ex., motivos ou crenças) são de mesma espécie quando e somente quando admitem as mesmas causas e os mesmos efeitos possíveis. Assim, dizem-se

funcionalmente similares os sistemas semióticos que podem ser afetados pelas mesmas causas e que produzem os mesmos efeitos. A esperança do autor é a formular leis de desenvolvimento que associem genes a corpos, a mentes e a comportamentos. Enfim, "mentes" são entendidas como "predisposições de especificar certos comportamentos que envolvam a utilização de signos".

Nos dois capítulos finais, Fetzer examina a questão da racionalidade e da moralidade. Aquela é examinada à luz da capacidade de argumentar (usar a lógica) - sobretudo para orientação das ações. No que respeita à moralidade, o autor defende um "determinismo fraco", onde a causação abra margem para que o ser humano seja (moralmente) responsável pelas suas ações.

Encerrando, cabe dizer que Fetzer lança, em certas passagens, algumas curiosas sugestões. Todavia, não dá, ao que expõe, a coerência que um leigo desejaria, perdendo-se em meandros nem sempre claramente associados ao tema central de sua análise. Em todo caso, o livro parece útil e merece atenção pelas propostas genéricas aí formuladas.

Leonidas Hegenberg

HONDERICH, Ted (Org.)

THE OXFORD COMPANION TO PHILOSOPHY, Oxford: Oxford University Press, 1995, 1010 páginas (25 libras).

Ted Honderich nasceu no Canadá, estudou em Toronto e em London. Após um período de atividades nos EUA, fixou-se (1964) no Departamento de Filosofia do "University College London". Escreveu alguns trabalhos em que abordou temas da política. Entre eles, os livros *Punishment: the supposed justification*, de 1969, e *Violence for equality*, de 1976. Em seguida, organizou, com êxito, algumas antologias, a mais conhecida das quais seria, provavelmente, *Philosophy through its past*. Celebrizou-se, porém, com o livro *A theory of determinism*, de 1988, cujo tema central (a neurociência e o espírito) voltou a ser explorado, com os olhos voltados para o grande público, em *How free are you?*, publicado em 1993.

Honderich voltou ao mundo das letras, como organizador desse "**Companion**", espécie de "**enciclopédia de filosofia**", publicada em 1995. Trata-se de ampla obra de referência. A fim de elaborá-la, contou com a colaboração de 246 especialistas, de diversos países. Cada qual deles foi encarregado de escrever a respeito de um, dois, às vezes três itens. Os temas abordados ganham alcance mundial, cobrindo, a rigor, toda a história da filosofia, de Tales, Pitágoras, Parmênides e Heráclito, até os mais discutidos pensadores da atualidade - como, digamos, M. Dummett (Inglaterra), W. Quine (EUA), K. Popper (Austria), L. E. J. Brouwer (Holanda), E. Husserl (Alemanha), F. De Saussure (Suíça), J. Derrida (Argélia), N. Abbagnano (Itália), M. Merleau-Ponty (França).

Há aproximadamente dois mil itens, que se apresentam em ordem alfabética, de "*abandonment*" e "*abduction*" até "*Zeno of Elea*" e "*zoroastrism*". Voltam-se para conceitos básicos (e. g., tempo),

teorias (e. g., holismo), problemas (e. g., significado da vida), escolas (e. g., marxismo) e filósofos. Pensadores do passado e mais de 150 filósofos de nossos dias têm suas idéias aqui apresentadas - de maneira clara e (quero crer) correta. (Há oitenta retratos desses pensadores no "**Companion**"; p. ex., de Pitágoras, Confúcio, Abelardo, Hume, Ortega y Gasset, Sartre, Althusser, Kitarô, Putnam,...). O material reunido foi impresso em mil e dez páginas. [A rigor, no entanto, a antologia tem mais de duas mil páginas. Com efeito, cada página tem duas colunas; cada coluna, em termos de número de linhas e de "batidas", supera os totais correspondentes das páginas comuns (40 linhas, 50 batidas por linha), de livros usuais.]

Algumas "entradas" se limitam a remeter o leitor para outra. P. Ex., "*vengeance*" remete a "*revenge*"; por sua vez, 'slave of the passions' envia a 'reason as slave of the passions'; 'becoming' convida ver 'change, process, time'. O mesmo acontece, digamos, com 'ding-an-sich', 'formal logic', 'if', etc.

Numerosos termos filosóficos - como 'qualia', 'slime' (ou seja, a "viscosidade", discutida por Sartre) e 'supervenience', são brevemente explicados ao longo da antologia.

Muitos verbetes merecem oito a dez linhas. Entre eles, para exemplificar, 'class theory', 'formula', 'propensity', 'vicious circle'. Certos assuntos são discutidos em 15 ou 20 linhas. E o que acontece, digamos, com 'Cambridge change'; 'hedonic calculus'; 'pantheism'; 'ravens, paradox of the'. Grande parte das informações relativas aos filósofos se condensa em 20 ou 30 linhas. Assim acontece, digamos, nos verbetes dedicados a Austin, Carneades, Grice, Le Doeuff, Masaryk; Plantinga, Schlick, Weber. Alguns pensadores, como, digamos, Althusser; Bachelard; Fichte; Meinong; Parmênides; Quine; Santayana, entre outros, são examinados em 50 ou 60 linhas. Verbetes de tamanho médio (os mais comuns), como há pouco mencionado, discorrem a respeito de conceitos, teorias, problemas e escolas filosóficas.

Há referências aos filósofos e à filosofia de países ou regiões específicas. P. ex., alemã; africana; dinamarquesa; espanhola; francesa;

húngara; italiana; japonesa; norueguesa; polonesa; russa; latino-americana, etc. Neste último item, o Brasil se faz presente, mas o único nome lembrado é o de Farias Brito... (Em perspectiva internacional, seremos, efetivamente, tão pobres de filosofia como a enciclopédia deixa entrever?)

Numerosos itens requerem dissertações longas, de uma página (p. ex., "Psychology, philosophical relevance of"); de duas (p. ex., "logical theory"); de três (p. ex., "paradoxes"); e até de quatro páginas. Há 50 ensaios longos. São de dois tipos principais. Os do primeiro tipo aludem a temas fundamentais da filosofia - p. ex., à *história da filosofia da ciência*, aos *problemas da filosofia do espírito* ("mind"), às questões da *metafísica* - e, naturalmente, à própria *filosofia* (um interessante estudo de A. Quinton). Os do segundo tipo aludem aos grande pensadores de todos os tempos. Entre eles, figuram, como não poderia deixar de acontecer, Aristóteles e aristotelismo (14 colunas); Descartes e cartesianismo (onze colunas); Frege (seis); Hegel (seis); Hume (oito); Kant, kantismo (quinze); Kierkegaard (sete); Marx e marxismo (oito); Mill (sete); Platão e platonismo (onze); Russell (seis); Wittgenstein (sete).

Ao final de cada verbete há, via de regra, algumas indicações adicionais (outros itens a consultar, na própria obra), apresentadas com o propósito de completar a análise do item em tela. Além disso, na maioria dos verbetes, há uma ou mais sugestões para leitura posterior, ou seja, lista de títulos de livros ou artigos que conviria examinar, a fim de aprofundar conhecimentos relativos ao item sob exame. Para exemplificar, tome-se um item curioso, dado que "inesperada" sua inclusão numa enciclopédia. Trata-se da expressão 'snow is white' - que se tornou famosa desde a discussão da noção de verdade, em línguas formalizadas, devida a Alfred Tarski. Nesse verbete se indica um tema "correlato", a saber, "semantic theory of truth", e se indica a obra de examinar, "A. Tarski, *Logic, semantics, metamathematics*, 2nd edn., (Indianapolis, 1983)".

Voltemo-nos, a seguir, para os **apêndices**, no final, que muito enriquecem a obra.

Dois páginas (925-6) contêm símbolos lógicos (com a indicação - apenas intuitiva - de seus significados). As páginas 927-944 contêm "mapas da filosofia". Nota-se que tais mapas (exatamente como os geográficos) podem ser traçados de muitos modos diversos e podem ser muito enganadores. Sua validade depende dos motivos que nos levam a traçá-los. A rigor, servem apenas como "guias" extremamente genéricos. Com essa restrição em mente, o organizador da enciclopédia lembra (em três páginas, 927-29) que a filosofia tem três pontos "nucleares": **epistemologia, lógica** (e lógica filosófica) e **metafísica**. Em torno desses pontos, há quatro áreas de especial relevância: *filosofia moral, filosofia da ciência, filosofia da linguagem e filosofia do espírito ("mind")*. Em volta dessas áreas fundamentais, gravitam (1) estética, (2) filosofia social, (3) filosofia política, (4) filosofia da religião, (5) filosofia da matemática, (6) filosofia do direito, (7) filosofia da história e (8) filosofia da educação.

Nas quatorze páginas seguintes, Honderich traça 28 "diagramas em árvore". Oito deles representam os ramos da filosofia (as questões que a filosofia coloca). Os demais representam doutrinas filosóficas (as respostas para aquelas questões). Há diagramas relativos à epistemologia; ao empirismo; ao racionalismo; à metafísica; etc., às teorias políticas e à filosofia da ciência. Com o objetivo de ilustrar o que se registra em tais diagramas, considere-se (p. 942) o caso de "Political philosophy". Há três ramos: "Questions of justification", "Questions of analysis" e "Main related subjects". Esses últimos (de acordo com o diagrama) seriam filosofia moral, filosofia social, filosofia da economia, filosofia da lei, ciência política. No setor da "justificação", surgem três ramos, com as justificações "for property", "for existence of state" e "of behavior". Este último ramo se desdobra em "Of state" e "Of citizens". Aquele, torna a desdobrar-se, dando sub-ramos "To citizens" e "To foreigners". Cada qual desses torna a abrir-se, e assim por diante. Basta. O leitor pode imaginar como os diagramas são construídos.

A utilidade desses "esquemas" é discutível. Com efeito, imagino que cada estudioso terá seu particular modo de construí-los, em consonância com sua própria análise e sua maneira de ver os

assuntos focalizados. Em todo caso, talvez auxiliem alguns leitores a ganhar uma visão geral (em perspectiva de vôo de pássaro) de cada qual dos temas postos em relevo, facilitando-lhes a tarefa de elaborar, em seguida. Seus próprios "resumos".

Doze páginas (945-956) contêm uma "Tábua cronológica" interessante. Numa primeira coluna, ficam registrados os acontecimentos filosóficos de relevo, desde 600 antes de Cristo até a publicação de alguns livros notáveis, entre 1981 e 1986. Numa segunda coluna, paralelamente, está selecionada lista de ocorrências que permitem delinear um "clima" cultural associado àqueles acontecimentos. Exemplificando, considere-se o período 1600-1700. Na primeira coluna são lembrados os nomes de Francis Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke e Malebranche. Ao lado, há 18 indicações muito apropriadas como, digamos, a invenção do telescópio; as descobertas de Kepler; a condenação de Galileo (1633); a fundação de Harvard (1636); o início dos estudos da probabilidade, em 1634, com Fermat e Pascal; o surgimento do teatro de Corneille, Racine e Moliere; a publicação dos **Principia**, de Newton (1687).

Em tese, parece meio supérfluo um índice numa enciclopédia cujos verbetes se apresentam em ordem alfabética. Pois esta obra termina com um belo índice (50 páginas!). Nele se mostra, para cada item mencionado, onde voltar a examiná-lo, por diferentes ângulos. Exemplificando, eis um caso de "tamanho médio", para não alongar desnecessariamente esta resenha. A fim de saber o que a enciclopédia registra a respeito de indeterminismo, procura-se, obviamente, o verbete '*indeterminism*'. Consultando o índice, porém, vê-se que nos remete para os seguintes outros verbetes: '*causality*', '*chaos theory*', '*determinism*', '*determinism, scientific*', '*freedom and determinism*', '*libertarianism*', '*Peirce*', '*Popper*', '*prediction*', '*quantum theory*', '*Renouvier*'. Aceitando as indicações, o leitor interessado examinará esses outros verbetes e, dessa maneira, sua análise da questão pode, sem dificuldades, fazer-se ampla e completa.

Dada a qualidade dos colaboradores, a escolha dos assuntos, o equilíbrio na dimensão dos verbetes, a apresentação gráfica, a presença de um "índice de conexões" dos temas (ver o final destas anotações), "**Companion**" merece especial atenção. É importante para o crescente número de pessoas que procuram saber o que dizem pensadores contemporâneos de renome e, em particular, prestará grande auxílio a professores de filosofia, especialmente aqueles que se habituaram a selecionar com cautela suas fontes de informação. Trata-se de obra que se deve ter na estante, para freqüentes consultas.

Leonidas Hegenberg

DELEUZE, G & GUATTARI, F.

O que é a filosofia? Trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Munoz. RJ: Ed. 34, 288p.

Como tornar novo um velho indagar? Como superar a fluidez sempre presente da resposta sobre o que vem a ser a filosofia? É a preocupação com o estatuto da filosofia que faz com que se indague a cada momento o que ela tem de presente sempre: a velhice parece ser o momento ideal para se pôr a questão, simplesmente porque ela se impõe.

G. Deleuze e F. Guattari respondem à questão sobre o sentido da filosofia a partir do lugar que ela ocupa no caos. Na primeira seção do livro, a *Filosofia* é simplesmente posta em questão. Cabe à filosofia formar, inventar, fabricar conceitos - isto é exclusividade sua - e ao filósofo criar desconfiando do recebido. Aliás, a filosofia é grega por que é na Grécia que se instala o ambiente onde os amigos são rivais (*agôn*), polemizam e criam.

O conceito é o objeto mesmo da filosofia. Ele é o ponto de condensação de seus próprios componentes; diz o acontecimento, não a essência. Não é discursivo, não encadeia proposições, tem horror à discussão. Para Deleuze e Guattari ao filósofo não cabe discutir, pois nunca se fala da *mesma* coisa; ele tem pavor a discussões, pois ela atrasa o processo.

Filosofar é traçar um plano sobre o caos. O plano é o lugar onde são erguidos os conceitos, "é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar" (52). A filosofia cria conceito e plano, o primeiro é seu começo e o segundo sua instauração. O plano é envolto por ilusões: a ilusão de transcendência, procurada na imanência; a ilusão dos universais, quando se confunde o conceito com o plano; a ilusão do eterno, quando se esquece da criação; e a já sugerida ilusão de discursividade, quando se confunde conceitos com proposições. O plano é viés, é seleção do caos; o não pensado no pensamento, mas

o mostrado por ele, a sua imagem. Não falta comunicação, segundo eles, o que falta é "resistência ao presente" (140).

O pensamento é do que trata a filósofa. Indagar sobre o seu significado equivale a indagar sobre o sentido do pensamento, do guiar-se com ele. Pensar é traçar um plano de imanência que absorve a terra, se conecta a ela, em outra via, pelo *meio social*. Esta última conexão é a *utopia*: junta a filosofia à sua época, mas é também desterritorialização absoluta. E a filosofia se reterritorializa sobre o conceito, este não como um objeto, mas como um território. O conceito, enquanto devir duplo, cruzamento de desterritorialização e reterritorialização, constitui a geo-filosofia, é mais geográfico que histórico, "substitui a genealogia por uma geologia" (61). A filosofia não é simples devir, é movimento de ocupação do lugar, que se projeta e se reconstitui: é extensão e distensão. Ela consiste basicamente em estender uma ordem sobre o caos.

É uma ordem particular, um modo próprio de ordenar, agrupar, entrecruzar por conceitos os elementos do caos, mas não se confunde com a ciência lógica ou a arte. É nessa segunda parte do livro - *Filosofia, Ciência Lógica e Arte* - "Os conceitos filosóficos serão funções do vivido, como os conceitos científicos são funções de estados de coisas" (185), mas não se dá a referência imediata ao vivido: o conceito é o acontecimento como puro sentido que percorre imediatamente os componentes. Na relação do conceito com o vivido, os filósofos se vêem em dificuldade para escapar da *doxa*. A opinião "quer" intermediar conceito e vivido e é essa a dificuldade na qual ela mergulha o filósofo. A opinião é política, fala em nome da vontade da maioria: aí se consome a filósofa da comunicação, "na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob o qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa" (191).

À ciência cabe constituir a, *função*, à arte a *composição* e à filosofia cabe a *criação do conceito* (os conceitos são irreduzíveis às funções - do vivido, científica ou lógica). A ciência põe em evidência o caos, no qual mergulha o próprio cérebro, enquanto sujeito do conhecimento; renuncia ao infinito para ganhar a referência. A arte quer criar o finito para restituir o infinito. A filosofia quer dar consistência ao infinito. "O problema da filósofa é de adquirir uma consistência, sem

perder o infinito no qual o pensamento mergulha... é muito diferente do problema da ciência que procura dar referências ao caos, sob a condição de renunciar aos movimentos e velocidades infinitos, e de operar, desde início, uma limitação da velocidade" (59). A ciência, ao contrário da filosofia, sacrifica o devir em nome da fixação de estados de coisas.

A arte, a ciência e a filosofia traçam planos sobre o caos. Dele o filósofo traz *variações*, o cientista *variáveis* e o artista *variedades*. A arte luta com o caos para torná-lo sensível, mas também luta contra a opinião. A ciência quer dominar o caos, mas também se sente atraída por ele, forma um "caos referido": a Natureza. A filósofa dá consistência conceptual ao seu recorte do caos. "Os três planos são tão irredutíveis quanto seus elementos: *plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte, plano de referência ou de coordenação da ciência*" (277), pois as interferências se dão num plano externo, uma vez que cada uma permanece em seu próprio plano.

Definir a filósofa a partir da explicitação do seu papel e seu lugar no *caos*, diferindo seu viés do científico e artístico, parece ser o plano sobre o qual se ergue esta obra. Por outro lado, entender o filósofo como o "conceito em potência" o coloca numa proximidade intensa da criação e da coordenação, da arte e da ciência. A dupla de autores compõem o conceito de filosofia em torno do processo de criação do conceito, da instauração de uma ordem no caos: a filosofia, para eles, não pode ser confundida com a opinião, espaço da discursividade, da comunicação - ele deve resistir a ela; não pode ser confundido conceito com função, pois isto faria da ciência o conceito por excelência; uma geo-filosofia não pode ser presa estática da não-criação, do território, simplesmente. A filosofia é devir revolucionário.

Como quem sempre tentou estabelecer o "estatuto" da filosofia, Deleuze e Guattari assumem uma posição que se opõe, inevitavelmente, a tantas outras. Todavia, o livro **O que é a Filosofia?** é um convite agradável, malgrado certo grau de dificuldade, criativo e intenso, para que a questão seja posta intencionalmente.

Adriano Correia SILVA
Mestrando em Filosofia/PUCC
Bolsista Capes

HARDT, Michael

Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia

São Paulo: Ed. 34, 189p.

O professor Michael Hardt, da Duke University, desenvolve nessa obra uma ampla e minuciosa análise da evolução do pensamento de Gilles Deleuze "desde a ontologia até a ética e a política" (p. 23). Já na introdução, o Prof. Hardt situa a obra de Deleuze diante do anti-hegelianismo e do pós-estruturalismo. O discurso ontológico de Deleuze é materialista, delimitado no campo da prática. Ele faz uma incursão pela história da filosofia que vai da escolástica a Bergson, Nietzsche e Espinosa, de onde surge a temática ontológica, ética e política que o colocará fora do movimento da problemática da absoluta negação hegeliana.

A ontologia de Deleuze, como exposta no capítulo I desta obra, é sustentada nas concepções de diferença e singularidade que ele descobre em Bergson e Espinosa. Do primeiro ele toma a noção de diferenciação como movimento absolutamente positivo do ser. Do segundo ele toma a noção do ser como expressão unívoca, referência que o faz apontar para a fraqueza da ontologia hegeliana ao sihar na negação do ser, em algo externo a ele a sua fundação.

A afirmação deleuziana, no entanto, como se poderia concluir, não é a crítica e passiva. Como apontado no segundo capítulo, sobre a ética nietzscheana, a afirmação está ligada ao antagonismo, ao processo constante de niptura, de construção e desconstrução. A ética, nesse sentido, realiza a passagem da ontologia para o espaço do sentido e do valor, envolvendo ao mesmo tempo um processo de produção ativa do ser, na medida em que é um guia prático de afirmação da potência do ser.

Com Espinosa, no terceiro capítulo, é que Deleuze vai encontrar espaço, na sua idéia da alegria, para uma expressão da constituição prática do ser. A prática vai estar ligada à ontologia, uma vez que esta põe em relevo o movimento do ser, a sua genealogia de relações causais, a sua "produtividade" e "produtibilidade". É através do poder de ser afetado e mesmo a expressão da tristeza que vai movimentar o ser numa perspectiva prática. O processo prático que encarna os mandatos éticos e ontológicos (de constituição do ser) de Deleuze é o tornar-se alegre, tornar-se ativo.

No último capítulo, a conclusão, o Prof. Hardt apresenta uma síntese da renovação, e até reconstrução, que Deleuze faz da história da filosofia e aplica a sua leitura deleuziana de seletividade e transformação que perpassa o aprendizado em filosofia do próprio Deleuze. Ele faz derivar deste algumas ferramentas para a constituição de uma democracia radical.

Em Deleuze, aponta o prof. Hardt, não é necessário o afastamento da ontologia em nome da deontologia, como fazem os liberais, colocando o direito acima do bem, a fim de evitar o estabelecimento de finalidades já estabelecidas previamente no espaço do político. Deleuze percorre uma tradição ontológica que não propõe qualquer determinação de fins. Disso conclui o Prof. Hardt que a horizontalidade da constituição material da sociedade "põe todo o peso na prática como o inotor da criação social" (p. 185).

A obra do Prof Hardt não pode ser tida simplesmente como introdutória. Ela fornece, no entanto, uma ampla visão da filosofia de Deleuze, perpassando os seus fundamentais conceitos e sua herança no seu seletivo modo de ler a história da filosofia, compondo, por fim, um quadro conceitual que permite a ele extrair o projeto de uma democracia radical na obra deleuziana.

Adriana Correia Silva
Mestrando em Filosofia/PUC
Bolsista CAPES

TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo
Aventura humana. Recife: Comunicarte, 1996.

O livro está dividido em quatro partes:

Na primeira parte: **Filosofia e técnica**: a autora faz uma reflexão sobre as técnicas científicas que desde os anos 50, vêm sofrendo mudanças não só quantitativas, mas também qualitativas. Segundo a autora, isso altera o comportamento humano, o pensar, o agir. "O que ocorre a rigor é uma revolução tecnológica invadindo os meios de comunicação, e mais do que isso, são revoluções de mentalidade científica e cultural, social e política, dimensionando o próprio pensar do homem, indicando novas temáticas que devem ser levadas à reflexão, do mesmo modo que abrem novos espaços e tempos como campos à ação humana, considerada não só individualmente mas coletivamente e universalmente" (p. 9).

O desenvolvimento técnico científico exige que o homem se adeque a cada nova situação criada pelo próprio desenvolvimento. Daí fazer-se necessário uma reflexão sobre tal desenvolvimento, seus riscos e suas conseqüências para a racionalidade humana. A globalização das atividades humanas visa quais resultados?

O homem a cada dia busca confirmar seu logos, para criar, transformar, discursar, persuadir. Como então se comportará diante de situações que mudam sua condição humana, seu poder de tomar decisões; alterações que transformam a realidade? E Tavares de Miranda diz que é necessário não esquecermos que o homem tem capacidade para usar o conhecimento que dispõe de forma intencional e no tempo planejado.

O progresso técnico e o desenvolvimento tecnológico, a era da mecânica e da informática estão revolucionando o pensar e o agir humanos no mundo.

Esse novo homem da ciência, tem maior "autonomia da razão, o homem operador que se auto-libera pela razão, que é fundador do método científico e iniciador do progresso técnico" (p. 11). Pode ser representado pela figura de Prometeu, como este é Visto por F. Bacon: um símbolo da inteligência e da liberdade de preconceitos; ou como por Giordano Bruno: que ri dos dogmas e das proibições; ou ainda como o Prometeu libertado de Shelley, dotado de uma imaginação criadora: um símbolo de ultrapassamento de limites próprios e dos que lhe são impostos .

Tavares de Miranda trabalha a ambivalência da condição humana em dois sentidos: se de um lado o homem tem capacidade para solucionar cada vez mais e melhor os problemas, por outro lado, limitá-los tão eficientemente pode distanciar o homem das tradições culturais, familiares. A autora chama a atenção para o que considera essencial: é necessário fazer refletir o homem sobre o processo que o leva ao "vir-a-ser" e ao "desejo de ser-sempre-mais" (p. 13).É necessário valorizar o homem não só como um ser racional capaz de calcular e tomar decisões, mas como um ser em exercício reflexivo, que criticamente é capaz de avaliar as transformações que ocorreram e estão ocorrendo no mundo. Cabe ao homem refletir sobre sua condição humana para si e para o mundo.

Na segunda parte - **Sinais do espaço de tempo do homem**: Tavares de Miranda diz que para a reflexão sobre a condição humana, é necessário levar em consideração uma ontologia do espaço e do tempo, uma reflexão sobre as possibilidades e a transcendência da condição humana: "vivendo nesta época tecnológica, na qual a razão produtora ultrapassa todas as coisas e desafia as tradições, é preciso que o homem possa refletir sobre sua própria condição humana, sua finitude, seu ser espacial e temporal, para descobrir raízes e fontes de seu ser" (p. 28). É necessário vencer dificuldades e empecilhos, superar a própria condição humana, evitar o enfraquecimento e o aniquilamento da mesma.

Refletir sobre a temporalidade humana é estar no exercício de liberdade, é ser responsável por "um por-vir", fruto desse presente,

é estar aberto para horizontes novos e possíveis: "O inquietante homem, combatente do seu próprio viver, deve dispor-se a lutar por um novo, portanto, saber-habitar do homem a si mesmo como exercício-experiência que manifesta o que ele é, e que se realiza etapa por etapa de sua existência na abertura de espaços de tempo que redimensionem um novo mundo além horizonte" (p. 34). As decisões humanas devem ser tomadas através do "saber-ver, do saber-ouvir, do saber-fazer, do poder-fazer, do dever-fazer" (p. 35). Decidir levando em consideração as possibilidades do ser, a favor do amor pela unicidade e possibilidades da Vida e de todas as coisas que compartilham da aventura humana.

Na terceira parte: **Três delineadores dos novos tempos: Gaston Bachelard, Gabriel Marcel e Martin Heidegger**, a autora busca através desses autores concluir a reflexão sobre a condição humana, chamando a atenção para a insistência com que esses autores abordaram essa questão, seu tempo e os novos horizontes vislumbrados.

Em plena era das imagens e informes científicos, era de mudanças na condição humana e da funcionalidade das coisas, do espaço criado pela técnica e sua essência, como esses autores pensaram essas questões?

Da obra de Gaston Bachelard, Tavares de Miranda, traz reflexões do campo ético-poético, que se constitui, segundo a autora, como uma unidade, onde predomina a Valorização da condição humana captada através das diversas imagens poéticas, como Empédocles, Fênix, colocando a condição humana como um incessante processo: o nascer, o morrer e o renascer - o conhecer-se, o exercitar-se e o operar numa perspectiva de Vida humana que não apenas coloca o homem como "um ser de calculabilidade" (p. 44), mas como um ser que busca a superação humana, ser mais que um homem, ser um "super-homem", que abraça seu destino para superá-lo, transcendê-lo.

Da obra de Gabriel Marcel, a autora traz reflexões que apontam para uma visão do amor e da esperança, que segundo a autora é semelhante ao método empregado por Santo Agostinho. Segundo Tavares de Miranda, Gabriel Marcel, amorosamente convida os homens

a refletirem sobre o crescimento das diversas técnicas e "das mudanças introduzidas no dia-a-dia na Vida humana" (p. 45). O homem que reflete sobre sua condição humana e a de seus semelhantes, busca através da esperança se abrir à "memória do futuro" (p. 49), e com fidelidade constrói o seu próprio futuro, o seu vir a ser si mesmo.

Da obra de Martin Heidegger, Tavares de Miranda traz reflexões sobre a questão do ser. Para Martin Heidegger, não é a busca do mais que humano - um Prometeu - que deve ser explorada, mas a busca do humano, o ser que deve ser desvelado - homem e mundo são reveladores.

Na era da técnica, não se leva em consideração o sujeito humano, nem a intimidade, nem a reflexão sobre as situações e as coisas que rodeiam o homem. A globalização de opiniões, a organização técnica, a produtividade e o planejamento técnico só levam a "uma habitual indiferença e insensibilidade" (p. 57). Essa situação faz surgir um homem desenraizado do seu próprio ser. Cabe ao homem avaliar as condições técnicas às quais é submetido, aceitá-las ou descartá-las, se resguardar, tendo o cuidado de não se distanciar do seu ser. E segundo Tavares de Miranda, para Martin Heidegger, os homens que escutam o apelo do seu ser, são os que projetam seu olhar em todas as direções, "correspondendo em sua essência ao apelo do olhar do ser, indo ao seu encontro, auto-projetando-se a um poder-ser que guarda encontro com o homem" (p. 59).

Na quarta parte, Tavares de Miranda, encerra sua excelente reflexão, com um **Anexo**, no qual com sinceridade e sabedoria nos conta seu encontro com a filosofia, com Martin Heidegger. O fio condutor nesse livro é a reflexão sobre a condição humana, e a autora finaliza a obra com uma declaração de dedicação e aprendizado do amor à sabedoria. Tavares de Miranda deixa registrada uma lição humana para os que se dedicam à filosofia, tanto pelo depoimento sincero, como pelo excelente conteúdo desse livro.

Luzia B. Oliveira Silva
Mestrando em Filosofia - PUCSP

DERRIDA, Jacques.

Salvo o Nome. trad. Nicéia Adan Bonatti]. Campinas: Papirus, 1995, 78 p.

Jacques Derrida, filósofo francês, é um dos interlocutores da **filosofia da diferença**. Sua reflexão filosófica é uma desconstrução dos conceitos da tradição filosófica, em busca de novos sentidos.

Na exposição de seu pensamento, ele não segue a lógica tradicional e supõe uma discussão anterior, não apresentada no texto, dificultando o seu entendimento. Ele também utiliza recursos de linguagem e se reporta à tradição filosófica sem se preocupar com a seqüência cronológica.

Para ele, a filosofia é o elemento que conjuga o mito e o logos, através do exercício do distanciamento crítico.

Em **Salvo o Nome**, Derrida analisa o discurso da teologia negativa¹. Segundo ele, é impossível falarmos de Deus utilizando as nossas categorias intelectuais, pois este é absoluta transcendência e nossas categorias estão voltadas para o sensível. Somente podemos falar de Deus de maneira indireta .

Segundo o autor, a teologia negativa tem um discurso apofático, querendo significar mais do que a razão lhe permite. Este discurso tem origem no desejo humano insaciável de Deus, tornando-se uma reflexão do homem sobre si mesmo, uma reflexão autobiográfica. Ele nos aponta uma dificuldade desse discurso: quem fala a quem?; ou, qual é o seu destinatário?

O homem ao tentar falar de Deus, faz uma autobiografia, uma memória, um *post-scriptum*, utilizando categorias impróprias. O destinatário deste *post-scriptum* são os amigos, os outros, que também interpretam Deus de maneira imprópria.

Ao fazer a desconstrução do discurso apafático, Derrida nos aponta a oposição existente entre forma e conteúdo, que empobrece sua interpretação. A teologia negativa é apenas uma linguagem, onde Deus é o Nome do desmorramento sem fundo, a desertificação da linguagem, o khôra (corpo sem corpo, corpo ausente, mas corpo único e lugar de tudo, no lugar de tudo, intervalo, lugar, espaçamento).

O Nome é uma referência, que pode ser dispensável ou não, para um *post-scriptum* da experiência de alguém, após um acontecimento.

As várias correntes religiosas interpretam o Nome de Deus de maneira diferente e utilizam-se deste nome para impor determinadas regras de conduta aos componentes da sociedade visando um processo de totalização.

Segundo Derrida, é preciso salvar o Nome do logocentrismo de nossa civilização, que foi construído ao longo da história da filosofia.

Podemos dizer que a leitura do livro é interessante, apesar de difícil. Após a leitura, levantamos as seguintes questões: será que podemos reduzir o problema de Deus a uma discussão de linguagem?; será que não estamos empobrecendo a compreensão do fenômeno da busca de Deus pelo homem, que é mais uma questão existencial do que uma questão de linguagem?

A linguagem é mediação para o significado, a sua análise não pode ter um fim em si própria. Uma análise da linguagem deve ser feita segundo determinados referenciais e buscar sentidos mais profundos na realidade.

NOTA

(1) A teologia negativa é o modo de abordagem do tema **Deus** que consiste em aplicar a este proposições negativas. Em lugar de atribuir qualidades positivas ou proceder por analogia, o método negativo ou apofatismo consiste em dizer aquilo que Deus não é, em recusar-lhe qualquer predicado. Nota do tradutor, p. 7.

Marcelo Felix Tura
Mestrando em Filosofia-PUCAMP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (019) 735-5872
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for window, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 67/68 - "ÉTICA E POLÍTICA II"

Capa: Marcelo De Toni Adorno

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares;
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes;
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

Impressão - Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 735-5872

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

Maria Cecília M. de Carvalho

O QUE PODE A ÉTICA NA POLÍTICA?

João Carlos Nogueira

ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE PLATÃO - UM ESTUDO
A PARTIR DA REPÚBLICA

Francisco de Paula Souza

FUNDAMENTAÇÃO DA OBRIGATORIEDADE MORAL EM HEGEL

Luis Alberto Peluso

UTILITARISMO E TEORIA DA JUSTIÇA: OS ARGUMENTOS DE J.
BENTHAM CONTRA WILLIAM BLACKSTONE

Adriano Correia Silva

SOBRE A LEITURA ARENDTIANA DE HOBBS

Ricardo Vélez Rodríguez

NOTAS SOBRE A MORAL SOCIAL NA CULTURA BRASILEIRA

Anna Maria Moog Rodrigues

A ÉTICA DA SAUDADE E A PROPOSTA DE AFONSO BOTELHO

Gabriel Lomba Santiago

ESTADO, SOCIEDADE E BUROCRACIA: PERSPECTIVAS

Antonio Rufino Vieira

MARXISMO E FILOSOFIA LATINO-AMERICANA - UMA APROXIMAÇÃO
ENTRE ERNST BLOCH E ENRIQUE DUSSEL

Sara López Escalona

EL MORIR COMO ACONTECER HUMANO

Maria E. Koutlouka

CONDORCET: UN UTOPISTE OU UN PROPHÈTE?

RESENHAS