

Alexandre Cortez Fernandes
Lucas Mateus Dalsotto
Paulo César Nodari
(Orgs.)

CONCEITOS E PROBLEMAS ÉTICOS



Conceitos e problemas éticos

Alexandre Cortez Fernandes

Lucas Mateus Dalsotto

Paulo César Nodari

(Org.)

Caxias do Sul

2017

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

Nelson Fábio Sbabo

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e

Desenvolvimento Tecnológico:

Odacir Deonísio Graciolli

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Nilda Stecanela

Pró-Reitor Acadêmico:

Marcelo Rossato

Diretor Administrativo:

Cesar Augusto Bernardi

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Conceitos e problemas éticos

Organizadores

Alexandre Cortez Fernandes

Possui graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (1989). Especialização pela mesma instituição. Mestrando em filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Atualmente é tempo integral da Universidade de Caxias do Sul, e professor da Faculdade da Serra Gaúcha. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Civil, atuando principalmente nos seguintes temas: direito civil, obrigações, responsabilidade civil, contratos e direito de família. Autor de oito livros na área de direito civil.

Lucas Mateus Dalsotto

É graduado em Filosofia (bacharel) pela Universidade de Caxias do Sul/RS (2011) e mestre em Filosofia pela mesma universidade (2013). Atualmente é doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria/RS e também bacharelado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul/RS. Nas pesquisas de mestrado dedicou-se a investigar especificamente as objeções de John Rawls à doutrina utilitarista e a discutir mais amplamente os seguintes temas: (i) teorias de justiça; (ii) contratualismo clássico e contemporâneo; (iii) debate "liberais-comunitários"; (iv) utilitarismo moderno e contemporâneo. No momento, em seus estudos de doutorado, tem realizado pesquisas a respeito de questões metaéticas, especialmente no que tange à natureza objetiva e prática da moralidade. Tem buscado sustentar que a teoria de Michael Smith não é capaz de solucionar o the moral problem na medida em que ela falha em explicar a natureza objetiva da moralidade (isto é, falha em explicar a tese da objetividade 1) e na medida em que faz uso da teoria standard da ação (ou da teoria humeana da motivação), uma vez que esta não fornece uma adequada abordagem da participação do agente na ação humana. Os temas de seu interesse correntemente são os seguintes: (i) fenomenologia moral; (ii) teorias da ação; (iii) teorias da racionalidade; (iv) teorias de razões; (v) identidade pessoal e agência; (vi) normatividade. Atualmente está realizando um período de estudos (doutorado sandwich) como pesquisador visitante na University of Toronto, sob a supervisão do professor Sergio Tenenbaum.

Paulo César Nodari

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

F744 Conceitos e problemas éticos [recurso eletrônico] / org. Alexandre Cortez
Fernandes, Lucas Mateus Dalsotto, Paulo César Nodari. – Caxias do
Sul, RS : Educs, 2017.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-854-2
Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ética. 2. Filosofia. I. Fernandes, Alexandre Cortez. II. Dalsotto, Lucas
Mateus. III Nodari, Paulo César .

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Filosofia	1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação	7
Prefácio: Notas para uma teoria construtivista anti-intelectualista	13
<i>Lucas Mateus Dalsotto</i>	

Seção I Conceitos éticos e questões afins

1 Φιλία na ética aristotélica: problema da definição e os tipos de amizade	28
<i>Wallace da Silva Ferreira Carvalho</i>	
2 A influência do conceito de amizade em Aristóteles na teoria política liberal de John Rawls	34
<i>Rafael Müller</i>	
3 Autoconhecimento enquanto possibilidade epistêmica.....	45
<i>Robson Barcellos</i>	
4 Concepção formal de eticidade e eticidade democrática.....	51
<i>Marcelo Lucas Cesco</i>	
5 Identidade e diferença na ciência da lógica de Hegel: para pensar o feminismo	59
<i>Marloren Miranda</i>	
6 Pressupostos da ética da responsabilidade de Hans Jonas.....	65
<i>Fábio Frizzo</i>	
7 Educação, pensamento crítico e a tomada de decisões morais.....	71
<i>Guilherme Branbatti Guzzo</i>	

Seção II Ética, política e direito

8 Desobediência civil enquanto resultado da relação dialética entre direito e moral	78
<i>Bruna Giequelin</i>	
9 Ecos de Antígona: uma aproximação entre Hannah Arendt e Sérgio Buarque de Holanda, no estudo da dicotomia público-privada	84
<i>Lucas Gardelin, Sandrine Araujo Santos</i>	

10 Estado, para quê?	91
<i>Gabriel Guilherme Frigo</i>	

11 Formalismo jurídico de matriz kantiana, o estado de necessidade e o problema da exceção	105
<i>Fábio Beltrami</i>	

Seção III **Ética e subjetividade**

12 Hospitalidade na biopolítica.....	112
<i>Yan Cássio Koakoski</i>	

13 Radicalidade ética em Levinas: da responsabilidade à substituição.....	116
<i>Ricardo Witt</i>	

14 Individuação do <i>si</i> : uma leitura marioniana de Levinas.....	128
<i>Felipe Bragagnolo</i>	

15 <i>Motivos e motivação</i> (1911) na fenomenologia da vontade de Alexander Pfänder	142
<i>Gilson Bavaresco</i>	

16 Gadamer e a fundamentação dialógica de uma ética hermenêutica.....	154
<i>Marcos André Webber</i>	

Seção IV **Ética e problemas interdisciplinares**

17 A violência no cinema.....	160
<i>Gustavo L. Pozza</i>	

18 Responsabilidade jornalística: considerações sobre ética no exercício do jornalismo de qualidade	166
<i>Eduardo Borile</i>	

19 Theodor Adorno e a filosofia moral negativa: reflexões morais pós-Auschwitz.....	173
<i>Moisés Rech</i>	

20 O utilitarismo e os interesses de mercado	178
<i>Bruno Souza da Silva</i>	

Considerações finais	184
----------------------------	-----

Apresentação

O presente texto tem por finalidade ser uma introdução geral ao *e-book* resultante das comunicações da II Jornada de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

O Programa de Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, tem ênfase na ética. Seu objetivo é contribuir para a formação de profissionais capazes de compreenderem e integrarem os aspectos éticos em sua ação profissional, em sua atuação como cidadãos, em suas atividades de pesquisa e, mais amplamente, na produção do conhecimento. O mesmo possui duas linhas de pesquisa – conceitos fundamentais de ética e problemas interdisciplinares de ética – e conta, neste momento, com sua sétima turma.

De modo geral, a ideia do evento foi consolidar um ambiente de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e atrair pessoas que tenham interesse no debate de questões relacionadas à ética e a temas transversais a ela. A importância da criação de um espaço interlocutório e de encontro, entre alunos, professores e pesquisadores em geral, facilita o intercâmbio e a reflexão sobre temas éticos. As jornadas são momentos privilegiados de integração, em que as inquietações de quem reflete sobre o tema da ética podem ser postas em relação, produzindo de alguma forma novos saberes.

A II Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS ocorreu por iniciativa de alunos, ex-alunos e professores do mestrado. Surgiu da necessidade e do desejo de proporcionar um espaço dialógico, com estímulo à apresentação de pesquisas desenvolvidas por alunos e estudiosos da filosofia prática. Teve por objetivo fortalecer um ambiente de reflexões ordenadas, versando basicamente sobre os seguintes tópicos: (i) conceitos éticos em geral; (ii) ética, política e direito; (iii) ética e subjetividade; (iv) ética, realidade e ação humana.

No dia 8 de dezembro de 2016, houve a apresentação das comunicações da II Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS. O evento já vinha sendo pensado e organizado desde meados desse ano, por meio da reflexão, pesquisa, de debates, da redação e das submissões de trabalhos.

As mesas ou grupos de trabalho das comunicações foram conduzidos pelos professores do Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, com afluência de alunos e ex-alunos do programa do PPGFil-UCS, bem como de acadêmicos dos cursos de Filosofia, Direito e de outros membros da comunidade universitária interessados no tema. Compareceram ainda alunos de outras IES, tais como UFRGS, UFSM, Unisinos, PUCRS e FSG.

Seguindo os temas de reflexão da II Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS, o presente *e-book* está dividido em quatro seções:

A seção I se intitula *Ética: conceitos e reflexões*. A primeira discussão dessa seção teve como título “Φιλία na ética aristotélica: problema da definição e os tipos de amizade”, de Wallace da Silva Ferreira Carvalho. No trabalho se discutem as razões de a *Ética Nicomaqueia* dedicar uma parte considerável de sua extensão à análise do fenômeno da amizade e avalia se, ou não, a amizade está restrita aos virtuosos. O segundo texto intitula-se “A influência do conceito de amizade em Aristóteles, na teoria política liberal de John Rawls”, de Rafael Müller. Ao considerar que ambos os autores tratam da justa relação entre homem e comunidade, o autor do artigo visa descobrir se é possível apontar interfaces entre as teorias de Aristóteles e John Rawls, no que tange ao conceito de amizade. O texto seguinte tem por título “Autoconhecimento enquanto possibilidade epistêmica”, de Robson Barcellos. O autor parte da presente questão: Se nós somos seres racionais, então, conhecemos nossos próprios estados mentais? No caso da resposta ser afirmativa, disso se segue que podemos ou devemos ser capazes de conhecer as próprias crenças e nos orientarmos sobre nossas próprias ações, embasadas no conhecimento dos nossos próprios estados mentais. O quarto texto dessa seção é intitulado “Concepção formal de eticidade e eticidade democrática”, de Marcelo Lucas Cesco. No escrito, o autor se propõe a analisar a teoria normativa de Honneth, no que se refere à ideia do não reconhecimento. A seu ver, isso permitiria abordar a teoria da justiça, a partir de uma ótica para além de um formalismo abstrato. Em “Identidade e diferença na ciência da lógica de Hegel: para pensar o feminismo”, Marloren Miranda tem por objetivo retornar às categorias hegelianas de *identidade* e de *diferença*, a partir da Ciência da Lógica, para propor uma discussão acerca do feminismo. A autora compreende que as discussões acerca da luta por

reconhecimento – também postas na sociedade como “lutas por igualdade” – se utilizam desse vocabulário sem examiná-lo com maior precisão, o que torna o discurso menos complexo do que ele é e, em alguma medida, mais obscuro. O próximo trabalho se intitula “Pressupostos da ética da responsabilidade de Hans Jonas”, de Fábio Frizzo. O autor indica que, para Jonas, a ética tradicional deu conta apenas de tratar a moralidade no ato momentâneo em si, não observando as consequências tardias de um destino imprevisto. Nesse sentido, o texto busca analisar os principais pressupostos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. O sétimo e último texto desta seção se denomina “Educação, pensamento crítico e a tomada de decisões morais”, de Guilherme Branbatti Guzzo. O autor parte da ideia de que, em muitas circunstâncias, as pessoas elaboram rapidamente julgamentos morais, a partir de ideias preconcebidas para, somente depois, fundamentá-los. O autor propõe que, além de promover o desenvolvimento de capacidades cognitivas relacionadas ao pensamento crítico em instituições de ensino, é fundamental que educadores usem metacognição para identificar e refletir a respeito do tipo de pensamento mais apropriado a ser aplicado em cada situação, o que evitaria análises superficiais de assuntos morais complexos.

A seção II se propõe a verificar questões que versam sobre *Ética, política e direito*. O texto inicial da seção é “Desobediência civil enquanto resultado da relação dialética entre direito e moral, de Bruna Giequelin. O estudo levanta algumas ideias apresentadas por Peter Singer e Henry Thoreau acerca da desobediência civil como forma de proteção da moralidade. A ideia do texto é mostrar que os estudiosos da desobediência civil, sustentam que a moralidade, enquanto algo desenvolvido através do juízo reflexivo do sujeito, deve prevalecer sobre a legalidade, em especial, quando estas se chocam. Na sequência, “Ecos de Antígona: uma aproximação entre Hannah Arendt e Sérgio Buarque de Holanda, no estudo da dicotomia público-privado”, de Lucas Gardelin, visa analisar as possibilidades de confluência entre o pensamento de Hannah Arendt e as contribuições de Sérgio Buarque de Holanda, no que concerne às dificuldades opostas, em nosso País, à constituição de um espaço público e à adoção do ritualismo do qual ele reclama. O próximo trabalho tem por título “Estado, para quê?”, de Gabriel Guilherme Frigo. O texto visa avaliar a visão de Estado de Tomás de

Aquino para, então, indagar sobre quais motivos o levam a afirmar que tanto o Estado quanto a Lei devem visar o bem comum. Também pretende apontar/cogitar sobre qual é a essência da lei e para que ela se orienta. A seção se encerra com o trabalho “Formalismo jurídico de matriz kantiana, o estado de necessidade e o problema da exceção”, de Fábio Beltrami. O texto quer verificar se o discurso formalista-universal do Direito demonstra uma possibilidade de submissão através de um “aprisionamento do ser”, gerando um paradigma de submissão, possibilitando/justificando discursos de exceção, através da utilização do mecanismo do estado de necessidade.

Na seção III, discutem-se temáticas a respeito de *Ética e subjetividade*. A seção se inicia com o texto “Hospitalidade na biopolítica”, de Yan Cássio Koakoski. Esse escrito tem por objetivo investigar a hospitalidade na biopolítica. O autor utiliza a obra *A condição humana*, de Hannah Arendt, para refletir o conceito de recém-chegado na trama da natalidade. Busca ainda tecer uma aproximação com a categoria de refugiados (ou imigrante), na Filosofia da Hospitalidade de Jacques Derrida e Emmanuel Levinas. O trabalho “Radicalidade ética em Levinas: da responsabilidade à substituição”, de Ricardo Witt, visa demonstrar a mudança que existe na concepção de ética, no pensamento de Levinas, a qual ocorre entre as obras *Totalidade e infinito*, de 1961, e *De outro modo que ser ou para lá da essência*, de 1974. Enquanto na primeira obra a ética é compreendida como uma relação de responsabilidade, na segunda a ética adquire uma nova radicalidade e passa a ser exposta pelo autor, como substituição do sujeito pelo Outro. Em seguida, “Individuação do *si*: uma leitura marioniana de Levinas”, de Felipe Bragagnolo, apresenta alguns aspectos centrais da leitura de Marion, do pensamento de Levinas sobre a individuação do *si*, pautados, especialmente, no artigo marioniano intitulado *D'autrui á l'individu* (2000). O quarto texto da seção, intitulado *Motivos e motivação* (1911) na fenomenologia da vontade, de Alexander Pfänder”, de Gilson Bavaresco, busca clarificar o sentido dos atos voluntários como atos livres e como entram nestes os motivos enquanto fundamentos de atos de vontade. O texto leva à ideia de que as ações humanas, enquanto constituídas por atos de vontade e motivos, necessitam ser compreendidas (e não somente explicadas enquanto imersas em cadeias causais), para que o sentido autêntico delas seja manifesto, pois elas são atos

espirituais de pessoas humanas. Por fim, o trabalho “Gadamer e a fundamentação dialógica de uma ética hermenêutica”, de Marcos André Webber, busca trazer ao debate argumentos para uma possível justificação de uma dimensão ética da hermenêutica, a partir da filosofia de Hans-Georg Gadamer, colocando-se em evidência algumas das implicações éticas da experiência hermenêutica entre eu e tu, apresentada na obra *Verdade e método I*.

O e-book se encerra com a seção IV, cujo título é *Ética, realidade e ação humana*. A primeira comunicação desta seção intitula-se “A violência no cinema”, de Gustavo L. Pozza. O texto parte da premissa de que as críticas à violência, nas representações audiovisuais, mais do que fomentar a discussão, já servem por si mesmas como uma demonstração da presença massiva e do impacto causado por essas cenas. São passíveis de análise tanto cenas de ficção, quanto imagens jornalísticas, uma vez que ambas são possibilidades de exibição audiovisual, em que a intenção do autor das imagens e a aceitação da recepção são fundamentais para a compreensão da percepção. O segundo trabalho da seção, “Responsabilidade jornalística: considerações sobre ética no exercício do jornalismo de qualidade”, de Eduardo Borile, busca demonstrar a importância da análise de discurso editorial dos veículos de comunicação, tendo como base a ética, tanto para os profissionais em formação como para a academia. O estudo objetiva estimular a construção dessa consciência, visto que é indispensável considerar a ética jornalística como parte vital do processo de construção da cidadania. Na sequência, tem-se o texto “Theodor Adorno e a filosofia moral negativa: reflexões morais pós-Auschwitz”, de Moisés Rech. O objetivo do escrito é levantar algumas considerações a respeito do pensamento moral em Theodor W. Adorno, mais especificamente sobre o novo imperativo categórico pós-Auschwitz. Pretende-se também avaliar o alcance de um tal imperativo. O último texto tem como título “O utilitarismo e os interesses de mercado”, de Bruno Souza da Silva. O trabalho parte da ideia de que a teoria da utilidade tem como principal máxima a frase: “A maior felicidade para o maior número de pessoas”. Essa máxima pode até parecer simples, mas implica uma série de questionamentos e deveres que, tanto podem

promover, de fato, maior felicidade, quanto instrumentalizar e capitalizar o âmbito ético sob fins particulares.

Deseja-se que a leitura destas comunicações seja proveitosa e que, fundamentalmente, se constitua em mais um elemento reflexivo e um subsídio para a apreciação de problemas éticos.

Está lançado o desafio para a continuidade da tarefa: que ocorra a III Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS, sempre com o espírito de construção coletiva, lealdade e compartilhamento de conhecimento.

Os Organizadores
Caxias do Sul, fevereiro de 2017.

Prefácio

Notas para uma teoria construtivista anti-intelectualista*

Lucas Mateus Dalsotto**

Introdução

Parece-me que uma das mais intrigantes questões filosóficas em ética da contemporaneidade seja a seguinte: de que maneira a vida, os interesses, os desejos e o bem-estar dos outros reivindicam de nós certas ações e atitudes, e como é possível conciliar tais reivindicações com o propósito de que devemos viver nossa própria vida? Thomas Nagel (2004) busca discutir esta questão sustentado que, grosso modo, existem duas formas substanciais de classificar os tipos de razões que levam um determinado indivíduo a agir moralmente: (i) as razões “relativas ao agente”, que chamarei de teoria *anti-intelectualista*, e (ii) as razões “neutras em relação ao agente”, que chamarei de teoria *intelectualista*.

Baseado nesta problemática, o ponto que me interessa discutir, no presente texto, é avaliar a possibilidade de aproximar um tipo específico de teoria metaética construtivista ao modelo de propostas *anti-intelectualistas* em ética, no que diz respeito à ideia de agente e à relação entre ação e motivação. Para tanto, sugerirei que (i) o construtivismo metaético, baseado na ideia de *agência*, pode fornecer importantes instrumentos para o melhor desenvolvimento da discussão entre teorias *intelectualistas* e *anti-intelectualistas* e (ii) que a proposta construtivista de Sharon Street parece reforçar a ideia *anti-intelectualista* de que não é possível exigir que os indivíduos deliberem a respeito de ações, sempre de modo imparcial e exterior aos seus projetos de vida.

Para levar adiante essa proposta, apresentarei preliminarmente o pano de fundo da discussão em ética entre propostas *anti-intelectualistas* e *intelectualistas* (seção 2) e a posição construtivista, juntamente com suas

* Agradeço aos colegas da disciplina de Tópicos de Ética III, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria e, em especial, ao professor Flávio Williges pelos valiosos e frutíferos comentários a versões preliminares deste texto.

** Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria, RS. E-mail: lmdalsotto@hotmail.com

diferentes variantes em metaética, a partir do quadro desenvolvido por Sharon Street (seção 3). Posteriormente, contrastando com a visão utilitarista de Bentham, concentrar-me-ei em propor a ideia de *agência* como elemento fundamental da posição construtivista (seção 4), e em argumentar que a melhor maneira de compreender a ideia de *agência* é a partir de um tipo de teoria metaética construtivista de caráter *anti-intelectualista* (seção 5). Por fim, buscarei brevemente identificar esse tipo de proposta *anti-intelectualista* com o modelo construtivista de Sharon Street (seção 6).

Anti-intelectualismo ético *versus* intelectualismo ético

Em geral, boa parte das teorias éticas, desenvolvidas no período moderno e contemporâneo em filosofia, adota aquele segundo tipo de razões, para avaliar os motivos que levam alguém a agir moralmente, isto é, razões “neutras em relação ao agente”. Estas teorias estão interessadas em determinar um certo tipo de critério a respeito do qual os indivíduos devem regular sua vida. É preciso que este critério possibilite aos indivíduos deliberar sobre a ação correta ou recomendada a despeito das vontades destes ou, ainda, do tipo de pessoa que cada qual deseja ser. Uma vez atreladas a esta concepção, as teorias *intelectualistas* compreendem os indivíduos como agentes necessariamente deliberadores, isto é, agentes racionais que, a partir de um procedimento ou cálculo, ajustam suas ações a um processo imparcial e impessoal de reflexão. Exemplos paradigmáticos desse tipo de teorias são as propostas éticas articuladas por Kant e Bentham. No caso de Kant, grosso modo, por exigir que os indivíduos ajustem sempre suas ações aos imperativos do dever e, no de Bentham, por exigir que os indivíduos realizem sempre o cômputo das melhores consequências de uma dada ação.

No entanto, na mesma medida em que estas teorias têm inúmeros adeptos e defensores, elas também acabam atraindo uma série de opositores e críticos. As teorias *anti-intelectualistas* alegam que ações morais são sempre ações de um indivíduo dado circunstancialmente, o qual possui convicções, crenças, emoções e sentimentos que afetam constantemente o tipo de pessoa que ele é. Elas entendem que não é razoável exigir que o indivíduo delibere a

partir de um ponto de vista totalmente exterior a sua própria vida. Entretanto, como disse anteriormente, o tipo de objeção *anti-intelectualista* às teorias *intelectualistas* que me interessa, no que se segue, diz respeito especialmente ao problema da relação entre ação e motivação e ao modelo de *agência* proposto pelas teorias intelectualistas.

É digno de nota que meu objetivo, no presente texto, não é realizar uma discussão a respeito desta problemática, a partir do ponto de vista da ética normativa, como é de costume, mas, a partir do ponto de vista da metaética. À primeira vista isso pode parecer um profundo equívoco, uma vez que as principais preocupações da metaética estão relacionadas a questões de segunda ordem (justificação ou compreensão do significado e da natureza dos enunciados morais) e não de primeira ordem (que tipo de critério deve-se adotar para a avaliação de certa ação ou o que é uma vida boa), e que, nesse caso, a metaética pouco pode auxiliar na discussão. Entretanto, buscarei mostrar que esta impressão é falsa.

A taxonomia do construtivismo

Na literatura recente, teorias construtivistas, tais como a de Christine Korsgaard e de Sharon Street, têm sido presença constante e ativa nos debates a respeito de questões metaéticas. Embora as discussões mais consagradas e canônicas da metaética tenham se desenvolvido em torno das posições realistas e expressivistas, a posição construtivista tem atraído e inspirado nos últimos anos uma série de comentários, tanto daqueles que compartilham suas principais teses e veem-na com entusiasmo, quanto daqueles que a veem com certo ceticismo.

Os críticos aceitam o fato de que as posições construtivistas em filosofia moral e filosofia política são um poderoso e influente grupo de posições filosóficas. As teorias de Rawls (1971; 1993; 1999) e Scanlon (1982; 1998) são respectivamente exemplos paradigmáticos de construtivismo em filosofia política e moral, que alcançaram relativo sucesso. Mas o mesmo não se pode

dizer com relação ao campo da metaética,¹ uma vez que há profundos desacordos sobre o que fundamentalmente a posição construtivista tem a contribuir para a discussão. Darwall et al. (1992) são alguns dos autores que endossam essa tese. Eles afirmam que o construtivista é um *procedimentalista hipotético* e que, por isso, deve ser compreendido como uma família de teorias morais substantivas e não como uma posição metaética “genuína”.

[O] construtivista é um procedimentalista hipotético. Ele endossa um procedimento hipotético que determina quais os princípios que constituem os padrões válidos da moralidade. Esse procedimento pode referir-se a um acordo a respeito de um contrato social, ou pode referir-se também, digamos, a uma decisão a respeito do código moral que deve ser apoiado em uma sociedade. Um procedimentalista mantém, então, que não há fatos morais independente da descoberta de que certo procedimento hipotético teria tais e tais resultados. (DARWALL et al. apud DALL’AGNOL, 2013, p. 42).

Seja como for, parece que se o construtivismo tem algum tipo de contribuição para a metaética, então ele deverá abandonar o caráter puramente procedimental de sua teoria. Por isso, acredito que a caracterização melhor articulada sobre o construtivismo em metaética seja aquela realizada por Street (2010) em seu artigo *What is constructivism in ethics and metaethics*. Digo isso por dois motivos, em especial. Primeiro, porque ela consegue escapar dessa definição puramente procedimental do construtivismo e, segundo, porque ela consegue capturar o que há de mais interessante e distinto nessa posição, a saber, a ideia de *agência* vinculada a *um ponto de vista prático*.² “A noção de procedimento é, no final das contas, meramente um dispositivo heurístico, enquanto que o coração da posição é a noção de um *ponto de vista prático*³ e o que se segue ou não de dentro dele.” (STREET, 2010, p. 364).

Grosso modo, a caracterização do construtivismo realizada por Street pode ser sumarizada nos seguintes termos. No mais das vezes, temos

¹ Dito de outro modo, o construtivista endossa um procedimento contrafactual que determinará quais serão os princípios que constituirão os padrões válidos tanto de um contrato social quanto de um código moral, que deve ser apoiado em uma sociedade.

² Daqui por diante, tomarei a teoria de Street como sendo a visão *standard* de uma teoria metaética construtivista para o avanço da discussão.

³ Grifo meu.

dificuldades para compreender o que é o *valor* quando o empregamos em juízos normativos. Diariamente emitimos tais juízos e com frequência deparamo-nos com a sensação de não entendermos o que estamos fazendo, quando estamos pensando e/ou argumentando sobre juízos normativos. Assim, seria justificável perguntarmo-nos o que estamos investigando quando realizamos juízos normativos. No entanto, parece que o fato de não sabermos dizer expressamente o que seja o *valor* não nos impossibilita de compreendermos a atitude de valorar. “O mundo é cheio de criaturas que valoram coisas e nós conhecemos muito bem essa atitude quando a vemos.” (STREET, 2010, p. 365).

Assim, quando alguém toma alguma coisa no mundo como sendo valorosa, seja uma ação, um objeto ou mesmo um indivíduo, ele ocupa a posição de *um ponto de vista prático*. Isto significa dizer que o *ponto de vista prático* é o ponto de vista ocupado por qualquer indivíduo (criatura nos termos de Street) que toma ao menos alguma coisa no mundo para ser boa ou má, melhor ou pior, necessária ou opcional e assim por diante. Aqui a reivindicação de Street (2008) é de que nós temos uma compreensão da atitude de valorar ainda que não compreendamos o que seja o *valor* em si mesmo.

Em adição à compreensão da atitude de valorar e à ideia de um *ponto de vista prático*, é preciso que compreendamos também a ideia de *implicação*⁴ (*entailment*), a partir de dentro de *um ponto de vista prático* de um dado conjunto de valores. Essa ideia está associada ao fato de que, a despeito de acharmos um dado conjunto de valores correto ou discordarmos profundamente dele, ainda assim podemos pensar e discutir sobre o que se segue, a partir de dentro desse conjunto de valores em relação a fatos não normativos. O tipo de implicação pressuposta é um tipo de implicação conceitual em que, embora um sujeito X discorde amplamente do conjunto de valores de um sujeito Z, o sujeito X ainda pode compreender a *implicação* de determinados juízos, a partir de dentro do *ponto de vista prático* do conjunto de valores de Z.

Street exemplifica esse ponto a partir do caso de Ann:

⁴ Mais adiante tomaremos a ideia de implicação (*entailment*) como sinônimo da ideia de um *ponto de vista prático* dado uma caracterização formal.

Nós podemos dizer que “Ann está errada em supervalorizar contar folhas de grama, mas se segue de dentro de seu (bizarro e errado) ponto de vista valorativo que ela tem uma razão para comprar uma calculadora”. “Contudo”, nós podemos acrescentar, “isso se segue mesmo que Ann não reconheça isso”. Devido a sua ignorância de fatos não normativos ou alguma outra deficiência cognitiva (talvez Ann não sabe ou continua esquecida do que calculadoras fazem), Ann pode nunca ver que está implicado a partir de dentro de seu ponto de vista avaliativo de que ela tem uma razão para comprar uma calculadora; no entanto, isto está implicado. (2010, p. 366).

Então, segundo a leitura de Street, posso dizer que as diversas versões de construtivismo, estejam elas interessadas em questões de primeira (ética normativa e filosofia política) ou de segunda ordem (metaética), estão todas de acordo com essa caracterização de um *ponto de vista prático* (*practical standpoint characterization*). No campo da filosofia política e da ética normativa, isso pode ser avaliado a partir das teorias de Rawls e Scanlon, respectivamente. No primeiro caso, as condições de verdade das reivindicações concernentes à justiça social e política estão condicionadas a estas serem *implicadas* a partir de dentro do ponto de vista da *posição original*. No segundo, as condições de verdade das reivindicações concernentes à vida moral (ou “sobre o que nós devemos uns aos outros”) estão condicionadas a estas serem *implicadas*, a partir de dentro do ponto de vista de uma certa situação contrafactual.

Já no campo metaético, o construtivismo não pode estar apenas comprometido com as ideias de um *ponto de vista prático* (seja ele de caráter rawlsiano ou scanloniano) e de que, a partir de padrões previamente acordados, seja possível implicar juízos normativos substantivos. Ele precisa também estar comprometido com a ideia de que tais padrões não são constituídos ou justificados por uma instância (ordem) independentemente dos indivíduos. As versões de construtivismo metaético, cuja teoria de Street é um exemplo, sustentam que as condições de verdade do domínio normativo são dependentes da atitude de valorar dos indivíduos (*agentes*). Diferentemente de teorias metaéticas realistas, que sustentam que a *função*⁵

⁵ Korsgaard (2008) sustenta que a diferença entre as teorias realistas e as teorias construtivistas está no modo como cada uma delas compreende a função dos conceitos normativos.

dos conceitos normativos é descrever o mundo, o construtivismo precisa sustentar que os conceitos normativos possuem a *função* de resolver problemas práticos com o quais diariamente nos deparamos. (KORSGAARD, 2008).

Desse modo, no que se segue buscarei sustentar que o construtivismo metaético, baseado na ideia de *agência*, pode fornecer importantes instrumentos para o melhor desenvolvimento da discussão entre teorias *intelectualistas* e *anti-intelectualistas*.

Construtivismo e *agência*

Boa parte das críticas realizadas às propostas éticas *intelectualistas* dirigem-se ao modo como estas pensam o sujeito moral ou, dito de outro modo, a *agência*. A teoria utilitarista, assim como pensado por Bentham, parece ser um caso *standard* para exemplificar tal situação.⁶ Um problema com o qual ela precisa se defrontar diz respeito à seguinte situação: como Carlos pode estar motivado a agir de acordo com uma regra *X*, se agir em conformidade com ela poderá lhe acarretar eventualmente altos riscos para a sua própria felicidade (bem-estar /prazer)? Bem, parece que uma típica resposta de Bentham e seus seguidores seria dizer que o utilitarismo é uma doutrina ética exigente, que requer o compromisso por parte de Carlos com o conjunto dos demais indivíduos e com a imparcialidade, mesmo que isso implique determinado prejuízo a ele.

No entanto, Bernard Williams (apud SCHEFFLER, 2009) diz que tal exigência não é razoável. Ele afirma que o utilitarismo exige que, em cada situação, os agentes deliberem de forma imparcial e exterior à sua própria vida. Não lhes é permitido atribuir importância a uma determinada ação apenas porque ela irá exercer um papel relevante na vida particular do sujeito, mas tão somente porque ela está de acordo com o critério escolhido, qual seja: maximizar a felicidade (bem-estar/prazer).⁷ Resumidamente, o

⁶ Estou restringindo minha crítica aqui ao modelo utilitarista como pensado por Bentham, porque creio que outras formas mais refinadas de utilitarismo podem escapar dessa crítica que estou fazendo. Estou pensando aqui, por exemplo, no caso de John Harsanyi (apud SEN: WILLIAMS, 1982).

⁷ Comumente essa crítica de Williams é chamada de *objeção quanto à integridade do sujeito*.

utilitarismo como pensado por Bentham não possui uma teoria da *agência* satisfatória capaz de dar conta de nossa experiência moral.

Anteriormente, disse que um dos compromissos que o construtivista metaético assume e que o construtivista moral ou político não precisa fazê-lo diz respeito à ideia de que os padrões do domínio normativo são dependentes da atitude de valorar dos agentes. O pressuposto é que o mundo dos juízos normativos é justificado apenas pela capacidade agencial dos indivíduos, os quais são sempre constituídos a partir de uma série de variáveis, tais como pelos seus planos de vida particulares, pelo tipo de pessoa que eles esperam ser, pelos valores da comunidade na qual vivem, pelos deveres que se impõem de modo categórico aos *agentes*, e assim por diante. O construtivista metaético nega que os valores e as normas morais sejam descobertos assim como as propriedades do mundo físico o são ou revelados a nós por qualquer entidade sobrenatural. Ao contrário, valores e normas morais são construídos por agentes humanos com propósitos específicos. (BAGNOLI, 2013).

Parece estar claro, desse modo, que a ideia de *agência* ocupa um papel fundamental no escopo das teorias construtivistas. A intuição básica é de que as normas morais e os requerimentos de racionalidade prática podem ser derivados das características constitutivas da *agência* e que esta não é opcional, isto é, ela é inescapável. (FERRERO, 2009). Os agentes são compreendidos como seres racionais e autolegisladores, capazes de justificar uns aos outros seus próprios juízos. De acordo com Korsgaard (2008, p. 1), “somos seres racionais porque constituímos a nós mesmos como agentes que escolhem suas ações segundo os princípios da razão prática, especialmente princípios morais”.

Ao falar sobre a *agência*, Wallace afirma:

A ideia que é central para o construtivismo é a de que nós construímos através de nossa *agência*⁸ a realidade normativa. Assim, enquanto que o realista normativo sustenta que existem verdades normativas que são anteriores e independentes da vontade, a posição construtivista dirá que tais verdades são distintamente o resultado de nossa atividade volicional. (Apud LENMAN; SHEMMER 2012, p. 21).

⁸ Grifo meu.

Porém, é preciso frisar que o conceito de *agência*, presente nas teorias construtivistas, não realiza uma defesa meramente contingencial das proposições normativas. Do fato de que o construtivismo não justifique a ordem moral, a partir de entidades sobrenaturais ou ontológicas previamente dadas, daí não se segue que ele faça uma defesa simplesmente do *status quo* no qual cada um dos indivíduos realiza seus juízos normativos. Os requerimentos da racionalidade prática têm um importante papel no processo de justificação dos juízos. Como já dito, a *agência* dos indivíduos não é formada nem apenas por seus desejos contingenciais nem tão somente por sua capacidade racional que delibera sempre de modo imparcial e externo à sua *agência*.

Por isso, a intenção de vincular elementos categóricos (requerimentos da racionalidade) e elementos contingenciais (o tipo de vida que cada agente deseja viver) parece-me ser, ao menos em parte, uma importante intuição que o construtivismo metaético consegue compartilhar com as propostas *anti-intelectualistas* em ética.

Modos de compreender a agência

Do mesmo modo como existem diferentes formas no interior das teorias utilitaristas de compreender o *bem* a ser maximizado (se é o prazer, o bem-estar, a felicidade ou ainda as preferências dos indivíduos),⁹ o mesmo ocorre com as teorias construtivistas com relação à *agência*. Street classifica duas formas a partir das quais é possível definir a *agência*, a saber: kantiana e humeana.

Ambas as formas estão de acordo com a ideia de que a verdade de uma reivindicação moral consiste em esta ser implicada a partir de dentro de um *ponto de vista prático*, onde este *ponto de vista prático* é dado por uma *caracterização formal*. Dito de outro modo, dar ao *ponto de vista prático* uma *caracterização formal* significa considerar o ponto de vista do *valor* ou do julgamento normativo enquanto tal, em que isso envolve dar uma consideração da atitude de valorar que, em si mesma, não pressupõe

⁹ Para uma discussão mais profunda sobre as diferentes formas de compreender o *bem* a ser maximizado no utilitarismo, ver Goodin (apud SINGER, 1995).

qualquer valor substantivo, mas, ao contrário, apenas envolve o que está implicado em valorar alguma coisa. (STREET apud, LENMAN; SHEMMER, 2012).¹⁰ Tanto o modelo kantiano quanto o humeano também estão de acordo com a ideia de que os *agentes* são autônomos, no sentido de serem capazes de dar “leis a si próprios”.¹¹ No entanto, eles discordam a respeito da ideia de se é possível que conclusões morais sigam-se a partir de dentro de um *ponto de vista prático* dado uma *caracterização formal*.

De acordo com o primeiro tipo de construtivismo metaético (kantiano), é possível sim que conclusões morais sigam-se de dentro de um *ponto de vista prático* dado uma *caracterização formal*. Os filósofos que defendem essa posição afirmam que nós podemos ter inicialmente uma “compreensão puramente formal da atitude de valorar e demonstrar que reconhecidamente valores morais são implicados, a partir de dentro do ponto de vista de qualquer indivíduo que valora enquanto tal”. (STREET, 2010, p. 369). O tipo de construtivismo kantiano apresentado por Korsgaard, em *The sources of normativity*, é um exemplo dessa visão.

Korsgaard argumenta que sua teoria consegue dar uma resposta adequada ao problema de explicar a normatividade dos juízos normativos. Ela sustenta que nossos juízos normativos são categóricos e que, nesse caso, independem do conteúdo particular do conjunto de juízos normativos de um dado agente. A ideia do *valor da humanidade* segue-se a partir de dentro do ponto de vista do valor ou da razão prática enquanto tal. Korsgaard afirma que as teorias que sustentam que a virtude é boa porque ela está atrelada ao ponto de vista do autointeresse dos *agentes* somente mostra que a moralidade é extrinsecamente boa ou extrinsecamente normativa. Mas, segundo ela, “[...] o que nós precisamos é mostrar que a moralidade é intrinsecamente boa ou intrinsecamente normativa”. (KORSGAARD, 1996, p. 61).

Nesse sentido, penso que a teoria de Korsgaard não está de acordo com o que estou buscando evidenciar, pois a variante de construtivismo que ela defende ainda está atrelada a um modelo de teoria *intelectualista*. Embora a ideia de *agência* seja um elemento fundamental da teoria de Korsgaard, o

¹⁰ Como exemplo dessa ideia ver o caso de Ann em Street (2010, p. 366) ou no presente texto na seção 3.

¹¹ Essa é uma ideia proveniente da teoria de Kant, mas que tanto construtivistas kantianos quanto humeanos estão de acordo.

agente pressuposto por ela é, em certo sentido, ainda um agente que delibera de forma a desconsiderar o conjunto de juízos e valores dele próprio. Provavelmente, e em alguma medida, Korsgaard está levando em consideração as demandas particulares dos agentes,¹² mas, mesmo assim, dizer que juízos normativos devem ser intrinsecamente normativos e, nesse caso, categóricos, parece minar a possibilidade de uma teoria *anti-intelectualista*.

Já com relação ao segundo tipo de construtivismo metaético (humeano), não é possível que conclusões morais substantivas sejam implicadas a partir de dentro do ponto de vista dos julgamentos normativos enquanto tal. O conteúdo substancial dessas conclusões normativas está atrelado às razões de um determinado *agente*, cujo conteúdo é dado a partir de seu ponto de partida valorativo-particular. Assim sendo, os juízos normativos podem ser verdadeiros ou falsos, mas as condições de verdade desses juízos são dadas contingencialmente e não categoricamente como o faz Korsgaard.

Enquanto as versões de construtivismo kantiano vindicam uma forma extremamente forte de universalismo sobre razões e, em especial, razões morais, as versões construtivistas humeanas, ao contrário, negam que “o coelho das razões substantivas possa ser tirado de dentro de um chapéu formalista”. (STREET, 2010, p. 369). Elas defendem que as razões dos seres humanos, em última instância, dependem das circunstâncias e do ponto de partida valorativo, no qual as pessoas se encontram em um dado momento da vida. Essa parece ser uma ideia extremamente importante para as teorias *anti-intelectualistas*.¹³ Por isso, finalizarei o presente texto apresentando a proposta de Street e defenderei que a sua teoria construtivista humeana reforça a ideia *anti-intelectualista* de que não é possível exigir que os indivíduos deliberem a respeito de ações, sempre de modo imparcial e exterior aos seus projetos de vida.

O construtivismo de Street e *anti-intelectualismo* em ética

¹² Ao falar sobre as fontes das reivindicações práticas, Korsgaard (1996, p. 60) assinala que “seres humanos são sujeitos de reivindicações práticas de várias fontes – nossos próprios interesses, os interesses dos outros e moralidade em si mesma”.

¹³ Ver exemplo dado no item 2 quando falei sobre a crítica de Williams ao utilitarismo.

Street defende, em sua teoria, que conclusões morais substantivas devem apenas ser fornecidas pelo conjunto particular de valores com o qual alguém encontra a si mesmo vivo como um *agente*. Mas as condições de verdade de uma afirmação normativa consistem em que esta reivindicação esteja vinculada, a partir de um *ponto de vista prático* de um *agente X* e que tal reivindicação seja coerente com o conjunto dos demais juízos de *X*. Assim, um juízo normativo *Bc* é verdadeiro se e somente se ele é capaz de resistir ao escrutínio de um ponto de vista dos outros julgamentos normativos de *X*. As condições de verdade de um dado juízo normativo é uma *função* de se esse julgamento pode resistir ao escrutínio de outros julgamentos normativos do agente. “De acordo com o construtivismo metaético, o fato que *X* é uma razão para *Y* para um agente *A* é constituído pelo fato de que o julgamento que *X* é uma razão para *Y* (para *A*) resiste ao escrutínio do ponto de vista dos outros julgamentos de *A* sobre razões”. (STREET, 2008, p. 223).

A teoria de Street é um tipo de teoria construtivista-relativista, mas não em um sentido meramente factual, isto é, que reconhece as diferenças culturais e de juízos dos *agentes*. Ela faz uma ampla defesa de que as contingências (social, biológica, histórica e assim por diante) têm um papel central na determinação do que são razões normativas, mas ao mesmo tempo, introduz princípios da racionalidade prática, tal como o princípio de coerência, que garante a possibilidade de verdade dos juízos normativos. Street (apud LENMAN; SHEMMER 2012) também admite que, com relação a algumas importantes partes de nossa natureza valorativa, é possível que existam requerimentos morais que sejam categóricos.

Grosso modo, o construtivismo de Street pode ser descrito a partir de três compromissos fundamentais: (i) julgamentos normativos podem ser adequadamente descritos como verdadeiros ou falsos, (ii) o que faz um julgamento normativo particular *Bc* verdadeiro é sustentado pela relação com os outros julgamentos normativos (ou conjunto de julgamentos normativos) do *agente* ou da comunidade em questão (iii) e o caráter relacional dos julgamentos pode ser aplicado a todos os julgamentos normativos.

Embora minha apresentação tenha sido breve e insuficiente em vários aspectos, o ponto que me interessa ressaltar da posição construtivista de Street é de que sua teoria parece captar a intuição geral das teorias *anti-intelectualistas* de que não é possível pensar um agente que delibera puramente a partir de máximas ou então de cálculos consequenciais. Como ressaltei no decorrer do texto, boa parte das teorias metaéticas não estão interessadas em discutir o problema da *agência* e, mesmo algumas propostas construtivistas, a despeito de possuírem internamente uma teoria da agência, compreendem-na a partir de uma perspectiva externa ao *ponto de vista prático dos agentes*.

Portanto, Street tem o mérito de conseguir vincular elementos categóricos (que estão vinculados à nossa natureza evolutiva) e, ao mesmo tempo, elementos contingenciais (conjunto de valores dos indivíduos) que estão vinculados ao *ponto de vista prático dos agentes*. A resposta de Street a pergunta de abertura desse ensaio não é única e definitiva, mas, de qualquer forma, parece estar muito próxima daquela que uma teoria anti-intelectualista daria.

Referências

- BAGNOLI, Carla. Constructivism about Practical Reason. In: BAGNOLI, Carla. *Constructivism in ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- DARWALL, Stephen; GIBBARD, Alan; RAILTON, Peter. Tendências metaéticas. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.
- FERRERO, Luca. Constitutivism and the inescapability of agency. In: SHEFER-LANDAU, Russ. *Oxford studies in metaethics 4*. New York: Oxford University Press, 2009.
- GOODIM, Robert. La utilidad y el bien. In: SINGER, Peter (Org.). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- KORSGAARD, Christine. *The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.
- _____. *The source of normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: M. Fontes, 2004.
- RAWLS, John. Kantian constructivism in moral Theory. In: FREEMAN, Samuel. *Collected papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: M. Fontes, 2011.

SCANLON, Thomas. Contractualism and utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (Org.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

STREET, Sharon. Constructivism about reasons. In: SHEFER-LANDAU, Russ. *Oxford studies in metaethics*. Oxford: Clarendon Press, 2008. v. 3.

_____. What is constructivism in ethics and metaethics?. *Philosophy Compass*, n. 5, p. 363-384, 2010.

_____. Coming to terms with contingency: humean constructivism about practical reason. In: LENMAN, James; SHEMMER, Yonatan. *Constructivism in practical philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WALLACE, Jay. Constructivism about normativity: some pitfalls. In: LENMAN, James; SHEMMER, Yonatan. *Constructivism in practical philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WILLIAMS, Bernard. Consequentialism and integrity. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

Seção I

Conceitos éticos e questões afins

1

Φιλία na ética aristotélica: problema da definição e os tipos de amizade

*Wallace da Silva Ferreira Carvalho**

Apresentação do problema

Frequentemente se discutem as razões de a *Ética Nicomaqueia* dedicar uma parte considerável de sua extensão à análise do fenômeno da amizade. Além disso, parte importante dos comentadores entende que a amizade, em Aristóteles, é um conceito restrito à relação afetiva, recíproca, consciente e benevolente entre virtuosos; outra parte entende que esse conceito compreende não apenas a relação entre virtuosos, mas qualquer relação afetiva, recíproca, consciente e benevolente, envolvendo homens virtuosos ou não, tendo como objeto de benevolência o prazer e/ou a utilidade.

Primeiras noções de φιλία

Pakaluk (2005, p. 257) associa à ética aristotélica um traço pragmático: a justificção da análise do fenômeno da amizade na *EN* decorreria em parte da relevância que a amizade tem para a vida prática diária e de sua importância para a consecução do *telos* humano. De fato, logo no início do livro VIII, Aristóteles afirma que a amizade é uma virtude, ou envolve virtude, sendo necessária para nossa vida, pois ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo se tivesse a posse de todos os outros bens. (*EN* VIII 1155a 4-6).

Ross (2004, p. 238), de outro lado, ressalta a diferença semântica entre o termo grego φιλία e o que hoje compreendemos a partir da palavra *amizade*: a classe de relações abrangida por φιλία é mais ampla, podendo envolver qualquer relação de atração mútua entre seres humanos, o que também justificaria a relevância da investigação acerca da amizade, como compreendida pelos gregos. O termo φιλία pode se referir a relações: entre pais e filhos, entre governantes e súditos, para citar apenas dois exemplos.

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: jrcarvalho@gmail.com

Um conceito como *φιλία*, que se aplica a relações humanas tão abrangentes, não poderia deixar de ser investigado em um tratado ético. Não obstante, dada a amplitude semântica do conceito, como defini-lo?

Espécies de amizade e o problema da definição de *φιλία*

Conforme Aristóteles, o ser humano ama aquilo que é estimável, ou seja, aquilo que é útil, agradável ou bom. (*EN VIII 1155b 15-20*). Assim, as três espécies de amizade (*φιλία*) são caracterizadas a partir ou em razão (*διὰ*) da utilidade, do prazer e do caráter. (*EN VIII 1155b 26*). Afirma Aristóteles:

Como essas causas diferem em espécie, da mesma forma, os tipos de amor e de amizade diferem. Assim, a amizade tem três espécies, as quais correspondem a três objetos de amor. Pois cada objeto de amor corresponde a um tipo de amor mútuo, combinado com o conhecimento desse amor. (*EN VIII 1156a 6-9*, tradução nossa).

A passagem acima é a conclusão de um trecho argumentativo, em que são apresentados os critérios que devem ser cumpridos por uma relação para que possa ser efetivamente considerada amizade, os quais a diferenciam de outros tipos de amor: deve-se desejar o bem do outro, esse desejo deve ser recíproco e do conhecimento de ambas as partes. (*EN VIII 1155b 30*).

Apenas com base no que foi exposto até aqui, parece não haver dúvidas de que os três tipos de amizade são legítimos, diferindo entre si apenas em relação ao objeto de amor. Os três tipos aparentemente envolvem um desejar o bem do outro, que é recíproco e mutuamente conhecido pelas partes da relação. Entretanto, logo a seguir, diversos trechos na *EN* (*VIII 1156a 10-17*, *1156b 10-11*, *1157b 4*) sustentam que as amizades pelo prazer e pela utilidade são chamadas de amizades apenas acidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*). A amizade pela virtude é tomada como modelo ou referência por aquelas por prazer ou por utilidade: “Assim, a amizade entre virtuosos é mais amizade que todas as demais, como dissemos frequentemente.” (*EN VIII 1157b 25*). Aristóteles explicita a relação de semelhança e dessemelhança entre os tipos de amizade:

As amizades que mencionamos envolvem igualdade, uma vez que os amigos recebem o mesmo um do outro e desejam o mesmo um ao outro – por exemplo, prazer pelo benefício. Mas, como dissemos, essas são amizades em menor medida, e menos duráveis.

Ambas parecem ser e não ser amizades, devido a sua semelhança e dessemelhança em relação à mesma coisa. Porque, de um lado, enquanto semelhantes à amizade entre virtuosos, parecem ser amizades; porque aquele tipo de amizade inclui tanto a utilidade quanto o prazer, e um dos outros tipos inclui utilidade, o outro, prazer. De outro lado, a amizade pela virtude é durável e imune a calúnias, enquanto as demais mudam rapidamente, e diferem daquela de muitas outras formas ainda; na medida em que elas não parecem ser amizades, devido a sua dessemelhança em relação àquele melhor tipo (EN VIII 1158b 4-10, tradução nossa).

O único tipo de amizade que poderia ser propriamente chamado de amizade seria aquele em razão do caráter, isso porque nesse tipo de amizade as partes se amam em razão de si mesmas e não por motivos acidentais:¹

Com efeito, os homens aplicam o nome de amigos mesmo àqueles cujo motivo é a utilidade, e nesse sentido se diz que as disposições são amigáveis [...], e também aos que se amam com vistas no prazer – e é neste sentido que se diz serem amigas as crianças. Portanto, nós também deveríamos talvez chamar amigas a tais pessoas e dizer que existem diversas espécies de amizade – primeiro, e no sentido próprio, a dos homens bons enquanto bons, e por analogia as outras espécies; [...] Dividindo-se, pois, a amizade nestas espécies, os maus serão amigos com vistas na utilidade ou no prazer, e a esse respeito se assemelharão um ao outro; mas os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Esses, pois, são amigos no sentido absoluto do termo, e os outros o são acidentalmente e por uma semelhança com os primeiros. (EN VIII 1157a 25 – b 5).

Se há de fato apenas um tipo de amizade legítimo, por que Aristóteles continua se referindo a três tipos de amizade? O trecho acima aponta para uma possível resposta, que já foi invocada por vários comentadores, na tentativa de responder a essa questão. É característico do método de exposição aristotélico a análise de ἔνδοξα e do uso linguístico dos termos

¹ Nesse ponto, Zingano (2015, p. 199-200), que defende a posição de que os três tipos de amizade são igualmente legítimos, comenta: "A oposição *kath' hautou/kata sumbebêkos* frequentemente distingue algo que é propriamente A daquilo que apenas por acaso exerce a função de A, mas não é genuinamente A (como o escultor que cura alguém *kata sumbebêkos* por que o médico, que cura essa pessoa *kath' hauton*, por acaso é esse escultor). [...] Entretanto, os três tipos de amizade são igualmente genuínos de acordo com Aristóteles. [...] Um sinal disso é o fato de que Aristóteles continua a falar de três tipos de amizade, mesmo após ter introduzido a ressalva mencionada. [...]" (Tradução nossa).

relevantes para sua investigação. Às vezes refuta completamente conceitos estabelecidos, ou os refuta parcialmente, modificando-os. Em outras ocasiões, concorda com o uso estabelecido. Nesse sentido, a oscilação aristotélica, em relação ao conceito de amizade, poderia ser considerada como uma tentativa de levar em consideração o uso comum da palavra *φιλία* em sua teoria ética, embora, nesse caso, pareça haver um conflito latente entre o uso comum e o conceito de amizade que busca estabelecer na *EN*.

Traços de altruísmo na noção aristotélica de *φιλία*

Diversos autores acreditam que apenas a amizade pelo caráter é legítima,² porque exclusivamente nesse tipo de amizade se deseja o bem do outro no interesse dele próprio (*ἐκείνου ἕνεκα*). Essa interpretação segue o trecho *EN VIII 1155b 30-1156a 9* como uma discussão baseada em *ἔνδοξα*, que não apresenta uma definição da amizade em sentido estrito, mas tão somente um esquema definitório.³ Nesse esquema, são apresentados apenas como critérios da amizade o desejar bem ao outro (*εὖνοεῖν*), recíproco e mutuamente conhecido. A definição de amizade se completa com o reconhecimento de que apenas na amizade pelo caráter estaria presente a nota definicional de desejar o bem do outro *no interesse dele próprio*. Esse reconhecimento ocorreria em diversos outros trechos dos livros VIII e IX da *EN* (VIII 1156a 10-17; 1156b10-11; 1157a 15-16; 1157b4; IX 1164a 10-11, 1165b 3-4), e seria essa nota definicional o fundamento da oposição *καθ' αὐτοῦς/κατὰ συμβεβηκός*, entre os tipos de amizade, que caracterizaria uma relação de semelhança espúria e implicaria a legitimidade exclusiva da amizade pelo caráter.

Cooper (1977, p. 631-2), no entanto, apresenta uma interpretação distinta. Argumenta que, em *EN VIII 1155b32*, *εὖνοια* é explicado como desejar o bem no interesse do outro, e que, em *EN VIII 1156a 3-5*, Aristóteles

² Por exemplo, Pakaluk (2009) e Irwin (1999, p. 277).

³ Conforme Pakaluk (1998, p. 62): “[...] A interpretação mais comum, historicamente, é que Aristóteles aqui está propondo apenas uma definição esquemática, e isso o permite dizer, como aparentemente o faz em IX. 5 e em outros trechos, que desejar o bem para o outro em razão desse outro está apenas presente em uma forma de amizade. Nessa interpretação, desejar bem ao outro é de fato algo presente em toda amizade, mas adquire formas distintas, nas distintas formas de amizade”. (Tradução nossa).

afirma que εὖνοια está presente nos três tipos de amizade, parecendo ser sempre compreendido como desejar bem ao outro no interesse do outro.

Se aceitarmos, como quer Cooper (1977), que εὖνοια é um desejar bem ao outro no interesse do outro, e que estaria presente nos três tipos de amizade, isso não implica a genuinidade desses três tipos. Pois, no caso das amizades por prazer e por utilidade, εὖνοια é acidental e não decorre necessariamente, como nas amizades pela virtude.

A principal preocupação de Cooper (1977) é garantir a possibilidade de que alguém tenha uma relação de amizade “desinteressada” baseada no prazer ou na utilidade. Haveria traços altruísticos mesmo nesses tipos de amizade. Ou seja, Cooper (1977) afirma ser possível que, em uma amizade pelo prazer, alguém deseje o prazer do outro, mesmo em detrimento de seu próprio prazer. E isso por uma espécie de reconhecimento a outras ocasiões em que o amigo lhe deu prazer.

Há traços altruísticos nas amizades por prazer e por utilidade, assim como há traços egoístas na amizade pelo caráter.⁴ Entretanto, traços altruístas e egoístas nas relações de amizade sequer constituem objeto de discussão central na *EN*, e não servem como critério definicional de amizade, a não ser periféricamente. O que Aristóteles afirma é que não há amizade desinteressada por prazer ou utilidade a longo prazo, no sentido de que se uma das partes deixar de sentir prazer com a companhia do outro permanentemente, a relação cessará. Nas amizades por prazer e por utilidade, deseja-se que o outro tenha prazer e utilidade, e esse desejo pode ser no interesse desse outro, em certa medida, mas é sempre condicionado pelo meu próprio interesse, e de forma decisiva. O “reconhecimento” mencionado por Cooper (1977) é limitado. Pode acontecer ocasionalmente, mas se a ausência de utilidade ou prazer para uma das partes passar a ser uma regularidade, a amizade desses tipos respectivos cessa.

⁴ Cooper (1977, p. 637-8) cita 1159a 8-11, em que Aristóteles afirma que um amigo não desejaria que o outro se tornasse um Deus, porque se assim fosse a amizade deixaria de existir.

Referências

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by T. Irwin. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- COOPER, J. Aristotle on the forms of friendship. *Review of Metaphysics*, n. 4, v. 30, p. 619-48, 1977.
- IRWIN, T. Glossary and Notes. In: ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translated by T. Irwin. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PAKALUK, M. *Nicomachean ethics: VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- PAKALUK, M. *Friendship*. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). *Blackwell Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- ROSS, D. *Aristotle*. 6. ed. London and New York: Routledge, 2004.
- ZINGANO, M. The conceptual unity of friendship in the *eudemian* and the *Nicomachean ethics*. *Apeiron*, n. 2, v. 48, p. 195-219, 2015.

A influência do conceito de amizade em Aristóteles na teoria política liberal de John Rawls

Rafael Müller*

Introdução

É alvo de elevado e profundo estudo o posicionamento de Aristóteles quanto à atuação do homem na sociedade, considerado por ele um animal político. O homem, em sua vida contemplativa, busca o bem que é a felicidade. Na ciência prática, a política é, para Aristóteles, a ciência de maior autoridade por abranger todas as outras que também são práticas. Desta forma, cabe à política buscar o bem maior do homem, no âmbito social.

John Rawls, por sua vez, elabora no século XX uma teoria cujo objetivo é fundamentar quais convicções intuitivas podem vir a estabelecer uma sociedade liberal¹ justa, onde seus indivíduos não estejam sujeitos a serem usados como meros meios para favorecer as vontades da maioria ou interesses particulares de terceiros. Nisto, investiga por qual razão um cidadão consentiria em obedecer à lei se esta é imposta a ele por um corpo coletivo cujos membros possuem crenças e valores diferentes do seu.

Considerando que ambos autores tratam da justa relação entre homem e comunidade, busca-se neste artigo descobrir se é possível apontar interfaces entre as teorias de Aristóteles e John Rawls.

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul. E-mail: rfamuller@gmail.com

¹ Existem diferentes definições para o termo *liberal*. Embora o sentido clássico de Liberalismo nas obras de Filosofia Moderna trate das liberdades individuais e econômicas, toma-se aqui o significado utilizado no cenário político norte-americano do século XX, onde tal terminologia assume um significado mais próximo ao que se considera *Estado de Bem-Estar Social*, priorizando harmonicamente uma igualdade de oportunidades ante uma liberdade absoluta. Na contemporaneidade, a teoria que resgata os valores do Liberalismo Clássico é conhecida como Libertarianismo. Tal questão de semântica, se não devidamente pontuada, pode vir a prejudicar a correta apreciação e análise de todo e qualquer material sobre estes assuntos.

Ciência política de Aristóteles

Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles descreve seu assunto a ser debatido como uma ciência política, que ele caracteriza como a ciência com maior autoridade. Ele prescreve quais ciências devem ser estudadas pelas cidades-estados, e as outras – tais como ciência militar e retórica – ficam sob sua jurisdição. Já que esta governa todas as outras ciências práticas, os fins destas servem ao fim da política, que é nada menos que o bem do homem. (EN 1.2.1094b1-5).

Para Aristóteles, o fim último do homem (a felicidade) consiste na perfeição, que é a atividade da alma, de acordo com a mais perfeita virtude e, por consequência, a obtenção total de sua função natural. (EN I.7.1098a7-17). Tal é, também, a norma pela qual o político deve circunscrever suas ações: “O mais desejável para cada pessoa é sempre o estágio mais alto que ela pode atingir”, e “o estadista, por conseguinte, deve legislar tendo tudo isto em vista, seja quanto às partes da alma, seja quanto às suas atividades, visando principalmente aos melhores bens e objetivos”. (Pol. VII.14.1333a25–30).

Este ideal deve ser galgado tanto no que tange ao homem quanto à cidade-estado. Postula Aristóteles:

Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo quanto para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-estados. (EN I.2.1094b7-10).

De acordo com Miller (2012), a ciência política trata das ações dos políticos, cuja tarefa mais importante é legislar para criar os arranjos constitutivos necessários para a cidade-estado. Isto, por sua vez, envolve tratar sobre leis, costumes e instituições para os cidadãos. Tendo este passo sido tomado, o papel do político passa a ser tomar as medidas apropriadas necessárias para manter tal estrutura em pleno funcionamento, introduzindo

reformas quando necessário e impedindo o desenrolar de situações que venham a subverter este sistema político.

Este é o cerne da sabedoria legislativa que, para Aristóteles, é a espécie controladora de sabedoria prática relacionada ao agir político. “Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de ‘sabedoria política’.” (EN VI.8.1141b24-26).

Aristóteles também sustenta que a cidade-estado é a forma mais completa de comunidade, pois ela tem em si mesma a capacidade de autossuficiência, e desta forma poderá existir de modo a permitir uma boa vida. (Pol. I.2.1253A 1-7). Os dizeres abaixo reforçam o posicionamento de Aristóteles quanto à importância da cidade:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política. (Pol. I.1.1252a1-5).

A cidade, para Aristóteles, tem precedência sobre cada um dos homens pois, necessariamente, o todo precede suas partes. Isto posto, os indivíduos que não participam da comunidade da cidade-estado não são autossuficientes, pois dependem da comunidade não só para necessidades materiais diversas, mas também para a educação e habituação moral por força da lei. O mais próximo que ele estiver da sociedade, mais próximo estará da justiça e, por consequência, o melhor dos animais. Quando afastado, torna-se o pior. (Pol. I.1.1253a30-35).

Em suma, Miller sintetiza que para Aristóteles “a cidade-estado é um composto de uma população particular em um dado território (causa material) e dotado de uma constituição (causa formal) moldada por um legislador e governada por políticos, que agem tal qual artesãos (causa eficiente)”.

Posto que a discussão de Aristóteles quanto à vida ética do indivíduo é de que este atinja o seu próprio fim, que é a felicidade (vide EN I), é descabido defender a tese de que, para ele, seja válido legislar para alcançá-la tão somente em uma nação e negligenciar a felicidade individual. Pelo contrário, a interação justa entre o homem e o que é do bem comum dá-se através do conceito aristotélico de amizade:

O homem que não contribui com nada para o bem comum não é honrado, pois o que pertence ao público é dado a quem o beneficia, e a honra pertence ao público. Não é possível receber ao mesmo tempo riqueza e honra do patrimônio comum. Com efeito, ninguém se conforma de receber a parte menor em todas as coisas; destarte, ao homem que perde a riqueza confere-se honra, e riqueza ao que consente em ser pago, já que a proporção ao mérito iguala as partes e preserva a amizade. (EN VIII.14.1163b5-12).

De Lue (1980) comenta que a visão aristotélica de amizade harmoniza as preocupações que o homem possui quanto aos seus interesses com os requerimentos de uma moral de âmbito comunitário, visto que sem o agir em comunidade não há possibilidade de existir amizade, como algo que supere conceitos abstratos. No convívio em público, o homem é estimulado a experimentar sentimentos genuínos de amizade com conseqüente simpatia pelos outros.

Não só, segundo Aristóteles, há o estímulo para a amizade entre os indivíduos como esta é um elemento necessário para que o homem ético, que busca a felicidade, consiga alcançá-la. Posta a questão de o homem necessitar da presença de amigos na sua vida social, no que diz respeito a ele atingir o seu próprio fim de ser feliz, Aristóteles discorre:

Também se discute sobre se o homem feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que os que são sumamente felizes e autossuficientes não precisam deles, pois tais pessoas possuem tudo que é bom e, autossuficientes como são, dispensam o resto; enquanto um amigo, que é um outro "eu", provê o que um homem não pode conseguir pelos seus próprios esforços. Daí as palavras: "quando a fortuna nos sorri, para que precisamos de amigos?"

Mas parece estranho, quando se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, recusar-lhe amigos, que são considerados os maiores bens exteriores[...]. Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. Por isso, mesmo o homem bom viverá em

companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza. (EN, IX, 9 1169b 3-20).

Colocando, desta forma, tais afirmações no contexto de um ambiente político, diz-se que cidadãos que possuam necessidades distintas se associam por acreditarem que desta forma irão se beneficiar de tal associação, no sentido em que estarão mais próximos de atingirem a felicidade quando considerada uma situação em que não haja a existência de amigos. A amizade no âmbito cívico torna possível a existência de um ambiente favorável para relacionamentos, que busque o bem de todos, mesmo quando o homem realizar sacrifícios pessoais visando um bem comum.

É importante citar que, conforme Miller discorre, Aristóteles distingue o homem que participa da comunidade de outros habitantes, como estrangeiros e escravos, ou mesmo crianças e idosos. Toda a teoria política de Aristóteles toma, como verdadeiro cidadão, somente aquele que possui direito de participar dos atos deliberativos da sociedade, e desconsidera todos os outros. Tal fato é de suma importância para nossas considerações nos capítulos posteriores deste artigo, visto que, contemporaneamente, esta formação de privilégios por classe é abominada, principalmente por liberais.

Teoria da Justiça em John Rawls

Contemporaneamente, considera-se que, em uma sociedade livre, os cidadãos terão visões de mundo distintas. Estes se comprometerão com fins contrários uns dos outros, mas em cada país é possível existir somente uma única lei. Em uma democracia política, o poder é sempre poder do povo, como um corpo coletivo. No entanto, a não ser que a maioria dos indivíduos consinta em submeter-se à lei, nenhuma ordem social poderá ser estável por muito tempo.

Responsável por pesquisas em filosofia política na tradição liberal, John Rawls desenvolve uma teoria de justiça como equidade, vislumbrando uma sociedade de indivíduos livres com direitos básicos iguais, que cooperam em um sistema econômico igualitário. Sua versão de liberalismo político trata do uso legítimo de poder político em uma democracia que mantenha uma

unidade duradoura, mesmo tendo como parte integral indivíduos com visões de mundo distintas.

Para Rawls, o princípio liberal para a legitimidade do exercício de poder político é “inteiramente apropriado somente quando este é exercido de acordo com uma constituição, cuja essência permita razoavelmente esperar que todos os cidadãos como livres e iguais venham a apoiar sob a luz de princípios e ideais aceitáveis a sua razão humana comum”. (RAWLS, 2005, p. 137, tradução nossa). Desta forma, o poder só poderá ser usado de tal forma que se possa esperar que todos os cidadãos razoáveis venham a apoiar.

Indivíduos razoáveis que desejam viver em uma sociedade, onde o Poder Político seja usado legitimamente e na qual eles possam cooperar com outros, estão dispostos a propor e submeter-se a regras que sejam aceitas por todos. Havendo a garantia de que todos honrarão estas regras, estes indivíduos submeter-se-ão às mesmas, ainda que isso signifique algum sacrifício a seus próprios interesses.

Todo cidadão possui sua própria visão quanto a valores morais. No entanto, como os indivíduos possuem certa razoabilidade em seus desejos, eles não estão dispostos a impor suas próprias ideias a outros que também estejam dispostos a buscar regras mutuamente aceitáveis. Estes cidadãos entendem que toda questão específica, que se relaciona a explicações particulares, são exatamente as que indivíduos dotados de uma boa vontade podem vir a discordar, e por isso mesmo não desejarão impor seus pontos de vistas a aqueles que chegaram a conclusões diferentes.

Rawls considera que os homens possuem capacidade para respeito mútuo e tolerância genuína naturalmente, e desta forma poderiam sustentar um pluralismo razoável, em uma sociedade democrática. Independentemente das doutrinas professadas, um cidadão razoável não se utilizaria de Poder Político coercivo para impor conformidade àqueles que não seguem sua visão de mundo. No entanto, a possibilidade deste pluralismo razoável não basta para resolver o problema da legitimidade. O cidadão que deseja se associar com seus pares, em termos mutuamente aceitos, verá que uma concepção política gerada a partir de ideias que fazem parte de uma cultura política pública é a única base para a cooperação que se pode angariar, o apoio de todos os indivíduos. Argumenta Rawls:

Como a justificação é endereçada a outros, ela origina no que é, ou pode ser, mantida em comum; e assim partimos de ideias fundamentais compartilhadas e implícitas na cultura política pública com a esperança de desenvolver a partir delas uma concepção política que possa ganhar um apoio livre e razoável de julgamento, acordo este sendo estável em virtude por ganhar o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes. Tais condições bastam para uma concepção política razoável de justiça. (2005, p. 100-101, tradução nossa).

Para Rawls, as ideias mais fundamentais na cultura política de uma sociedade democrática são as que os indivíduos são livres e têm direitos básicos iguais; por isso a sociedade deve ser um sistema justo de cooperação. Ele determina as seguintes características como básicas e necessárias numa concepção político-liberal de justiça: direitos iguais a todos os cidadãos, como direito à livre expressão, liberdade de consciência, e escolha livre de ocupação; prioridade especial a estes direitos e liberdades ante demandas relacionadas ao bem-estar geral ou valores perfeccionistas; e garantia de que todos os cidadãos possam fazer uso destas liberdades.

Quanto a isto, fundamenta Rawls:

Justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Uma teoria, por mais que seja elegante e econômica, deve ser rejeitada ou revisada se não for verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem-ordenadas, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas. Cada indivíduo é inviolável perante a justiça de tal forma que até mesmo o bem-estar da sociedade não pode se sobrepor [...]. Por esta razão a justiça nega que a perda de liberdade de alguns possa ser justificada por um bem geral compartilhado por outros. A única coisa que permite sujeitarmos-nos a uma teoria errônea é a falta de outra melhor; analogamente, uma injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras da atividade humana, a verdade e a justiça são inflexíveis. (1999, p. 3-4, tradução nossa).

Tais características, para que sejam possíveis e realizáveis em uma sociedade liberal, realizam-se através de um forte trabalho institucional, que se desenrolariam nos seguintes aspectos, por exemplo: oportunidades justas para todos os cidadãos (especialmente em educação), uma distribuição justa de renda e riqueza, o governo como empregador somente em último caso, um sistema de saúde básico para todos, e financiamento público de eleições.

Para que haja um aspecto de legitimidade e crença numa reciprocidade, os cidadãos devem acreditar que todos os indivíduos possam razoavelmente aceitar o cumprimento destas leis básicas. Seria irracional que houvesse uma tentativa de impor o que é visto como a verdade, na sua totalidade, para certos indivíduos, visto que se espera que o Poder Político seja usado de tal forma que todos possam legitimá-lo.

Influências aristotélicas na teoria rawlsiana

As teorias de ambos os filósofos se utilizam de noções similares em diversos aspectos no que tange ao habilitar a associação do homem em comunidades. Rawls trabalha com o conceito de Princípio Aristotélico,² em que o indivíduo sente prazer em realizar algo ao decorrer que sua percepção, quanto às suas habilidades inatas ou treinadas, venha a crescer. “Este desejo, em conjunto com seus desejos de ordem superior de agir quanto a outros princípios de escolhas racionais” (RAWLS, 1999, p. 364, tradução nossa) é o que regula o empenho do indivíduo em buscar uma maior inclusão social em longo prazo.

De Lue (1980) explana que a teoria de Rawls se utiliza também de conceitos semelhantes às noções aristotélicas de amizade, visto que o aprimoramento das faculdades do indivíduo é “apreciada e confirmada por outros que são igualmente bem-estimados” (RAWLS, 1999, p. 386) pelos membros desta comunidade. Os indivíduos envolvidos em tais atividades não só possuiriam um ganho de autoestima, mas se envolveriam em atividades benéficas a todos. Assim Rawls, argumenta De Lue, defende que um indivíduo desse tipo contribui para o plano racional de todos os cidadãos não simplesmente para ter vantagens em relacionamentos, mas também por questões de amizade com estes outros membros, visto que as pessoas que exercitam suas habilidades mais complexas e refinadas para um ganho de todos obteriam o apoio destes associados, visto que estes “são suscetíveis a sentirem prazer ao depararem-se com a excelência humana”. (RAWLS, 1999, p. 373).

² Inclusive, Rawls possui um subcapítulo com este título, em *Teoria da justiça*, na terceira parte (que trata dos fins) de sua obra, no oitavo capítulo do livro. Lá, estabelece com detalhes o alcance do princípio aristotélico, no desejo de agir do indivíduo.

Ligado a um senso de autoestima adquirido a partir do exercício de habilidades amadurecidas, De Lue argumenta que há uma disposição de olhar para os outros não simplesmente como passíveis de contribuir a interesses privados, mas também como a manifestação da alta qualidade das mais nobres das atividades humanas. Assim como em Aristóteles, ocorre aqui uma preocupação no agir com excelência. Conforme Rawls, “os seres humanos sentem mais prazer em fazer algo na proporção em que sua proficiência nesta atividade progride, e entre duas atividades distintas que estes façam igualmente bem, irão ter maior predileção a aquelas que apelem a uma maior complexidade”. (RAWLS, 1999, p. 374).

Embasando o raciocínio de Rawls, Aristóteles argumenta que “um tal homem de bom grado renuncia à riqueza, às honras em geral aos bens que são objetos de competição, ganhando para si a nobreza, visto que prefere um breve período de intenso prazer a uma longa temporada de plácido contentamento”. (EN IX.8.1169a20-23).

De Lue também faz uma ligação entre ambos os conceitos de Rawls e Aristóteles de amizade com um desejo do bem-estar de outros, associando tal desejo a uma perspectiva de que os outros preocupam-se com o nosso bem-estar, da mesma forma que nós nos preocupamos com os outros. Quanto a esta moral, Rawls argumenta:

Os sentimentos de amor e amizade, e até mesmo os de justiça, surgem da intenção manifesta de outros indivíduos agirem para o nosso bem. Por reconhecermos que estes nos desejam o bem, nós desejamos o bem destes em troca. Logo, criamos vínculos com indivíduos e pessoas de acordo com a percepção de como o nosso bem será afetado por eles. (1999, p. 433).

Sem tal desejo de um bem mútuo fundado no conceito de amizade, torna-se improvável existir motivações cujas normas de conduta da sociedade consigam tolerar. Um princípio de justiça pressupõe mais do que apenas seguir regras e padrões de comportamento. Como diz Rawls (1999, p. 414), “embora o indivíduo entenda os princípios de justiça, sua motivação para obedecê-los ao menos por certo período brota em grande parte de seus laços de amizade e simpatia”.

Desta forma, demonstra-se que os parâmetros considerados por John Rawls para a livre associação de indivíduos em torno de instituições públicas, para compartilhar fins comuns, operam de tal forma que os cidadãos não se relacionam com objetivos particulares ou até mesmo utilitaristas, mas se aproximam de um conceito de amizade bastante semelhante ao que se estuda em Aristóteles. O comprometimento dos cidadãos a um agir complexo, inclusive com sacrifícios, dá-se num sentimento de simpatia com âmbitos cívicos.

Considerações finais

Dada a exposição realizada de conceitos-chave na ciência política de Aristóteles e na política liberal de John Rawls, com consequente demonstração de elementos comuns a ambas teorias, é possível afirmar que, embora se considere Rawls como um autor bastante influenciado por ideias relacionadas à filosofia de Immanuel Kant, muito do seu trabalho também se deve a Aristóteles, principalmente, no que tange à justificativa do que realmente vem a motivar o indivíduo a se associar livremente com outros no âmbito político.

O conceito de amizade, tanto na forma original de Aristóteles quanto a revisada por Rawls, equivalem-se e complementam uma a outra, no que diz respeito a fornecer substância para a construção de uma sociedade que preze pelas liberdades individuais, ao mesmo tempo em que se habilita a existência de um bem-estar social.

Dado que, inicialmente, poder-se-ia dizer que o indivíduo não abriria mão racionalmente daquilo que é seu para o outro a não ser que venha ser levado a realizar tal atitude por força da lei, quando elencamos o desejo de um bem mútuo fundado na admiração pelo agir *bem*, relacionado a habilidades *boas*, a excelência no convívio humano torna-se possível quando manifesta uma relação de genuína amizade entre os cidadãos participantes tanto em uma sociedade liberal rawlsiana quanto na pólis de Aristóteles.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco [EN]*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Política [Pol]*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1985.

DE LUE, Steven M. Aristotle, Kant and Rawls on moral motivation in a just society. *The American Political Science Review*, Washington DC, v. 74, n. 2, p. 385-393, jun. 1980.

MILLER, Fred. *Aristotle's political theory*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/>>. Acesso em: 6 dez. 2015.

RAWLS, John. *Political liberalism [LP]*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Theory of justice [T]*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

3

Autoconhecimento enquanto possibilidade epistêmica

*Robson Barcellos**

Se nós somos seres racionais, então, conhecemos nossos próprios estados mentais? Digamos que sim, o fato de sermos racionais acarreta a verdade de que conhecemos nossos próprios estados mentais. Se assim é, podemos ou devemos ser capazes de conhecer as autênticas crenças e nos orientarmos sobre nossas típicas ações, embasadas no conhecimento dos nossos inerentes estados mentais.

Temos crenças, desejos e julgamentos, alguns exteriores (entorno), outros internos (próprios estados mentais) sobre o mundo. Como os conhecemos? O conhecimento de um estado mental sobre o mundo remete ao meu entorno, pois para saber que penso que p realize, “os mesmos procedimentos para responder à pergunta se p ” (EVANS, 1982, p.225 apud SILVA FILHO, 2013, p. 89).

Certas referências, para responder as perguntas que exigem a observação do exterior, por exemplo, “se p é verdade”? Tal resposta não faz referência sobre minhas próprias crenças acerca da verdade de p . Para responder a pergunta sobre minha própria crença, “eu acredito que p ?”, seria o caso de realizar uma busca interna para obter a resposta. Segundo Evans, à medida que possuo as respostas sobre a verdade de p , estou em condições equivalentes para afirmar sobre minha crença em p . “É verdade que eu manifesto um pensamento autoconsciente, como um ‘pensar-aqui’, na ação; mas eu o manifesto, não conhecendo o objeto para agir, mas agindo.” (EVANS, 1982, p.207, apud SILVA FILHO, 2013, p. 90). O que caracteriza o autoconhecimento não é necessariamente uma investigação interna sobre a própria mente, mas a capacidade de expressar seus atos, suas intenções, ou seja, seus próprios estados mentais.

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria, RS. *E-mail*: robigolrobson@gmail.com

Neste ponto, é importante realizar uma distinção entre autoconhecimento e autoconsciência. Segundo Smith,

[n]i siempre se presta suficiente atención a la relación entre la conciencia de sí y el conocimiento de sí llegándose por veces a identificarlos o creer que la primera implica inmediatamente y de manera problemática el segundo. En mi modo de entender, no solamente la conciencia de sí es distinta del conocimiento de sí, sino también que ella no lo implica necesariamente. Si esto es cierto, entonces se podría decir que la autoridad de la primera persona expresa solamente la conciencia de sí y que, aunque muchas veces lleva a un conocimiento de sí, no es garantía de esse auto-conocimiento. Es siempre preciso saber cuando podemos confiar en la conciencia de sí y, basándonos en ella, alcanzar un conocimiento de la persona. (SMITH, 2010, p. 1 apud SILVA FILHO, 2013, p. 90-91).

Nem sempre temos conhecimento (no modelo tradicional, conhecimento é crença verdadeira e justificada) sobre nossos estados mentais. Desta forma, conhecer os próprios estados mentais é diferente de tê-los em nossa mente. Mesmo para os estados mentais existindo uma normativa a ser seguida, pode-se questionar sobre a razão de tal estado mental, por exemplo, eu estou sentindo *p*? Sei que estou sentido que *p*, mas como sei que é *p*? E assim ocorre sucessivamente. Tais questionamentos não fazem muito sentido, pois é o equivalente a não acreditar em minhas crenças. Se a autoridade de primeira pessoa é questionada, assim nada pode-se afirmar sem inquirir acerca das crenças.

Tratando-se da problemática do autoconhecimento de forma mais abrangente, não será realizada a distinção entre autoconsciência (possuir estados mentais) e autoconhecimento (saber que possuo tal estado mental), pois o ponto é de como nos relacionamos conosco mesmos, com nossos próprios sujeitos. Smith está correto em fazer tal distinção; entretanto, esta não é considerada um ponto crucial.

Leclerc (2014), outro pesquisador dos estados mentais, estuda teorias de Putnam, Burge e Davidson acerca do externismo na filosofia da mente. Na teoria, “os estados mentais são individuados pelo seu conteúdo e o conteúdo é individuado pela relação entre o agente cognitivo e os fatores ambientais e sociais”. (LECLERC, 2014, p. 1). Destarte, os estados mentais são diferenciados conforme o conteúdo mental oriundo da relação do sujeito cognoscente e o

meio ao qual se relaciona. Isso implica o conhecimento do conteúdo semântico, através do contato com o nosso entorno. O conhecimento de si ocorreria por meio do conhecimento do mundo, em um segundo momento, já que não teríamos conhecimento *a priori* dos objetos do mundo. (LECLERC, 2014, p. 21)

Autoridade em primeira pessoa não pode ser colocada em questão, pois seria o mesmo que duvidar de nós mesmos (incluindo meu eu). A imediatez de nossos próprios pensamentos também faz parte de uma boa “saúde” psicológica. Não necessitamos de uma observação ou recorrer à inferência, para saber nossos pensamentos; nós simplesmente pensamos, não duvidamos e estamos de posse de nossos estados mentais. Para Moran (2001), o autoconhecimento não é somente ter posse dos próprios estados mentais, mas estar de posse das razões justificadoras dos estados mentais e ter capacidade de expressar ou manifestar, de modo diferente, quando atribuo estados mentais a terceiros, pois, ao afirmar a veracidade sobre mim mesmo, me comprometo com a verdade ali manifestada. Portanto, crio compromisso com minha crença, envolvendo elementos psicológicos, morais e emocionais, que, esses para Moran seriam pontos decisivos para obter autoconhecimento. (SILVA FILHO, 2013, p. 92).

Moran desenvolve o “método da transparência” (“*transparency method*”). (GERTLER, 2011). Mesmo Moran não tendo escrito nesses termos, pode-se afirmar, por meio da reflexão sobre nossas próprias razões, que nos tornaríamos conscientes de nossas crenças. Destarte

[...] se eu sou agente racional, eu posso conhecer minha atitude acerca de p e quais as justificações disponho para garantir a verdade de p ; ao rever e considerar minhas justificações, posso, posteriormente, expressar a minha atitude intencional acerca de p . (SILVA FILHO, 2013, p. 94).

Sendo agente racional, fica proibido de ter atitudes irracionais, pois, ao refletir sobre a verdade de p formulo atitudes intencionais acerca de p , ou seja, após refletir criticamente sobre p , gero atitudes racionais sobre p . Portanto, antes de recorrer ao “método da transparência” não possuo autoconhecimento.

Para Gertler (2011), a condição de transparência de Moran tem pontos peculiares os quais foram erroneamente interpretados. No ponto sobre racionalidade, a autora afirma obter uma teoria racional do autoconhecimento; deve-se atentar para a posição privilegiada que possuímos para nos julgar, avaliar e reconsiderar nossas crenças, às quais nos comprometemos. Destarte, o autoconhecimento é o pensamento crítico-reflexivo.

Referindo-se à linguagem, a segurança especial dos *avowals* (manifestação, expressão), acerca de certas formas de enunciados e pensamentos de primeira pessoa. Tais preservam traços lógicos e semânticos, podendo aparecer em outros enunciados e pensamentos, como os de terceira pessoa sobre mim ou o que minha memória contém de relatos sobre mim. Bar-On critica Evans, pois, para responder perguntas sobre minha crença eu acesso o mundo exterior, meus *avowals* ficam comprometidos por um “acesso epistêmico”. Para o filósofo, a transparência-em-relação-ao-mundo tem uma exigência, da qual devemos ter um conhecimento prévio de nossas próprias mentes. (SILVA FILHO, 2013, p. 96-97).

Para Bar-On, Moran exclui certos *avowals*, pois ele restringe sua teoria aos agentes racionais.

Visão de Moran acomoda o tipo autoconhecimento privilegiado que podemos ter do que devemos acreditar, ou desejar, ou a intentar, como transparentemente deliberado, qua agentes racionais ou práticos, sobre as razões de nossas crenças, desejos e intenções. Na medida em que este é o único tipo autoconhecimento privilegiado que ele trata, sua visão de autoconhecimento comum que parece deflacionária. (BAR-ON, 2004, p. 146 apud SILVA FILHO, 2013, p. 98).

Moran trata sobre agentes racionais, a respeito de crenças, desejos e intenções. Seu escopo não é explicar a natureza dos *avowals* intencionais ou não intencionais e das características do privilégio de primeira pessoa, pois teria comprometido sua teoria.

Cassam critica a imediaticidade da condição de transparência de Moran. O “erro categorial” confunde autoconhecimento imediato com julgamento.

[...] o ponto é que embora a consideração das razões em favor de P pode levar alguém a julgar que P, julgar que P não é o mesmo que acreditar que P e não garante que alguém acredite que P. Isso não precisa impedir

alguém de saber que acredita que P com base no seu conhecimento ou consciência de que se julga que P, mas o conhecimento resultante da crença não é imediata. (CASSAM, 2010a, p. 2 apud SILVA FILHO, 2013, p. 99).

Acreditar é diferente de julgar, refletir, avaliar, concluir que p , pois são atos mentais, muito embora contribua para a formação da crença p , não é a crença propriamente dita. É possível julgar que p acreditado em s . Moran recorre “à reflexão para estabelecer suas razões e justificar sua crença”. (SILVA FILHO, 2013, p. 100).

Para Silva Filho a condição de transparência estaria voltada, não para se conceber como método de elucidar crenças claras e distintas produzindo autoconhecimento, mas como “condição de experiência do dia-a-dia”. (SILVA FILHO, 2013, p. 106). Pois, ao perguntar sobre uma determinada crença de nosso cotidiano, podemos decidir, ou até mesmo “refazer a própria crença”. (SILVA FILHO, 2013, p. 106).

Moran não objetiva uma teoria global acerca das enunciações de primeira pessoa no presente, sendo isso uma relação entre o sujeito no mundo e onde ele manifesta e expressa sua crença sobre o mundo, a qual pode ser verdadeira. A preocupação é mais moral do que epistêmica. Procura-se argumentar acerca do papel da autoatribuição, como fundamental na vida psíquica da pessoa, pois essa atitude lhe diz respeito. Destarte, sua autoridade não está somente com relação à posse de suas crenças, mas de que ele as possui, para sua reflexão ou não, num contexto de ato deliberativo.

Nesse mesmo sentido, Faria realiza suas reflexões quanto às condições de verdade das próprias opiniões no mundo. Poderíamos pensarmos e não saber o que pensamos? É possível realizar tal incoerência? Aos outros posso imaginá-los realizando algumas atitudes, mesmo que eu não as conheça? (FARIA, 2009, p. 25-26). O autor incide suas reflexões sobre o anti-individualismo e a possibilidade do autoconhecimento.

Faria (2013) pondera sobre o internalismo e externalismo semântico. O primeiro afirma o valor semântico das expressões lingüísticas, que provém da mente e não da possível relação entre sujeito e ambiente social e natural. O segundo versa sobre constituição parcial das relações não representacionais do sujeito com o ambiente natural e social. Gerando-se valores semânticos, ou seja, expressões lingüísticas adquirem valor

semântico fora da mente do sujeito, diferentemente do anti-individualismo (BURGE, 1979), em que valor semântico se constitui fora da mente, no ambiente externo ao sujeito. (FARIA, 2013, p. 1). Externalismo semântico afirma os próprios estados mentais e conceituais, constituídos no entorno do indivíduo, não somente seus valores semânticos, mas a própria mente seria uma constituição exterior. Sendo conhecimento uma crença verdadeira e justificada, ela deve ser acessível e factual. Podemos questionar: “Constituímo-nos olhando para o exterior, assim definimos nossos valores semânticos tanto para linguagem quanto para descrição e reflexão sobre nossos próprios estados mentais?”

Abath (2014) ressalta a falsa imagem criada por nós mesmos. Penso *Y*, mas sei que sei *Y*? Quais as razões para pensar em *Y*? Assim temos entendimento incompleto das razões dos próprios estados mentais. Pode-se afirmar ter autoconhecimento. O conhecimento total da cadeia de razões de nossas atitudes é impossível de ser atingido; destarte nos satisfazemos com razões particulares e por vezes contextuais externas.

Referências

ABATH, André. Nem tão racional assim: externismo, psicologia e razões para agir. *Sképsis*, São Paulo, ano VII, n. 10, 2014.

FARIA, Paulo. Anti-individualismo e autoconhecimento: uma exposição elementar. In: SILVA FILHO, Waldomiro (Org.). *Mente, linguagem e mundo*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009. p. 25-35.

FARIA, Paulo. Externalismo semântico. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Editado por João Branquinho e Ricardo Santos, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <http://www.compendioemlinha.com/uploads/6/7/1/6/6716383/externalismo_semntico_faria_paulo_compndio2013.pdf>. Acesso em: 20 maio 2015.

LECLERC, André. Externismo e conteúdo mental. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Editado por João Branquinho e Ricardo Santos, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014. Disponível em: <http://www.compendioemlinha.com/uploads/6/7/1/6/6716383/externalismo_semntico_faria_paulo_compndio2013.pdf>. Acesso em: 20 maio 2015.

SILVA FILHO, Waldomiro. *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA, 2013.

SMITH, Plínio. Terapia e vida comum. *Sképsis*, São Paulo, ano I, n. 1, p. 43-67, 2007.

SMITH, Plínio. Uma solução para o problema do mundo exterior. *Sképsis*, São Paulo, ano III, n. 5, p. 41-76, 2010.

4

Concepção formal de eticidade e eticidade democrática

*Marcelo Lucas Cesco**

Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerado puro critério de convivência. Ficará claro, então. O duplo significado da expressão “Campo de extermínio”. (LEVI, 1988, p. 24-25).

Levi, em *Isto é um homem?*, descreve o significado do esvaziamento completo da vida humana do qual foi vítima, nos anos em que esteve preso em Auschwitz, processo complexo que vai desde a arbitrariedade da privação da liberdade, da obrigatoriedade de trabalhos forçados, até a substituição da identidade pessoal – obrigando-o a adotar o número gravado em sua pele como nome. Embora, algumas vezes, possa parecer forte ou até mesmo distante do mundo contemporâneo, tal situação nos mostrou quão profundas podem ser as consequências de um não reconhecimento.

Este não reconhecimento, do qual Levi retrata em seus textos, é o ponto de inflexão sobre o qual gostaria de abordar neste artigo, em especial as implicações que se dão na obra de Honneth, no que se refere a sua concepção formal de eticidade (1992) e sua reformulação em eticidade democrática (2011). Um tratamento adequada de tal reformulação tomaria aqui um tempo maior do qual disponho, mas gostaria de focar no ponto central de sua teoria normativa no que se refere à análise do não reconhecimento. A meu ver, isso nos permitiria abordar a teoria da justiça, a partir de uma ótica para além de um formalismo abstrato. Para tanto, a divisão do texto implicará, em um primeiro momento, a reconstrução dos argumentos de um não

* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS. E-mail: marcelocesco@gmail.com

reconhecimento presente no texto *Luta por reconhecimento*, para então indicar suas implicações nas distintas formulações do conceito de eticidade.

Para Honneth, as formas negativas de *reconhecimento* são fruto da própria lógica interna das relações interpessoais nas esferas do amor, do direito e da solidariedade. O aspecto do *reconhecimento* negativo não representa apenas traços de limitação da liberdade ou expressões de injustiça contra a integridade humana, mas também ferem a forma de como as pessoas se autocompreendem. A autorrelação prático-positiva é atingida em sua própria estrutura, e tal ação faz com que as formas de desrespeito neguem a possibilidade na esfera afetiva à constituição da autoconfiança, e na esfera jurídica a capacidade do autorrespeito que, na esfera social, interferiria na capacidade de se formar a autoestima.

Essas afirmações suscitam um questionamento importante para a compreensão da proposta honnethiana de uma teoria do reconhecimento; tal questionamento pode ser expresso na seguinte pergunta: de que maneira “[...] a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (HONNETH, 2003a, p. 214).

Toda sua inflexão empírica à psicologia social e aos textos de Hegel tem como objetivo demonstrar que esses sentimentos morais negativos podem servir como impulso para uma luta por reconhecimento moralmente motivada; segundo ele,

Simplemente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco **têm uma certa possibilidade** de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (HONNETH, 2003a, p. 224).

Evidentemente, para tal movimento é necessário um panorama político favorável, em que grupos sociais bem-articulados possam fazer valer suas pretensões de reconhecimento. Pois para ele “a experiência do desrespeito é

a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes políticos”. (HONNETH, 2003a, p. 227). O exemplo citado acima do texto de Levi não possibilitava um panorama político capaz de a luta ser realizada, mas, sobretudo, exemplifica os danos morais que a negação do reconhecimento pode causar a uma sociedade.

Para concluir seu quadro referencial, surge agora em Honneth a necessidade de uma reconstrução normativa da eticidade, que explique, ou ao menos demarque uma forma de como solucionar essa barreira motivada pela negação do reconhecimento a todos os indivíduos.

A teoria do reconhecimento, entendida em suas três esferas, oferece uma demarcação de um quadro teórico bem-definido, que por sua vez, amplia o horizonte da filosofia política para além dessa “constelação de interesses”. Esse quadro busca determinar a lógica moral das lutas sociais. Para isso, Honneth parte do conceito hegeliano de eticidade, no qual busca uma fundamentação dos conflitos, a partir de um impulso moral; a luta social aqui não é simplesmente uma luta por interesses individuais (nem contratualistas), mas é motivada por sentimentos de injustiça.

O próprio conceito de luta social de Honneth exige uma superação das experiências individuais de desrespeito, mas, para tanto, é necessária uma “ponte semântica”, que objetive a constituição de uma identidade coletiva; para Honneth (2003a, p. 256), “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo”. Posição que pode ser criticada, pois parece sugerir um contínuo progresso nas demandas dos movimentos.

Contudo, a própria luta serve como um motivador para a restituição do autorrespeito. A luta, quando assume *status* de luta política, pode encontrar na experiência da solidariedade entre os envolvidos a garantia de sustentação da autoestima. É uma simetria no desejo de reparar um desrespeito que atinge não apenas uma violação individual, mas fere uma coletividade em si. O surgimento dos movimentos sociais é dependente dessa semântica coletiva, “que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal, como algo que afeta não só o eu individual, mas

também um círculo de muitos sujeitos”. (HONNETH, 2003a, p. 258). É uma ligação com as condições intersubjetivas da integridade pessoal.

Mas, para sustentar uma linguagem adequada desse foco, Honneth (2003a, p. 266) se vê obrigado a uma reconstrução normativa, pois “para poder distinguir motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas, é preciso um critério normativo que permita demarcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado”. Levando em conta esse aspecto, é necessário haver a proposta de uma reconstrução normativa, a partir de uma concepção *formal de eticidade*.

Antes de analisar a concepção formal de eticidade, é importante destacar que o objetivo da teoria do reconhecimento – até o momento – é haver uma tentativa de preservar a autonomia individual diante de um grande pluralismo de formas de vida,

[pois, UMA] contribuição importante de Honneth nesse debate pode ser entendida como uma tentativa de oferecer uma teoria capaz de esclarecer como orientações normativas eticamente justificadas podem ser compatíveis com um pluralismo de valores e formas de vida. (MELO; WERLE, 2013, p. 317).

Essa pluralidade de formas e valores é comum a sociedades pós-tradicionais, em que os critérios de uma normatização precisam ser plurais o suficiente para contemplar essa peculiaridade. Contudo, as formas e os valores precisam ser específicos o suficiente para evitar que uma pluralização não torne a própria normatização demasiadamente abstrata.

A universalização de conceitos éticos é um projeto antigo na história da filosofia. Honneth acentua as duas grandes correntes dessas tentativas às teorias da justiça. Para ele, tanto os liberais, quanto os comunitaristas não dão uma justificativa satisfatória a essa problemática. Se considerarmos os pressupostos morais de maneira estreita, não é possível estruturar um quadro teórico da totalidade da vida humana, por exemplo:

[...] o critério de Kant não nos leva muito além do Iluminismo utilitarista. Os primeiros dois princípios nos dizem como os indivíduos deveriam ser tratados e nos dão uma caracterização formal, geral, da boa sociedade, a saber, que ela deveria estar baseada na lei [...]. A teoria moral kantiana manteve-se na periferia da política, por assim dizer, estabelecendo limites que Estados ou indivíduos não deveriam ultrapassar. Para Hegel, em contraste, a moralidade só pode receber um conteúdo concreto na

política, no projeto de sociedade que temos de promover e sustentar. (TAYLOR, 2014, p. 410).

A esses projetos, que temos que promover e sustentar, Hegel chama de eticidade. E esses projetos estariam sempre presentes no mundo da vida dos indivíduos. A eticidade se configuraria em um “passo além” da moralidade kantiana. Para Honneth, a teoria do reconhecimento se encontra em um ponto mediano entre a proposta de Kant e os comunitaristas. Ela “[...] partilha com aquela *moral kantiana* o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas *comunitaristas* a orientação pelo fim da autorrealização humana”. (HONNETH, 2003a, p. 258, grifo nosso).

Contudo, o que Honneth busca é um conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento, em um sentido de não apenas repetir o que Hegel propôs. Mas sim tomando em consideração os resultados obtidos pelo estudo da lógica interna dos conflitos sociais referidos anteriormente nas esferas do amor, do direito e da solidariedade, e ampliar seu significado. Esse conceito próprio da teoria do reconhecimento “refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos”. (HONNETH, 2003a, p. 271-272).

Cada confirmação da autorrealização prática infere diretamente no modo como se constitui a identidade pessoal de cada indivíduo, seja no reconhecimento afetivo, jurídico ou social. Essas indicações são dependentes da relação afirmativa de um *reconhecimento*, pois a identidade pessoal se constitui como uma superação da vontade singular confirmada na interação com o “outro generalizado”, o outro da relação.

Os padrões resultantes das esferas do *reconhecimento*, segundo Honneth, atendem a necessidade de ser abstrato ou formal o suficiente e, ao mesmo tempo, de terem conteúdo rico o bastante para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida. (2003a, p. 274). Não é ainda uma institucionalização dos resultados da afirmação do *reconhecimento*, mas uma referência direta aos resultados das categorias expressas no amor, no direito e na solidariedade.

O reconhecimento jurídico e o social estão abertos ao campo das mudanças sociais. Não que as relações afetivas sejam sempre do mesmo modelo, mas suas particularidades referem-se mais ao modo de relação do que ao tipo dessa mesma. O próprio processo das esferas do reconhecimento jurídico e social se justifica nas mudanças sociais. Tendo isso como base, Honneth afirma que essa característica das conquistas por um quadro de maior igualdade e individualidade amplia a construção de um ideal de vida boa, de vida ética (*Sittlichkeit*).

A integridade pessoal, a partir desse novo conceito formal de eticidade, entende a experiência de amor como o quadro mais profundo de todas as formas de relação que podem ser tidas como “éticas”. A autoconfiança dá à pessoa a força psíquica necessária para buscar suas realizações pessoais, suprir suas carências. “Nesse sentido uma concepção formal de eticidade pós-tradicional tem de estar delineada de modo tal que possa defender o igualitarismo radical do amor contra coerções e influências externas” (HONNETH, 2003a, p. 276), por exemplo. Aqui Honneth aproxima o conceito de amor ao de direito; ele encontra o elo entre essas duas esferas nesse desejo de ver confirmadas as condições de igualdade para a autorrealização pessoal.

O direito nessa reatualização de Honneth assume uma condição dupla, tanto de ampliação da possibilidade de universalização das condições de igualdade, quanto uma característica de sensibilização das representações dessa. A sensibilização a que ele se refere é entendida no sentido de ela englobar os sentimentos morais para essa luta por reconhecimento de condições de igualdade, pois

o indivíduo precisa ser protegido do perigo de uma violência física, inscrito estruturalmente na balança precária de toda ligação emotiva: consta das condições intersubjetivas que possibilitam hoje a integridade pessoal não somente a experiência do amor, mas também a proteção jurídica contra as lesões que podem estar associadas a ela de modo causal. (HONNETH, 2003a, p. 278).

Essa sensibilização direciona o conceito de eticidade pós-tradicional a uma solidariedade social, a redundância aqui é proposicional, pois essa solidariedade “só pode nascer das finalidades partilhadas em comum”. (HONNETH, 2003a, p. 279). Ela representa a comunidade de valores que os

sujeitos buscam, valores comuns, e almejam contemplar o desejo de todos os sujeitos de saberem-se estimados em suas particularidades; não obstante, esses valores precisem ser compatíveis com as condições legitimadas pela esfera do reconhecimento jurídico.

A pesquisa de Honneth tem como um de seus planos de fundo superar o “déficit sociológico” da Teoria da Comunicação. Para tanto, ele constantemente faz uso dos textos hegelianos; em especial no *Direito da Liberdade*, ele toma como base os *Princípios da filosofia do direito* (PFD) de Hegel. Antes de tudo é importante frisar que ele se propõe a uma interpretação *in media res* de Hegel, ou seja, evita comprar todo o sistema lógico do autor. Posição que gera importantes críticas à leitura honnethiana da obra hegeliana.

Mas o fato é que Honneth acusa a filosofia política de um distanciamento entre o ser e o dever-ser, o que ele chama de um rebaixamento filosófico da facticidade moral. Ele acusa as teorias da justiça de teor normativo kantiano de um esquecimento das implicações práticas de suas premissas. Por isso, ele propõe uma eticidade democrática para esboçar uma teoria da justiça, a partir dos pressupostos estruturais da sociedade contemporânea. *(Hegel usa a SCB como ponte para o mesmo objetivo, nele a eticidade é a ideia da liberdade enquanto bem vivente, ela é um momento da realização objetiva da vontade livre, mais exatamente, o momento da totalização das etapas anteriores do direito abstrato (PFD §§ 34-104) e da moralidade (PFD §§105-140), melhor dizendo, uma suprassunção do direito abstrato e da moralidade. Defende-se que na formulação hegeliana na Sociedade Civil-burguesa a sua substancialidade aparece aonde ela parece não existir. Aqui o “parecer” pode ser tomado como uma ilusão, um engano, enquanto o “aparecer” refere-se a um vir à luz, um revelar-se).*

Honneth (2015, p. 27), focando sua pesquisa às “práticas e instituições sociais cuja constituição normativa vem servir à realização de valores socialmente institucionalizados”. Busca superar a distância da filosofia entre o ser e o dever-ser das teorias da justiça que ele denomina como sendo “kantianas”. Tal estruturação têm por base esses costumes e ações já praticados e expressos nas diferentes esferas do reconhecimento.

Para Honneth, os valores e ideias já devem ter sido institucionalizados na sociedade, para que então uma teoria da justiça tenha validação social,

sem, contudo, excluir o rigor moral. É justamente este “apelo” que ele faz em *O direito da liberdade*, que toma o conceito de eticidade nas instituições, pois estas viriam, por sua vez, a ser as garantidoras das condições das liberdades individuais. A existência de valores intersubjetivamente praticados é parte fundamental para a garantia de condições de justiça social; não observá-los é cair em um erro de formulação de uma teoria da justiça vazia de conteúdo prático. Pois direitos garantidos juridicamente nem sempre são praticados efetivamente, e os elementos que atingem os indivíduos em suas demandas por justiça nem sempre estão na esfera pública, como é o caso da feminilização da pobreza, ou da criminalização de serviços menos “nobres”, tais como: o trabalho agrícola, trabalhos domésticos, etc. Cabe, portanto, às esferas da eticidade superar esse filtro normativo que muitas vezes é consequência de uma hegemonia burguesa dos controles de publicitação.

Uma eticidade democrática viria a garantir a luta por essas demandas, através de uma estrutura normativa garantida pelas instituições, que por sua vez não podem ser vistas fechadas em si mesmas, pois nem o próprio Hegel defendia que a eticidade é um conceito fechado, acabado-em-si, justamente pela possibilidade de mudança do quadro normativo desta instituição.

Referências

DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Logica (WdL)*. Trad. de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968. 2 v.

_____. *Filosofia do direito: ou direito natural e Ciência do Estado em compêndio*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compendia: a eticidade*. Terceira seção: O estado. Trad. de Marcos Müller. Campinas: IFCH, Unicamp, 1998.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. de Saulo Krieger. São Paulo: M. Fontes, 2015.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003a.

LEVI, Primo. *É isto um homem*. Trad. de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Identidade e diferença na ciência da lógica de Hegel: para pensar o feminismo

*Marloren Miranda**

Muitas das discussões recentes acerca do feminismo – e das lutas por reconhecimento em geral – partem de uma leitura da teoria crítica, que, em sua essência, dispensa a metafísica da tradição filosófica e seus conceitos, defendendo, por exemplo, que a luta por reconhecimento é algo delimitado apenas política e culturalmente, promovendo, assim, uma ruptura radical entre a teoria crítica e a tradição. A meu ver, cultura, sociedade e política são pontos de vista essenciais e verdadeiros e, assim, mais completos, mas não são os únicos. Eles têm em si o elemento de totalização de outros pontos de vista, formando uma unidade complexa, que procura dar conta desses aspectos, sem os apagar, mas incorporando-os. Todavia, a lógica e a natureza são, a meu ver, pontos de vista diferentes, com naturezas diferentes dos primeiros, embora possam ser naqueles reunidos. É isso o que defende a filosofia de Hegel, de onde a teoria crítica parte do problema do reconhecimento, sem, a meu ver, aprofundar o estudo sobre essa filosofia; o espírito, último momento de seu sistema, que pretende dar conta da cultura, da política, e também do modo pelo qual se expressam, como arte e filosofia, reúne nele os outros dois momentos, ou aspectos do real, a saber, a lógica e a natureza. Suprassumir esses momentos não significa dispensá-los em detrimento de outra perspectiva, mas considerá-los nessa perspectiva, tornando-as ainda mais complexas. A meu ver, o feminismo só tem a ganhar se se detiver um pouco mais também nesses outros aspectos, para que o ponto de vista de totalização seja, de fato, mais completo.

Desse modo, a filosofia de Hegel promove já uma ruptura com a metafísica tradicional, sem, no entanto, abandoná-la completamente. Todos os seus conceitos, tais como ser, essência, substância, e até mesmo Deus, são

* Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS. *E-mail*: lorenmiranda@gmail.com

reconstruídos a partir da filosofia crítica de Kant. Que não é mais possível fazer metafísica do modo tradicional é algo posto em questão, a partir do idealismo alemão, mas isso não significa defender a tese de que simplesmente não é mais possível fazer metafísica e, sim, de que ela pode e precisa ser reformulada. Dessa maneira, a filosofia de Hegel busca olhar para a tradição, justamente a fim de buscar problemas que pareciam irreconciliáveis e recolocá-los a partir dessa nova visão, rompendo, dessa maneira, com a metafísica tradicional sem, no entanto, abandonar a metafísica ela mesma.

O objetivo desse estudo é, então, retomar as categorias hegelianas de identidade e de diferença, a partir da *Ciência da Lógica*, que considero com central importância para a discussão acerca do feminismo. A meu ver, as discussões acerca da luta por reconhecimento – também postas na sociedade como “lutas por igualdade” – se utilizam desse vocabulário (lógico e, do ponto de vista hegeliano, também metafísico, veremos adiante o porquê) sem, no entanto, nele se deter, sem examiná-lo com mais precisão, o que torna o discurso menos complexo do que ele é – e não o tornando tão claro quanto poderia ser. Para isso, é necessária uma discussão sobre o que, afinal, significa “identidade” e “diferença”, e como esses conceitos são construídos a partir deles mesmos, trabalho feito por Hegel na *Ciência da lógica*.

A *Lógica* de Hegel procura ser uma investigação das categorias do pensar – portanto, fazendo jus ao nome, apresenta um aspecto lógico – mas também procura ser uma investigação das categorias do ser – seu aspecto metafísico. Todavia, Hegel não está mais interessado no ser tradicional, uma entidade sobre a qual pouco de concreto podemos falar, e que alguns defenderam que sequer poderíamos conhecer, mas o ser que resultou do trabalho da consciência na *Fenomenologia do espírito*: da realidade como uma unidade entre sujeito e objeto. A realidade, para Hegel – ou o ser – é uma unidade da atividade e do saber da consciência com o mundo, no qual ela age e o qual conhece. Hegel apresenta sua ruptura com a tradição questionando seu pressuposto mais básico: a separação entre sujeito e objeto. Dessa forma, a metafísica da *Ciência da lógica* (e do sistema hegeliano como um todo) está interessada em conhecer as categorias ou os modos de ser dessa realidade, que é resultado da interação entre o sujeito e o mundo, entre o subjetivo e o

objetivo. Essa unidade está baseada na tese de que apenas constituímos esse mundo (e, por isso, podemos nele agir) porque tanto nós, quanto ele, dispomos do elemento da racionalidade. O *logos*, para Hegel, não é algo próprio do sujeito, mas do real, do natural, do mundo mesmo, do objetivo. A racionalidade, da qual somos dotados, perpassa o real, tornando-nos parte essencial da realidade. E, por sermos parte constitutiva da realidade, podemos conhecê-la a partir dela mesma, isto é, de suas próprias categorias, que também, dessa maneira, nos constituem.

Dentre essas categorias, apresentam-se as noções de identidade e de diferença. Identidade e diferença não são, então, um modo meramente subjetivo de considerar as coisas – e os quais podemos determinar como bem quisermos –, mas um modo objetivo de elas serem o que são. Essas categorias aparecem no segundo livro da *Ciência da lógica, a Doutrina da essência*.

Hegel apresenta a noção de essência não mais como a tradição em geral apresentada, a saber, como algo escondido dentro do ser, ao qual não temos acesso, algo por detrás daquilo que se apresenta para nós, algo que não muda e que conserva as características que faz algo ser o que é. A essência, grosso modo, para Hegel, é um momento do próprio ser – ela é o ser, mas de outra perspectiva, apresentando-se como algo orgânico, que se modifica de acordo com o tipo de relações que estabelece consigo mesma. Assim, o que é essencial é também mutável, pois suas categorias e seus modos de se relacionar implicam alterações nela mesma. Não à toa Hegel apresenta a substância e o acidente como categorias constitutivas da essência: o substancial não é um átomo intocável, mas ele muda de acordo com sua relação com o acidente, que é tão essencial quanto a substância. Identidade e diferença aparecem nesse contexto de alterações constantes e complexas, que obedecem ao movimento próprio da essência, a reflexão.

A reflexão é, em resumo, o modo pelo qual a essência se relaciona consigo mesma. Através desse movimento, a essência aparece, em um primeiro momento, como oposta a si mesma, como em um espelho. No entanto, em um segundo momento, através dessa oposição, ela se determina e, em um terceiro momento, também através dessa oposição e por se determinar a si mesma através do que parecia como seu outro, ela se põe como uma unidade consigo mesma. Incorpora nela aquilo que parecia ser um

outro, mas que se mostrou como sendo ela mesma, sob outro aspecto. A reflexão permite que a essência se veja a si mesma sob outro aspecto, isto é, a essência não retorna meramente para o ponto de partida, mas há um ganho nas determinações depois desse movimento. Identidade e diferença surgem a partir desse modo de se relacionar da essência consigo mesma.

A identidade é o primeiro momento da essência: ela é, em um primeiro momento, idêntica a si mesma, ainda não se colocou em movimento. Dessa forma, diz Hegel, a identidade é identidade simples, a essência ainda é indeterminada. No entanto, ao se pôr como essa imediatez, ou seja, como indeterminação, ela traz consigo justamente a sua negação, a diferença. A identidade é também não identidade, pois não há determinação alguma de si: ela não é idêntica a nada. Cabe frisar aqui que *identidade*, em alemão (e também em português) exige um complemento: ser idêntico é ser idêntico a algo (*identisch mit etwas sein*). Assim, até na linguagem ordinária, *identidade* expressa uma relação com algo outro – ou ainda consigo mesma (*identisch mit sich selbst*). Uma identidade indeterminada, no entanto, traria consigo essa “falta” de complemento. Portanto, uma negatividade ou, ainda, sua própria negação. Se ela é idêntica a nada, nem a ela mesma, ela é, então, diferente. Nisso, a identidade põe a diferença, que aqui é diferença de si mesma. Surge assim, ou seja, do próprio movimento interno da identidade, uma oposição entre ela e seu outro, a diferença; a diferença surge a partir do movimento de determinação da identidade. Portanto, não é possível, para Hegel, falar de identidade sem falar de diferença, pois a natureza delas (inclusive linguisticamente expressa) é de estarem relacionadas uma com a outra, relação expressa através do movimento de reflexão, e de somente subsistirem nessa relação, como uma unidade mais profunda. Novamente, manter-se na mera oposição de uma com a outra é não avançar à racionalidade intrínseca a elas mesmas e, portanto, não as conhecer como elas realmente são.

Todavia, esse trabalho de reflexão exige que ambos os lados realizem o processo: a essência que se duplica e retorna para si mesma e também a sua aparência, que não é meramente a duplicação da essência, mas é o outro dela; precisa realizar esse movimento. Aqui, não apenas a diferença surge da identidade, mas também a identidade surge da diferença, que não é apenas a

duplicação da primeira, mas o seu outro. Essa dupla transição, como Williams aponta, é necessária para o movimento completo. Se ambas não realizam o processo, ele é meramente unilateral, incompleto e, portanto, menos verdadeiro. Para Hegel, a diferença, como um outro aspecto de uma unidade essencial, é um momento da diversidade: o diverso é o outro do idêntico também porque é múltiplo, enquanto esse é uno. A unidade se decompõe e se multiplica, porém não se tornando um amontoado fragmentado: a diversidade relaciona aquilo que parece não apresentar nada em comum. É ela mesma, um modo de relação entre algo que parece fragmentado. Diversidade, em termos hegelianos, é, portanto, uma unificação em si mesma de diversos diferentes, pois os relaciona segundo suas diferenças. Dessa forma, a diversidade reúne em si a diferença (ou as diferenças, sejam elas expressas como forem), mas através de um processo de identificação: seus termos não são idênticos, mas a identidade os perpassa, sob pena de serem termos sem qualquer relação entre si. A identidade surge aqui, então, através do seu outro, da diversidade, da diferença ela mesma. Assim, a identidade e a diferença realizam o mesmo processo, já que a natureza dessas noções consiste justamente nisso.

A partir dessas noções, que devem ser consideradas ainda mais precisamente em outra ocasião, podemos repensar o feminismo. O feminismo não é uma inversão da posição entre homem e mulher, na qual um é superior ao outro – a saber, do machismo –, mas é o outro que realiza o processo de reconhecimento de modo duplamente transitório. A mulher e o homem são diferentes, mas através dessa diferença também constroem sua identidade: ambos são seres humanos e precisam ser reconhecidos como tal. Reconhecer a mulher enquanto ser humano não é, assim, anular a sua diferença enquanto mulher, mas perpassá-la com o mesmo elemento que torna também o homem um ser humano: ambos são seres racionais. Assim, se consideramos a teoria hegeliana, lutar por reconhecimento ou por igualdade é também – e necessariamente – lutar pela diversidade, pois somente nela a identidade subsiste. É preciso superar as noções abstratas de identidade e diferença, de igualdade e diversidade, a fim de que o discurso feminista revele toda a sua complexidade e verdade. A meu ver, a teoria metafísica hegeliana, se analisada com cuidado, contribui para que esse discurso se revele como ele é.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Wissenschaft der Logik II. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 6.

VIEIRA, L. A. Introdução. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (Org.). *Interpretações da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 43-59.

WILLIAMS, R. R. Double Transition, dialectic, and recognition. In: GRIER, P. T. (Org.). *Identity and difference: studies in Hegel's logic, philosophy of spirit, and politics*. State University of New York Press, Albany, 2007. p. 63-82.

6

Pressupostos da ética da responsabilidade de Hans Jonas

Fábio Frizzo*

O tema central do pensamento do filósofo alemão Hans Jonas é o *dever* recém-surgido, ligado ao conceito de responsabilidade. Para Jonas, a ética tradicional deu conta apenas de tratar a moralidade no ato momentâneo em si, não observando as consequências tardias de um destino imprevisto. É a partir desse ponto que, neste texto, serão analisados os principais pressupostos da ideia central do pensamento de Hans Jonas.

No prefácio de sua obra, *O princípio responsabilidade*, Jonas traz à tona uma das principais questões que o levou a desenvolver sua teoria e que diz respeito à dificuldade da ética tradicional em dar conta de determinar o “justo comportamento” na contemporaneidade, diante das novas modalidades de poder e suas novas magnitudes, capazes de criações, até pouco tempo, insonháveis, impensáveis e inimagináveis.

A técnica sempre foi “um tributo cobrado pela necessidade” (JONAS, 2006, p. 43)¹ e não um meio para um determinado fim escolhido pelo homem. Hoje, a *techné* é um impulso inarredável, que visa o domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem, posicionando-se como sendo a realização do destino da humanidade. Segundo Jonas (2006, p. 43), o *homo faber* assume o comando sobre o *homo sapiens*, e a tecnologia assume uma significação ética. À medida que avança em busca do sucesso tecnológico, o homem perde a noção do seu poder, e o conceito de homem contrai-se sobre si próprio. Jonas (2006, p. 44) afirma que o espaço contemporâneo da ação não é o que fornece o horizonte relevante da responsabilidade. O que caracteriza o novo conceito de homem são os atores e o ato vistos de maneira coletiva e não mais de forma individual.

* Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. E-mail: fabiofrizzo_@hotmail.com

¹ E pode-se dizer na atualidade muito mais pelo desejo do que pela necessidade.

Ao mesmo tempo em que a esfera do produzir invadiu o espaço do agir, assim a moralidade deve invadir a esfera do produzir, e deve fazê-la na forma de política pública. O aumento das cidades eliminou a fronteira do Estado (*pólis*) com a natureza. A diferença entre o natural e o artificial acabou. Há um novo tipo de natureza ao qual a liberdade humana defronta-se de modo inovador. Assim, para que seja possível um mundo às futuras gerações, faz-se a exigência de novas leis para a *polis*. Torna-se necessário um novo imperativo moral que prime pela conservação do mundo físico, de modo que as condições para a presença humana, nele, permaneçam intactas, independentemente da evolução tecnológica.

Jonas, ao iniciar sua reflexão sobre esse novo imperativo e na tentativa de justificá-lo, resgata as velhas teorias éticas e faz inicialmente uma crítica ao imperativo categórico de Kant. Conforme Kant (apud JONAS, 2006, p. 47), “aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral”. Jonas considera que esse pensamento é mais racional do que moral e diz que Kant, ao postular seu imperativo, é puramente lógico, pois a ação humana, quando concebida sem contradição, como algo que possa ser executado por todos, é uma questão de compatibilidade ou incompatibilidade e não de aprovação ou desaprovação moral. Segundo Kant, ninguém deveria ser julgado responsável pelas consequências involuntárias que seguem de um ato bem-intencionado.

Para Jonas, Kant não demonstra preocupação com a ideia de que a humanidade deixe de existir, tampouco com a ideia de que as gerações futuras sejam as fiéis depositárias do ônus da infelicidade decorrente da felicidade das atuais gerações. Tampouco fica claro que as gerações presentes tenham que arcar com a infelicidade em prol da felicidade das gerações vindouras. Independentemente da felicidade ou infelicidade, da moralidade ou imoralidade, desta ou daquela geração, o mandamento de que é preciso preservar as condições para uma vida humana é necessário acima de tudo.

Segundo Zancanaro (1998, p. 61), “Jonas mostra que a nova argumentação requer uma fundamentação metafísica, uma vez que o que está em jogo é a vida, e não a compatibilidade interna da vontade, como queria Kant”. É nesse sentido que Jonas atenta para a insuficiência da ética kantiana. Se o homem político pode decidir a respeito das tarefas e dos negócios, não

pode tomar decisões que coloquem em perigo o destino da humanidade e a existência de tudo e de todos. Eis que surge, então, a necessidade de um novo imperativo. Jonas (2006, p. 47) apossa-se do imperativo kantiano e o altera, reescrevendo-o: “Aja de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana na Terra.”

Esse imperativo é inicialmente uma hipótese, um axioma, pois o mesmo se apresenta sem justificativa. Enquanto o imperativo de Kant está voltado para o indivíduo, esse está voltado para o coletivo e, por isso, diz mais respeito à política pública do que à conduta privada. Para Sève (1990, p. 87), a “política é o coração da ética da responsabilidade: está claro que o novo imperativo está endereçado muito mais à política pública que à conduta privada”.²

Além disso, “o novo imperativo, clama por outra coerência: não do ato consigo mesmo, mas dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro”. (JONAS, 2006, p. 49). Para Jonas, Kant – ao afirmar que a prova de que nossa ação é moral ou não – está na hipótese de que a sua máxima possa se transformar ou não numa lei geral. Já esse novo imperativo proposto considera um fato real, não hipotético, pois a universalização que lhe diz respeito é uma característica real das ações de todo o coletivo.

Jonas citou Kant como um exemplo extremo da ética da intenção (SOUZA; GABRIEL; SOUZA, 2012, p. 143). Porém, ele não exclui o fato de que algumas formas anteriores de ética são orientadas para o futuro, embora não o sejam da mesma forma ilimitada que é a ética da responsabilidade. Como exemplo, cita o pensamento ético-religioso, cuja preocupação está voltada ao agir do presente, tendo em vista a salvação e a vida eterna no futuro ou a volta do divino ao mundo terreno.

Em outro exemplo, Jonas (2006, p. 54) vai dizer que a “política da utopia”, expressa nas ideias marxistas, pressupõe a existência de uma *escatologia* dinâmica da História, a qual, no passado, não se tinha conhecimento ou acesso. Jonas se refere ao marxismo como uma ética do futuro, em que o agir presente ocorre em função de um futuro melhor e os agentes presentes não terão o privilégio de desfrutar. Chamada por Jonas de

² No original: “*La politique est au coeur de l'éthique de la responsabilité: Il est manifeste que le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée.*”

ética da escatologia revolucionária, é uma ética de transição para uma ética autêntica, mas não passa de uma utopia, o que a invalidaria, para as suas pretensões.

O agir correto sempre foi mais pautado pela ética que lidou, sobretudo, com a virtude, com a ideia de um ser humano melhor e mais correto possível, sem se preocupar com o futuro. Para a filosofia clássica, a melhor constituição é a que tiver o seu prazo de validade mais longo possível e a virtude é o “conservante” que lhe dará essa durabilidade. Nesse caso, a regra geral é: o que é bom, no presente, para o homem pessoal e público será da mesma forma no futuro.

O que Jonas questiona (2006, p. 57), em relação às éticas antigas do aqui e agora, é o quanto elas são capazes de dar conta das novas dimensões do agir humano que as transcendem, e não a validade delas no próprio domínio. A sua proposição é de que se exige uma ética tão nova quanto as situações que emergem das obras do *homo faber*, na era da técnica, e que essa seja de previsão e de responsabilidade e dê conta dos novos tipos e limites do agir humano.

À medida que a natureza do nosso agir clama por uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, na mesma proporção que a amplitude de nosso poder, Jonas (2006, p. 63) vai dizer que surge a necessidade de um novo tipo de humildade, decorrente não mais da pequenez, mas da excessiva magnitude do nosso *poder de fazer*, que excede o *poder de prever*, assim como o de conceder valor e o de julgar. Na falta de uma sabedoria iluminada, a melhor alternativa, diante do *não conhecimento* das consequências desse poder tecnológico, é a adoção de um comportamento responsável.

A deformação do saber, usado para obter novas tecnologias e lucros a qualquer preço, faz do homem um ser estúpido, pois são anos de escolaridade, pesquisas e experimentos para chegar a algo almejado, e quando chega, faz mau uso de todo o conhecimento e da técnica adquiridos. (SOUZA; GABRIEL; SOUZA, 2012, p. 143).

Do ponto de vista governamental, há que se questionar: Que forças devem representar o futuro no presente? Jonas considera que isso

[...] recoloca em toda sua agudeza a velha questão do poder dos sábios ou da força das ideias no corpo político, quando estas não se ligam a interesses egoístas. [...] Essa é uma questão para a filosofia política [...] Pois, antes que essa questão da implementação se imponha em termos práticos, a nova ética deve achar a sua teoria, na qual se fundamentem deveres e proibições, em suma, um sistema de “tu deves” e “tu não deves”. (JONAS, 2006, p. 64).

O que ele quer dizer é que o primeiro questionamento que se deve fazer refere-se à: Qual deverá ser o conhecimento valorativo necessário para representar o futuro no presente?

Para Jonas, mesmo diante da corrente de dessacralização não se pode desobrigar a ética de seu serviço.

Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* (iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. (JONAS, 2006, p. 65).

O movimento do saber moderno destruiu a ideia de norma como tal e até mesmo os fundamentos que a estabelecem. Mas isso, segundo Jonas (2006, p. 65), não apagou o sentimento pela necessidade da norma, muito embora esse sentimento corra o risco de duvidar de si mesmo, na medida em que esse saber moderno o contraria e sequer lhe dá apoio. Além disso, esse sentimento pode ainda ficar enfraquecido diante do nihilismo que paira sobre a humanidade. Assim, a ética tem de existir, pois o homem age, e para ordenar esse agir e regular o seu poder de ação, a sua existência é necessária.

O nosso agir cumulativo-tecnológico é de um novo tipo. A natureza de nossas capacidades é nova e suas consequências aniquilam a neutralidade moral que, na Antiguidade, existia nas relações da matéria e da técnica humana. De modo que a pressão dessas novas capacidades exige algo de novo que possa guiá-las e consiga afirmar o seu próprio valor diante de tal cenário. É diante desses pressupostos que Jonas busca uma resposta que possa preencher esse vácuo ético.

Referências

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'ethique de la responsabilité. *Esprit* 165, p. 72-88, out. 1990.

SOUZA, Antônio Carlos; GABRIEL, Fábio Antônio; SOUZA, Odirlei Silva. Ciência e Ética: uma nova formulação do imperativo categórico como princípio da responsabilidade em Hans Jonas. *Conjectura: filosofia e educação*, Caxias do Sul: Educs, v. 17, p. 130-145, set./dez. 2012.

ZANCANARO, Lourenço. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1998.

Educação, pensamento crítico e a tomada de decisões morais

*Guilherme Branbatti Guzzo**

Estudos contemporâneos sobre processos de tomada de decisão, reunidos por Haidt (2001; 2012), indicam que os seres humanos tendem a ser guiados mais por mecanismos de racionalização do que por raciocínio e pensamento crítico, no momento em que se deparam com problemas morais. Assim, afirma Haidt (2001; 2012), é mais comum que as pessoas estabeleçam um ponto de vista prévio e, a partir dele, passem a procurar quaisquer razões que soem plausíveis para justificá-lo ao invés de analisar argumentos e formar suas crenças sobre problemas morais, a partir desta deliberação.

Haidt (2001; 2012) entende que a influência do pensamento crítico, quando alguém forma um juízo ou decide sobre algum tema moral, não é, em geral, tão decisiva quanto se supunha na literatura da área da psicologia. Da mesma maneira, o papel do pensamento crítico parece ser menor do que aquele que filósofos da educação, como Lipman (2008) e Siegel (1988) afirmam ser o desejável na formação de julgamentos razoáveis sobre temas importantes para a vida individual e social.

No presente ensaio, assumimos que Haidt (2001; 2012) está, pelo menos parcialmente, correto: em muitas circunstâncias, as pessoas tendem a elaborar seus julgamentos morais de maneira rápida, a partir de ideias preconcebidas, e posteriormente buscam justificativas para fundamentá-los. Argumentamos também que tal processo não é desejável para a avaliação de uma série de temas emocionalmente carregados, por predispor as pessoas a formarem suas crenças, a partir de processos, pensamentos que fortalecem suas concepções. A partir disso, discutimos o que podem fazer educadores, em escolas e universidades, para incentivar a aplicação do pensamento crítico em questões que envolvem temas morais. A proposta a

* Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, RS. *E-mail*: gbguzzo@ucs.br

ser defendida no presente ensaio é a de que, além de promover o desenvolvimento de capacidades cognitivas relacionadas ao pensamento crítico, em instituições de ensino, é fundamental que educadores e estudantes usem a metacognição para identificar e refletir a respeito do *tipo* de pensamento mais apropriado a ser aplicado em cada situação, o que pode evitar análises superficiais de assuntos morais complexos.

Os sistemas 1 e 2 de pensamento e a “ilusão racionalista”

Pensar criticamente significa, em termos gerais, possuir capacidades cognitivas para avaliar a adequação de razões e para fundamentar uma determinada ideia ou curso de ação, e ter uma inclinação para utilizar estas capacidades, na maior amplitude de tópicos possível. (SIEGEL, 1988). O fato de que o pensamento crítico implica a avaliação deliberada de razões faz com este tipo de atividade possa ser associada ao Sistema 2 de pensamento da taxonomia proposta por Kahneman (2012). Segundo Kahneman (2012), existem duas maneiras de pensar distintas – ou sistemas – usadas pelas pessoas para abordar em quaisquer aspectos da vida cotidiana. O Sistema 1 “opera automática e rapidamente, com pouco ou nenhum esforço, e nenhuma percepção de controle voluntário” (KAHNEMAN, 2012, p. 29), e é normalmente responsável por tarefas como compreender expressões faciais, dirigir um carro por uma rua vazia, na qual o motorista está acostumado a passar, fazer cálculos simples (como $2 + 2$), ligar o interruptor da sala de casa, entre outras. Tais tarefas são “automáticas”, no sentido em que geralmente não é preciso empregar grande esforço cognitivo e tempo para pensar e decidir sobre elas, e assim o Sistema 1 é suficiente para realizá-las adequadamente.

O Sistema 2 de pensamento, por sua vez, “aloca atenção às atividades mentais laboriosas que o requisitam, incluindo cálculos complexos” (KAHNEMAN, 2012, p. 29), e apresenta operações que são muitas vezes associadas a tarefas que demandam escolhas complexas e concentração. O Sistema 2, assim, é utilizado quando alguém precisa concentrar-se na voz de um indivíduo em um local barulhento e cheio de pessoas, quando precisa fazer operações aritméticas complexas, quando precisa lembrar de diversas informações para preencher adequadamente um documento, quando

pretende analisar a validade de um argumento que lhe foi apresentado, entre outras situações. Pensar criticamente também é uma atividade que demanda a atenção do Sistema 2, já que ela denota o emprego de esforço intelectual e atenção para a elaboração e avaliação de ideias.

Entendemos que a tomada de decisão sobre questões morais deveria ser realizada fundamentalmente a partir de avaliações criteriosas feitas pelo Sistema 2. Haidt (2001; 2012), no entanto, sugere que a tendência é que o oposto ocorra. Ao estudar os processos de pensamento relacionados ao julgamento moral, este autor (2001; 2012) conclui que as pessoas tendem a usar as razões não para fundamentar seus juízos, mas para justificar suas impressões, intuições e preconceções. Assim, ao invés de pensar criticamente com o intuito de formar julgamentos bem fundamentados, como defendem Lipman (2008) e Siegel (1988), as pessoas estão inclinadas a recorrer às razões como uma atividade posterior à elaboração de seus juízos: se alguém considera a pena de morte legítima, por exemplo, então este sujeito parte de sua conclusão (“a pena de morte é uma punição legítima”), e com ela em mente procura razões que possam dar sustentação a este ponto de vista, ignorando, neste processo, elementos que apontam para uma conclusão contrária.

A ideia de Haidt (2001; 2012) da predominância de um mecanismo cognitivo que envolve pensamentos mais rápidos, intuitivos e “automáticos” sobre o pensamento crítico, na tomada de decisão moral, explica, pelo menos parcialmente, algo que todos observamos em nossa vida cotidiana: a dificuldade que as pessoas demonstram em reconsiderar suas posições ou sua maneira de pensar sobre um determinado tópico, especialmente no que diz respeito a temas emocionalmente carregados e importantes para elas. Pena de morte, aborto, eutanásia, questões político-ideológicas, o *impeachment* de um(a) presidente: assuntos assim parecem fazer das pessoas, especialmente aquelas já fortemente associadas a um determinado ponto de vista, imunes à argumentação e à apresentação de novas razões, mas fiéis às suas preconceções.

Assumimos que existem bons motivos para se considerar os processos cognitivos da espécie humana, como incompatíveis com a visão platônica de um animal sapiente, cujos pensamentos e decisões são guiados por

mecanismos completamente racionais. Como escreve Haidt (2012, p. 103), “o culto à razão é ele mesmo uma ilustração de uma das mais longas ilusões na história ocidental: a ilusão racionalista”. No entanto, apesar da grande influência do Sistema 1 de pensamento sobre nossas decisões morais, entendemos que o pensamento crítico ainda é possível. E, pelo fato de as pessoas estarem cientes de sua própria propensão a formar julgamentos de maneira rápida e superficial é que podemos, conscientemente, deliberar sobre estratégias que possam se contrapor a esta tendência.

Pensamento crítico e a reflexão sobre temas morais

A “ilusão racionalista” de Haidt (2012) apresenta uma explicação possível para o fato de que é difícil para os humanos mudarem de opinião ou reconsiderarem sua maneira de pensar. No entanto, também é fato que as pessoas mudam de ideia e fazem ajustes no seu modo de pensar, seja sobre questões morais, religiosas, científicas, ideológicas, ou quaisquer outras. Certamente, a mudança de pensamento nem sempre é produto de *persuasão racional*, mas existem circunstâncias nas quais a deliberação do Sistema 2 monitora ou se sobrepõe ao pensamento rápido do Sistema 1, e as decisões e ideias provenientes deste processo são produto de uma reflexão cuidadosa que envolve uma consideração de razões – ou seja, de pensamento crítico –, e não meras racionalizações *post hoc*.

Bloom (2010; 2014) afirma que o pensamento crítico é possível e, mais do que isso, este autor argumenta que a deliberação racional está no âmago das revoluções morais ocorridas na História humana recente. “As respostas emocionais por si só não podem explicar um dos mais interessantes aspectos da natureza humana: o de que a moralidade evoluiu.” (BLOOM, 2010, p. 490). Para Bloom (2010; 2014), se os seres humanos não fossem capazes de utilizar os recursos cognitivos de seu Sistema 2, para analisar a razoabilidade dos impulsos provindos do Sistema 1, dificilmente haveria uma mudança na maneira como as pessoas veem a própria vida, e a vida de outros humanos e de animais não humanos:

Os leitores contemporâneos da (revista) *Nature*, por exemplo, têm crenças diferentes sobre os direitos das mulheres, das minorias raciais e dos homossexuais se comparados com leitores do final de 1800, e diferentes intuições sobre a moralidade de práticas como a escravidão, o trabalho infantil e o abuso de animais para entretenimento público. A deliberação e o debate racionais têm tido um grande papel neste desenvolvimento. (BLOOM, 2010, p. 490).

Dizer que a deliberação racional tem tido um papel fundamental na mudança da maneira de as pessoas pensarem e agirem sobre uma série de questões e circunstâncias não significa negar o papel, a importância, e também a força de outros mecanismos cognitivos sobre os seres humanos. No entanto, ser capaz de avaliar, e mover-se de acordo com boas razões são características que possibilitam às pessoas desafiar em suas intuições e irem além de suas concepções, refletindo sobre seu processo de pensamento e o refinando. Nas palavras de Greene (2013, p. 346), “hoje nós, alguns de nós, defendemos os direitos dos gays e das mulheres com grande convicção. Mas, antes que pudéssemos fazer isso com os sentimentos [...], alguém teve de fazê-lo com o *pensamento*”.

Educação, pensamento crítico e a tomada de decisões morais

“O objetivo do processo educativo é o de ajudar-nos a formar melhores julgamentos a fim de que possamos modificar nossas vidas de maneira mais criteriosa”, escreve Lipman (2008, p. 34), ao defender o fomento do pensamento crítico como uma das mais importantes metas a serem desenvolvidas em escolas e universidades. Tradicionalmente, escolas e universidades trabalham o desenvolvimento do pensamento crítico dos estudantes, através do fortalecimento de habilidades para avaliação de argumentos. No entanto, ao refletirmos sobre como as pessoas tendem a tomar decisões morais, é necessário acrescentar um segundo elemento para o desenvolvimento do pensamento crítico: o incentivo à metacognição, o pensar sobre o próprio pensar.

Se as pessoas conseguissem proporcionar o seu esforço intelectual à complexidade do assunto sobre o qual estão tratando, provavelmente teríamos pontos de vista menos superficiais, no que diz respeito a

controvérsias contemporâneas que envolvem tolerância racial, religiosa e de orientação sexual, por exemplo. Greene (2013) exemplifica a questão através de uma analogia com o uso de máquinas fotográficas: enquanto o modo automático de ajuste da câmera nos é útil para tirar boas fotos em situações normais de luminosidade, alguns acertos manuais devem ser feitos, se quisermos tirar uma boa foto em condições ambientais não tão adequadas. E cabe aos fotógrafos – e aos estudantes e professores nas escolas e universidades – identificarem as circunstâncias nas quais os ajustes automáticos (Sistema 1) os conduzem aos resultados desejados, e as ocasiões nas quais um esforço maior e consciente de ajuste (Sistema 2 / pensamento crítico) é necessário.

O monitoramento do próprio pensar é um elemento tão importante para o pensamento crítico quanto as habilidades intelectuais empregadas para avaliar apropriadamente argumentos e detectar falácias. Existem inúmeros temas, morais e de outras esferas do conhecimento, que necessitam ser responsabilmente tratados, e a aplicação automática de nosso Sistema 1 não é a maneira mais adequada de abordá-los. Por esta razão, o pensamento crítico, mais do que ser um elemento passível de fomento em escolas e universidades, é também uma ferramenta *necessária* para educadores, alunos e para a sociedade.

Referências

BLOOM, P. How do morals change? *Nature*, n. 464, p. 490, 2010.

BLOOM, P. *O que nos faz bons ou maus*. Rio de Janeiro: Bestseller, 2014.

GREENE, J. *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. Nova York: Penguin Press, 2013.

Haidt, J. The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, v. 108, n. 4, p. 814-834, 2001.

Haidt, J. *The righteous mind: why people are divided by politics and religion*. Nova York: Vintage Books, 2012.

KAHNEMAN, D. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LIPMAN, M. *O pensar na educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SIEGEL, H. *Educating reason: rationality, critical thinking and education*. Nova York: Routledge, 1988.

Seção II

Ética, política e direito

8

Desobediência civil enquanto resultado da relação dialética entre direito e moral

*Bruna Giequelin**

Apresentado o problema

Ao nos colocarmos diante da relação dialética entre moralidade e legalidade, do ponto de vista filosófico, adentramos diversas outras ramificações que podem auxiliar na formação de um ponto de vista. A desobediência civil, definitivamente, é uma delas, uma vez que prega que a moralidade, enquanto algo desenvolvido através do juízo reflexivo do sujeito, deve prevalecer sobre a legalidade, em especial, quando estas se chocam. Assim, este breve estudo pretende levantar algumas ideias apresentadas por Peter Singer e Henry Thoreau a respeito da desobediência civil, como forma de proteção da moralidade.

Desobediência civil: uma abordagem

As questões envolvendo ética prática são vastas e recorrentes, na medida em que se pode percebê-las em grande parte de nossas ações cotidianas, em que pese não as analisemos do ponto de vista filosófico. De fato, isso não é algo negativo, pois seria extremamente cansativo e ineficaz refletir profundamente, utilizando bases teóricas, sobre cada uma de nossas atitudes ao longo do dia. Contudo, alguns pontos merecem destaque e a presente análise busca refletir justamente sobre uma destas situações, que envolvem a relação dialética entre moralidade e legalidade.

Ressalta-se que, para efeitos deste texto e lembrando que há grande repercussão sobre a real origem e o significado destes conceitos, ética e moral serão utilizados indistintamente, já que assim o faz Peter Singer, em sua obra *Ética prática* (2002, p. 9), uma das grandes diretrizes deste estudo.

* Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, RS. *E-mail*: bpgiequelin@ucs.br

Outrossim, a análise dos sistemas jurídico e moral não são o objeto deste projeto, uma vez que isso levaria a buscar conceitos básicos em Kant, Hegel e muitos outros filósofos, aprofundando a pesquisa em uma questão que não é o foco neste momento, mas apenas um pressuposto, um ponto de partida.

Apenas para estabelecer alguns critérios, vale mencionar que as distinções entre o legal e o moral podem ser observadas através de diversas perspectivas, é nesse sentido que Thadeu Weber e Jayme Paviani (2014, p. 430) expõem: “As distinções entre a esfera ética e a jurídica, entre a moral e o legal, não significam uma separação de ambos os domínios. Por isso, entender os argumentos da distinção implica igualmente ter consciência de sua inseparabilidade.”

Destarte, partindo do pressuposto de que existem grandes divergências entre legalidade e moralidade, bem como que a corrente filosófica adotada neste momento é o utilitarismo, haja vista o predomínio das ideias de Peter Singer, quando se fizer necessário considerar a questão moral, esta será pautada pela análise do resultado das ações, e não pelo dever ou pela intenção do agente.

Assim, conforme supramencionado, a presente pesquisa buscará tratar de uma das decorrências da relação entre moralidade e legalidade: a desobediência civil, da forma como é introduzida por Peter Singer e vista sob a ótica de Henry Thoreau.

A questão aqui ventilada versa sobre atos que contestam o sistema jurídico, utilizando como base de argumento, em muitos casos, a moralidade. Assim, a desobediência civil é colocada como um fenômeno que envolve o contexto político, jurídico e filosófico, uma vez que abarca as questões de legitimidade, legalidade e moralidade.

Ao longo da tradição filosófica, diversos teóricos debruçaram-se sobre a questão da desobediência civil, como John Rawls, Bobbio, Hannah Arendt, Peter Singer e Henry Thoreau. Na presente análise serão consideradas, especialmente, as ideias desenvolvidas pelos dois últimos.

A teoria desenvolvida por Henry Thoreau consagra a liberdade individual, seguindo o lema que ele mesmo toma para si: “O melhor governo é aquele que menos governa” (THOREAU, 2001, p. 3), defendendo, desta forma, a predominância da consciência individual, do agir com base no que acho certo,

em detrimento de uma lei que não reconheço como correta, afirmando que o homem deve prestar contas a si mesmo, antes de se submeter à lei.

Deve o cidadão desistir da sua consciência, mesmo por um único instante ou em última instância, e se dobrar ao legislador? Por que então estará cada homem dotado de uma consciência? Na minha opinião devemos ser em primeiro lugar homens, e só então súditos. Não é desejável cultivar o respeito às leis no mesmo nível do respeito aos direitos. A única obrigação que tenho direito de assumir é fazer a qualquer momento aquilo que julgo certo. (THOREAU, 2001, p. 6).

Portanto, Thoreau defende que a moralidade deve se sobrepôr à legalidade – no caso de choque entre essas – de forma que o indivíduo não deve aceitar uma norma externa, imposta pelo Estado, caso seu juízo reflexivo não a tenha como ética. Este “não aceitar” implica desobediência civil, já que se estará diante de um flagrante caso de negação, recusa à lei.

Existem leis injustas; devemos submeter-nos a elas e cumpri-las, ou devemos tentar emendá-las e obedecer a elas até a sua reforma, ou devemos transgredi-las imediatamente? Numa sociedade com um governo como o nosso, os homens em geral pensam que devem esperar até que tenham convencido a maioria a alterar essas leis. (THOREAU, 2001, p. 18).

É evidente que nem toda desobediência civil leva à violência – como grupos de defesa dos animais que depredam clínicas – há formas reconhecidas de exercê-la pacificamente, através de protestos, por exemplo. É nesse sentido que a Enciclopédia de Filosofia de Stanford (2016) define o verbete *Civil Disobedience* “a public, non-violent and conscientious breach of law undertaken with the aim of bringing about a change in laws or government policies” (pública, não violenta e consciente violação da lei, realizada com o objetivo de provocar alterações nas leis ou em políticas governamentais).

Peter Singer (2002, p 310) aborda a questão da atitude, do posicionamento e modo de agir do indivíduo, afirmando que pode-se discordar da aplicação de uma lei, sem, contudo, praticar um ato ilícito, havendo outros meios para atingir este fim, que não o da violência. Assim, em uma sociedade democrática existem meios legítimos para contestar leis que alguns podem considerar antiéticas, sem necessariamente ser necessário recorrer aos atos ilícitos para isso. Porém, Singer (2002, p. 314) reconhece que tais caminhos, na maioria dos casos, são morosos e ineficazes, conforme afirma Thoreau

(2001, p. 20): “No que diz respeito às vias pelas quais o Estado espera que os males sejam remediados, devo dizer que não as conheço. Elas são muito demoradas, e a vida de homem pode chegar ao fim antes que elas produzam algum efeito”.

É importante fazer uma breve ressalva neste ponto: não se critica a morosidade e a burocracia dos sistemas legais, tais características justificam-se na medida em que se presa por uma segurança jurídica, que implica, necessariamente, uma análise que demanda tempo, enquanto a sociedade oscila de forma extremamente veloz.

O grande expoente da desobediência civil não violenta, como forma de manifestar contrariedade à determinada lei ou política de governo de forma pacífica, é Mahatma Gandhi, que conduziu seu país na luta por independência através de uma resistência não armada.

Outro ponto ventilado por Singer é a questão da importância das leis para a sociedade, haja vista sua diferenciação da ética, em que pese seu inegável caráter moral. Nesse sentido, Peter Singer (2002, p. 311) justifica a relevância de um sistema normativo, na medida em que, enquanto homens, somos seres racionais e sociáveis, porém não sociáveis o bastante para não precisarmos de leis para nos organizar. Portanto, a lei existe para dirimir conflitos, sem o uso da força e, também, para convenções cotidianas como as de ordem tributária, de trânsito, entre outras.

Utilizando as questões pontuadas por Singer, verificamos duas principais razões para a obediência da lei: 1) há todo um aparato envolvido no processo de fiscalizar e penalizar aqueles que descumprem a lei, e tal processo gera um custo que é financiado pela sociedade; 2) um ato de desobediência pode encorajar outros a assim agirem, gerando, em última e extrema análise, uma guerra civil (SINGER, 2002, p. 313).

Porém, o contra-argumento também parece plausível, uma vez que, em certas ocasiões, pode-se considerar que um ato de desobediência é mais relevante que o custo financeiro que ele pode gerar, bem como o incentivo aos demais para que assim ajam. Exemplificando, matar um líder tirano é um ato ilegal, porém causará menos dor à sociedade, uma vez que, caso continue vivo, permanecerá ordenando a morte de milhares ou milhões.

Além disso, a situação posta por Thoreau, em seu livro *Desobediência civil*, qual seja a negativa de pagar impostos, em que pese pacífica, é uma forma de desobediência que gera grandes e graves repercussões, além de remeter à desobediência a normas de convenção, no caso as tributárias.

Ressalta-se aqui que as ideias apresentadas por Thoreau coincidem, em alguns pontos, com aquelas defendidas por Hannah Arendt, haja vista a visão de que o homem é portador de uma consciência individual, o que deve fazer jus a essa condição, a condição humana da ação, e não apenas servir como massa, como mera peça do Estado, seguindo leis independentemente de seu conteúdo.

O problema da irreflexão, nota Arendt, é que aqueles que guiam a própria conduta pelos códigos e regras são os primeiros a aderir aos novos códigos, pois não sabem se conduzir sem regras: são os mais dispostos e os primeiros a obedecer. Arendt lembra que, durante o nazismo, o código “matarás” substituiu rapidamente a antiga regra “não matarás”. (WAGNER, 2006, p. 168).

O que é visto por Arendt como sociedade de massa, em que as pessoas não usam sua capacidade de refletir, e fogem da realidade através da cega obediência, onde “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade” (ARENDR, 2002, p. 6), é apresentado através da comparação de homens como objetos inanimados em Thoreau (2001, p. 8). “Na maior parte dos casos não há qualquer livre exercício de escolha ou de avaliação moral; ao contrário, estes homens nivelam-se à madeira, à terra e às pedras; e é bem possível que consigam fabricar bonecos de madeira com o mesmo valor de homens deste tipo”.

Além disso, a discussão não se encerra de forma alguma com a análise do que foi aqui pontuado, uma vez que os debates em torno de Democracia, vontade da maioria, legitimidade das leis é extremamente necessário para elucidar o tema da desobediência civil. Outrossim, as questões que adentram, no âmbito da filosofia jurídica, como a diferença entre lei e direito, o apego à semântica dos juristas brasileiros, entre outros pontos, colaboram para compreender a questão.

Referências

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BROWNLEE, Kimberley. *Civil disobedience*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/civil-disobedience>>. Acesso em: 2 nov. 2016.

THOREAU, Henry. *Desobediência civil*. E-book disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/livros/hdtcd.pdf>>. Acesso em: 2 nov. 2016.

TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. São Paulo: M. Fontes, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

Ecoss de Antígona: uma aproximação entre Hannah Arendt e Sérgio Buarque de Holanda, no estudo da dicotomia público-privada

*Lucas Gardelin**
*Sandrine Araujo Santos***

Introdução

Observa-se atualmente, no contexto brasileiro, uma obscuridade quanto à defesa do espaço comum, da liberdade e da igualdade, a partir da esfera política. Por esta razão, propõe-se, pelo presente trabalho, resgatar a gênese desta situação que deflagra uma crescente apropriação tanto dos espaços quanto dos bens públicos pelos interesses privados.

Para tanto, busca-se analisar as possibilidades de confluência entre o pensamento de Hannah Arendt, insigne cientista política, defensora da dignidade tantas vezes negada à política, e as contribuições de Sérgio Buarque de Holanda, percuciente historiador e autor da obra *Raízes do Brasil*, que ora festeja 80 anos de publicação, no que concerne às dificuldades opostas, em nosso País, à constituição de um espaço público e à adoção do ritualismo que ele reclama.

Visando cumprir este objetivo, adotou-se o método analítico, a partir do exame da dicotomia público-privada, na visão destes autores, através de análise bibliográfica.

Num primeiro momento, procede-se à análise sintética de alguns fundamentos do pensamento arendtiano, especialmente no que diz respeito à primazia da política e da indispensabilidade dos espaços públicos para o surgimento da liberdade. Em seguida, faz-se a análise de algumas considerações buarquianas extraídas da obra citada, sobretudo as concernentes ao “homem cordial” e à “ética afetiva” deste, infensa a qualquer “ética pública”. Por fim, tenta-se, a partir do apanhado, constituir uma ponte de diálogo entre os dois pensadores.

* Bacharelado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, RS. *E-mail*: gardelin_lucas@hotmail.com

** Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Advogada.

Hannah Arendt: reino da liberdade e reino da necessidade

O pensamento de Hannah Arendt vem ganhando espaço nos debates recentes acerca de diversos temas. Interessa aqui, ancorada entre outros importantes referenciais, na sua análise da herança da Antiguidade Clássica (“o tesouro dos antigos”), em que defende a possibilidade desta de fornecer, num mundo preso entre o passado e o futuro, valiosos esclarecimentos:

[...] é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito. (ARENDR, 2014, p. 201).

Versando especificamente a respeito da herança grega, Arendt preleciona que a *polis* constituiu uma “forma de governo” em que o homem podia agir sem o peso opressivo das necessidades. (ARENDR, 2014, p. 201). Era também na polis, na *ágora* exclusivamente pública e política, onde se preservava a igualdade, que a liberdade aparecia, era respeitada e o “homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos”. (p. 194).

Em frontal oposição à esfera pública, reino da política e da liberdade, postava-se a esfera privada, pré-política por excelência e regida pela necessidade. A característica primordial da esfera privada residia no fato de que nela “os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências, [...] a comunidade natural do lar nascia da necessidade”. (ARENDR, 2010, p. 36). Assim, consistia no reino da manutenção da sobrevivência individual e da espécie. (ARENDR, 2010, p. 54-55).

A vida estritamente privada caracterizava-se, no entender arendtiano, pela exclusão de coisas essenciais e inerentemente humanas, tais como a realidade formada pelo ser visto e ouvido, a possibilidade de estar em meio e ligar-se a outros homens no mundo comum (*inter homines esse*) e, principalmente, a realização de algo que transcendesse a esfera da própria manutenção. Absorto em sua separação, o agir humano “permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros”. (ARENDR, 2010, p. 71-72).

A *polis* grega e a *res publica* romana compartilhavam, deste modo, um único e mesmo destino: “garantia contra a futilidade da vida individual”, pois constituíam “o espaço protegido contra essa futilidade”. (ARENDT, 2010, p. 68).

Deste modo, o ingresso de forças norteadoras da vida privada – paixões, pensamentos, deleites –, na esfera pública, acaba por condená-las a uma existência pautada pela incerteza e pela obscuridade (ou seja, por total incompatibilidade). Sua adequação se dá tão somente no momento da total extirpação de suas feições privadas definidoras, substituídas, no processo, por ditames condizentes ao ritualismo da aparição pública. (ARENDT, 2010, p. 61).

Acerca da absoluta incompatibilidade entre os caracteres privados e públicos, Arendt preleciona:

os interesses privados, que, por sua própria natureza, são temporários, limitados pelo período natural de vida do homem, agora podem fugir para a esfera dos assuntos públicos e tomar-lhe emprestado aquela infinita duração de tempo necessária para a acumulação contínua. Isto parece criar uma sociedade muito semelhante àquela das formigas e abelhas, onde ‘o bem Comum não difere do Privado; e sendo por natureza inclinadas para o benefício privado, elas procuram consequentemente o benefício comum’. Não obstante, uma vez que os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo isto é uma ilusão. A vida pública assume o aspecto enganoso de uma soma de interesses privados, como se estes interesses pudessem criar uma nova qualidade mediante a mera adição. (ARENDT, 1989, p.175).

Sendo dominado por impulsos advindos da esfera privada, o palco público, regaço indiscutível da política, vê-se minado: o antagonismo entre ambos é inelutável. Este entendimento encontra eco, como se verá, nas linhas de Buarque de Holanda.

Sérgio Buarque de Holanda: triunfo do homem cordial e colonização da esfera pública

Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado em 1936, constitui um dos mais monumentais esforços de interpretação da constituição da sociedade brasileira, alcançando, não sem razão, a prerrogativa de verdadeiro cânone nacional. O argumento da obra buarquiana, no entendimento de Lamounier, é “que não pode haver

democracia e cidadania onde não existe um verdadeiro Estado”. (LAMOUNIER, 2014, p. 209).

O norte da investigação buarquiana reside, pois, justamente nessa “incapacidade” de construção de uma esfera pública, pautada pelo ritualismo ordenado e pela impessoalidade, indispensáveis a toda e qualquer construção genuinamente política. Essa “deficiência” faz-se presente ao longo de todo o percurso brasileiro de formação histórica. É o eco do multissecular conflito entre Antígona, a esfera privada, e Creonte, a pública, que ressoa e define nossa constituição, a partir da dominação da lei geral pela lei particular, capaz de desencadear crises estruturais na sociedade. (HOLANDA, 1995, p. 141-142).

Para Holanda, a origem desta incapacidade assenta-se no agrarismo e personalismo herdados dos portugueses, o que conduziu a sociedade brasileira ao “predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal”. (HOLANDA, 1995, p. 146). A família mostrou-se como espaço da supremacia do particular, em defesa “dos chamados ‘contatos primários’, dos laços de sangue e de coração”, visto que as relações domésticas norteavam as composições sociais (HOLANDA, 1995, p.146) e estas denunciavam “um apego singular aos valores da personalidade”. (HOLANDA, 1995, p. 155). Eis o berço esplêndido do homem cordial.

Os agentes sociais, portanto, desde sempre pautaram-se e organizaram-se sob a égide do patriarcalismo privatista, movidos, em detrimento de demais considerações, “por sentimentos e deveres, nunca por interesses ou idéias”. (HOLANDA, 1995, p. 79). Assim, provém do quadro hierárquico familiar “poderoso e exigente” a incapacidade do *distinguo* entre as esferas pública e privada, com a expansão desta última, enquanto resquício da obediência doméstica, à esfera pública e a todos os níveis da sociedade. Daí resulta a adoção, na estruturação social, de “sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica”, consequência de “uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família”. (HOLANDA, 1995, p. 82).

Holanda insurge-se, precisamente, contra o mito romântico, então em voga, que enxergava o Estado enquanto desenvolvimento e evolução da

ordem familiar. Em consequência, nega a gradação entre o círculo familiar e a esfera estatal, retirando desta última qualquer concepção de integração de vontades particularistas ou familiares. (HOLANDA, 1995, p. 141).

O espaço público e o homem cordial: incompatibilidades

O Estado, na argumentação buarquiana, não descende da expansão e do aprimoramento contínuo do círculo familiar, mas constitui, em verdade, sua resoluta antítese, posto que é por meio do afastamento da ordem doméstica que o indivíduo se constitui enquanto cidadão. Por isso mesmo, representa um “triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo [...] A ordem familiar, em sua forma pura, é abolida por uma transcendência”. (HOLANDA, 1995, p. 141).

Tal posicionamento, por sua vez, converge com o entendimento postulado por Arendt, à medida que elucida a oposição entre a organização política e a família. Complementa que “a fundação da *polis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratry* e a *phyle*”. (ARENDR, 2010, p. 29).

A ética do “homem cordial”, síntese da hipertrofia do privado, de feição particularista e familiar, assenta-se no império dos impulsos afetivos oriundos do coração, “sede dos sentimentos, e não apenas dos bons sentimentos”. (HOLANDA, 2016, p. 400).

Arendt, não desprezando a intimidade, inclui nesta o amor, que, em sua visão, constitui-se como a maior força antipolítica, ou seja, de interferência extremamente prejudicial ao público. (AMIEL, 1997, p. 79). Neste sentido, o entendimento arendtiano entabula um diálogo próximo com as proposições buarquianas, posto que os interesses individuais e comuns divergem justamente pela urgência dos primeiros. (AMIEL, 1997, p.108).

Daí a insolúvel incompatibilidade, na ótica arendtiana – e, a nosso ver, também na de Sérgio Buarque –, entre a esfera pública (e, por consequência, política), a *polis* e a esfera particular, a *oikia*: a primazia irrestrita do particular sobre o público significa a mitigação do *bios politikos*, o esvaziamento da esfera pública pela premência individual, a subjugação da liberdade pela mera necessidade particular. Arendt destaca a

indispensabilidade do espaço público para a sobrevivência do mundo comum, já que justamente é ele que perpetua, pela publicidade, aquilo que o homem pretende preservar da extinção. (ARENDR, 2010, p. 67).

É precisamente o mundo público que impede, portanto, que os feitos humanos, oriundos da ação concebida pela liberdade de começar algo novo, sejam tragados pela marcha inexorável do tempo, ao passo que o reino privado ocupa-se unicamente das necessidades indispensáveis à manutenção do processo vital. (ARENDR, 2014, p. 203).

Conclusão: um pobre defunto?

Não obstante suas metamorfoses, o “homem cordial” mostra-se renitente em suas manifestações: o personalismo ainda apresenta seus laivos, beirando caudilhismos recauchutados; e o patrimonialismo, irredutível oponente da ordem pública e impessoal, insiste com sua expansão virulenta. A política, por sua vez, vê seu propósito de construção compartilhada minado, “degenerado” (em oposição à autêntica política dos antigos, na ótica arendtiana).

O “pobre defunto”, apesar do ritmo do progresso e do devir histórico, encontra guarida na atualidade, cobrindo-a com “a túnica rígida do passado inexaurível, pesado, sufocante”. (FAORO, 2012, p. 838).

Assim, assiste-se à colonização, cada vez mais palpável, do ambiente público pelos interesses particulares. A *ágora*, o espaço compartilhado dos homens ou a ordem impessoal e organizada, cede de forma cabal às incursões de interesses particulares. A incapacidade política de pensar o público, enquanto espaço do interesse social e do bem comum coletivo, afastado dos resquícios do patrimonialismo, vem afiançando a manutenção da desigualdade, tanto nos espaços de discussão quanto no alcance dos direitos fundamentais.

As considerações de Hannah Arendt e Sérgio Buarque de Holanda acerca da indispensável necessidade de independência do espaço público (verdadeiramente político, na perspectiva de ambos), ante a esfera privada, assim, apontam pertinentes reflexões para a busca de igualdade, liberdade e construção de uma genuína vida pública.

Referências

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Raízes do Brasil*. Org. de Pedro Moreira Monteiro, Lilia Moritz Schwarcz. Estabelecimento de texto e notas de Mauricio Acuña e Marcelo Diego. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, profetas e sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

10

Estado, para quê?

Gabriel Guilherme Frigo*

Introdução

Nossa reflexão sobre o pensamento político de Tomás de Aquino inicia por uma questão elementar que é, a saber: Estado, para quê? Por consequência, esta nos levará diretamente à outra que é: Se há Estado devem haver leis que garantam o cumprimento da sua finalidade, ou estas são desnecessárias? E a que essas leis, se houver, se ordenam? Para podermos responder a estas questões, é oportuno que nos ocupemos de duas obras do Angélico. São elas *De regimine principum ad regem Cypri* (Do governo dos príncipes ao rei de Cipro), ou simplesmente *De regno* (Sobre o reino), e a *Summa teologiae* (Suma teológica). A primeira constitui-se como sendo, de fato, uma obra política que foi dedicada, inclusive, a um monarca, ao rei de Cipro. E é com esta que trabalharemos a necessidade de um Estado e a sua fundamentação. A segunda, por outro lado, é uma obra vasta que contém em si tratados de teologia, filosofia, política, ética, entre outros e, todavia, que não são trabalhados isoladamente, como que, em gavetas, antes, contudo, estão intrinsecamente relacionados. É o caso da ética e da política, que, ao mesmo tempo em que são discutidos filosoficamente, contém princípios de base, inclusive, teológica para a resolução de problemas práticos. Sobre esta segunda obra, deteremo-nos para o estudo acerca das leis.

Dessa forma, no medievo, as reflexões jurídicas não foram esquecidas ou simplesmente suprimidas, mas foram, antes de tudo, agregadas ao paradigma de pensamento vigente daquele período histórico que era, eminentemente, teológico. Direito e teologia, filosofia e teologia, medicina e teologia eram as “ciências” medievais que antes de serem tomadas univocamente eram, entre si, interligadas e integradas. Essa peculiaridade do sistema educacional medieval fica evidente quando analisamos as obras do

* Bacharelado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: gabrielfrigo@live.com

aquinate. Nele, há uma integração entre os saberes. O Doutor Angélico não toma isoladamente as “ciências” sem antes analisá-las no geral, isto é, ele vai – com a razão especulativa (teórica) – do conhecimento mais universal para o conhecimento mais particular. Desta forma, acredita estar fazendo uma análise filosófica da realidade e da totalidade, uma vez que a filosofia consiste, para ele, em buscar a verdade das coisas (*res*). *Stodium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* (*De caelo et mundo*, I, lect. 22). Tanto é que Maritain, ao se referir ao pensamento filosófico e à forma de conceber a filosofia e sua relação com os outros ramos do saber, em Santo Tomás, afirma que para este a “Filosofia e o conjunto das outras ciências possuem o mesmo objeto *material* (tudo o que é cognoscível). Mas a filosofia considera *formalmente* as causas primeiras e as outras ciências consideram *formalmente* as causas segundas”. (1963, p. 71). Portanto, se tudo o que é cognoscível é tanto objeto da filosofia quanto de outras ciências, fica claro porque a fragmentação dos saberes era muito reduzida na elucubração da maioria dos pensadores medievais; eles não faziam simplesmente uma reflexão abstrata distante e isolada da realidade, entretentes, a seu modo, faziam uma reflexão intelectual que era, ao mesmo tempo, sobre a realidade. Deste modo, facilmente pode-se associar a filosofia – que estuda tudo o que é cognoscível – com as outras ciências – que estudam especificamente suas determinadas áreas. A filosofia pode perpassar todos os ramos do conhecimento e deles receber contribuições para seu arcabouço conceitual, ao mesmo tempo que não perde a sua natureza última que é a de buscar e amar o conhecimento, entretentes reforça-a.

Tal visão de mundo realista fica elucidada quando passamos a estudar, por exemplo, a política tomasiana. O aquinate, diferente de Agostinho e no horizonte de Aristóteles, concebe o Estado ou a *Civitas* como sendo bom/boa. Isto é, para ele, o Estado não “nasce” por causa do pecado humano como concebeu o Santo de Hipona, mas, por outro lado, é fruto da cooperação dos homens tendo por *télos* o bem comum. Sendo assim, entende-se que o Estado é necessário para que se alcance o bem e, na comunidade, o bem de todos que é, conseqüentemente, o bem comum. Nessa perspectiva, vê-se a *Civitas* de uma forma positiva, no sentido de que para os que nela vivem deve ser

tomada não com o pessimismo agostiniano de uma cidade que existe por causa do pecado humano, do pecado original, do pecado de Adão e Eva, mas como sendo uma condição de possibilidade de uma vida boa. Por isso mesmo é que a *Civitas* é tida, para o aquinate, como fundamentalmente boa.

Deste modo, buscaremos, com este estudo, aprofundar-nos na visão de Estado e de Lei que possui o Doutor de Aquino, para que possamos compreender quais os motivos que levaram-no a afirmar que tanto o Estado (*Civitas*) quanto a Lei (*Lex*) devem visar o bem comum (*bonum communis*). Onde, num primeiro momento, faremos o estudo a partir da constituição/criação da *Civitas*, isto é, da sua causa inicial. Em seguida, num segundo ponto, deter-nos-emos nas cogitações que estão referidas às leis; investigaremos qual é a essência da lei e para quem ela se dirige, orienta.

Estado e bem comum

Perscrutar o Estado, a partir de Tomás de Aquino é, antes de tudo, levantar hipóteses sobre a gênese da sociedade organizada. Assim, antes de teorizarmos sobre o fim da *Civitas* faz-se do seu início. Compreender como o impulso inicial leva os indivíduos a viverem em comunidade é compreender, em certa medida, o que eles buscam alcançar em comunidade, isto é, aquilo que isolados não conseguiriam. Isto significa que a causa inicial (aquilo que faz com que os indivíduos se unam) do Estado é, em última instância, a sua causa final (aquilo pelo qual houve a união dos indivíduos).

Ademais, compreende-se o homem como sendo um animal não só racional, mas também naturalmente social e político. Por vezes, ele necessita da sociedade civil para assegurar a sua subsistência. Sendo assim, vive o homem em sociedade não só pelo querer; todavia também o faz por uma necessidade, que o angélico denomina, natural.

Realmente, às mais animálias preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela (própria) natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse grangear, com as próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só [...]. Logo, é natural ao homem viver em sociedade de muitos. (R. P., l. I, c. I).

Destarte, por causa da nossa insuficiência somos impelidos a buscar outros que são semelhantes a nós para formarmos uma comunidade. Isto é, pelo fato de não sermos autossuficientes e frágeis nos associamos a outros e formamos uma sociedade civil. Disto diferimos dos animais; estes possuem meios de sobrevivência naturais, por outro lado, nós – seres humanos – possuímos a racionalidade que nos faz ponderar sobre a nossa situação e, desta forma, nos faz criar meios e ferramentas que garantam a nossa sobrevivência. Cria-se, pois, um estado de mútua cooperação social. A *Civitas* é fundada, deste modo, por causa da cooperação social, pois um indivíduo não detém todas as capacidades e os meios à garantia da vida. “Não é possível abarcar um só homem todas essas coisas [necessárias à vida] pela sua razão. Por onde, é necessário ao homem viver em sociedade, para que seja ajudado por outro e pesquise nas diversas matérias, a saber uns na medicina, outro nisto, aqueloutro noutra coisa”. (R. P., l. I, c. I).

Eminentemente, não podemos compreender o ser humano como um átomo social, isto é, como que, cada ser – cada pessoa tomada individualmente – a parte da realidade, fora e distante do meio em que habita. Assim sendo, a realidade mostra-nos que ninguém – além da divindade – é, por si só, suficiente; a autossuficiência não é um atributo/acidente da condição humana. Por natureza somos seres dependentes, não nos bastamos. Deste modo, a vida isolada, sem auxílio, sem amparo, sem os cuidados necessários desde os primeiros momentos não se torna possível. E é por necessitar da assistência de outrem, mesmo que seja somente nas fases iniciais do nascituro, que pode-se descartar, a partir do pensamento do aquinate, a compreensão de uma vida vivida de maneira autossuficiente, isolada, desconexa do conjunto social, aquém ou além dos acometimentos naturais da ordinariedade relacional e social, que nos é posta pela realidade. Destarte, a compreensão do ser humano enquanto átomo social, “bolha social”, não corresponde com aquilo que se nos apresenta e, portanto, para o Doutor de Aquino, não corresponde com a verdade dos fatos objetivamente dados.

Afirmou-se acima que a *Civitas* “nasce”, isto é, tem um início determinado no tempo e na História. Poder-se-ia questionar: Será Tomás de Aquino um contratualista no auge medievo do século XIII? É evidente que o

Doutor Angélico não é um contratualista à maneira dos filósofos modernos, como Hobbes, Locke e Rousseau. Entrementes, ele também não é ingênuo a ponto de cogitar um Estado Natural, como que fixado e estabelecido desde a criação do mundo da mesma maneira dos rios e montes, isto é, um Estado com todas as suas estruturas e divisões criado por Deus e dado ao homem tal e qual o conhecemos, ou como o conheceu Santo Tomás. Mas, antes disso, para ele o Estado é formado pela união de seus membros e, por uma necessidade natural, esta é, para além dos desejos individuais, uma necessidade em vista do bem. Disto segue-se a tese: “O que é próprio divide, e o comum une. Aos diversos correspondem causas diversas. Assim, importa existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos.” (R. P., l. I, c. I). Partindo desta tese, temos a necessidade de um governo estabelecido com um governante estabelecido. Mas, se o Estado é natural, o governante também o é? Vimos que a propriedade de ser natural do Estado é devida à condição de imperfeição do ser humano e, ademais, ao fato deste necessitar de outrem para garantir sua sobrevivência; logo, o Estado é natural não porque está posto na natureza (biológica), entrementes porque o ser humano tem a tendência natural de formar uma comunidade ou sociedade que lhe dê as possibilidades de uma vida boa. Deste modo, o governante não é encontrado na natureza, quer dizer, não há alguém que por natureza tem a jurisdição sobre uma *Civitas*. Tanto é que Wulf (1945, p. 162) afirma: “Il popolo delega la sua sovranità con una specie di contratto, essenzialmente revocabile, sia ad una (monarca) sia a più persone che ‘governano a nome dela comunità’ (2^a 2ae, q. 90, a. 3).” Ou seja, há um contrato entre governados e governantes na medida em que os primeiros delegam alguém para que lhes sirva de condutor, enquanto que os segundos (governantes, condutores) dirigem o Estado para que sirva aos conduzidos. *Id est*, a função régia é, como o próprio nome a define, a condução de algo a algo. Neste caso, do povo para o bem, o bem do povo. O governante deve fazer com que se mantenha a ordem na *Civitas* e deve, ao mesmo tempo, conduzi-la a buscar o seu bem essencial – que é o bem comum.

O governante que não conduzir seus governados ao bem comum – seja por interesses pessoais, seja interesses de uns poucos – será um governante injusto e tirânico, e é tanto injusto quanto tirânico porque tem como

finalidade alcançar bens que não dizem respeito à *multitudo* (multidão). “Se, pois, a multidão é ordenada pelo governante ao fim dela, o regime será reto e justo [...]. Se, contudo, o governo se ordenar, não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do regente, será injusto e perverso [...]” (R. P., l. I, c. I). Logo, será injusto o governo que não se orientar aos bens que são comuns. Por conseguinte, o *télos* do Estado é a promoção do bem comum em detrimento dos bens individuais, sejam eles, inclusive, os bens do governador/rei. Este fim, de ordenar-se ao bem comum, é chamado de fim próximo do Estado, mas não é o fim último do Estado. O fim último do Estado deve ser a orientação do ser humano para o seu Criador, para Deus.

Nessa perspectiva, devemos compreender que não há uma depreciação dos bens individuais/particulares, em relação aos bens comuns/públicos. Pelo contrário, privado e comum não são polos opostos, antes, contudo, são duas realidades que estão (devem estar) em relação, uma vez que conectadas e partícipes, em última instância, pelo e do Supremo Bem. Dessa maneira, um não exclui o outro, mas há uma complementaridade relacional. Podemos dizer que público e privado são, por exemplo, “as faces de uma mesma moeda”, na perspectiva de que ambos, cada qual a seu modo, estão a serviço da *multitudo*. Assim, Santo Tomás combina privado e público, sendo que o primeiro deve orientar-se ao segundo. Por exemplo, para um melhor entendimento, tomemos a possibilidade do furto como necessidade de sobrevivência. Sobre isto afirma MacIntyre:

Se alguém necessita desesperadamente de algo ou tem outros, por quem é responsável, que estão em situação de extrema necessidade, pode considerar como parte da propriedade comum dos seres humanos qualquer coisa pertencente a outro, algo que impedirá que ele ou as pessoas que dele dependem morram, algo que até então não tenha sido igualmente necessário ao seu proprietário, sob a condição de que aqueles que desse modo convertem a propriedade particular em propriedade comum não possuam nenhum outro recurso. A propriedade é limitada pelas necessidades da carência humana. (1991, p. 218).

Devemos ter presente que a supracitada possibilidade não se adequa com muitas das concepções atualmente vigentes sobre as relações entre público e privado. Entrementes, ela sanaria grande parte dos problemas de desigualdade social. A equação no referido caso é simples: há o excesso e há a falta, para aquele que falta é dado aquilo que excede em outro. Não é,

simplesmente, a distribuição aritmética dos bens que visa igualar, vulgo, “por baixo” todas as pessoas, mas é uma distribuição proporcional de bens, trata-se de equidade. *Id est*, dar o que falta a quem lhe falta, e não aquilo que a outro, igualmente, damos. Ou seja, se para alguém lhe falta um teto, este tem o direito de receber e ter um teto; se há algum outro que tem um teto, mas lhe falta o alimento, este tem o direito de receber e ter o alimento. Logo, é claro que os dois receberão coisas diferentes e em proporções – valorativas e materiais – diferentes. Contudo, receberão aquilo que lhes falta para que tenham uma vida digna, uma vida boa. Não nos aprofundaremos na distinção entre a justiça aritmética e a justiça geométrica. Contudo optamos por tomar o conceito de justiça geométrica ao nos referirmos ao bem comum.

Vê-se, assim sendo, que não se trata, meramente, de igualar as partes entre si. Pelo contrário, é uma justiça alicerçada na proporcionalidade. Desta maneira, cada caso deve ser tomado de forma mais particular e individual, analisando-se as circunstâncias de maneira “personalizada”. Caso por caso, pessoa por pessoa, falta por falta, enfim, particular por particular. Desta forma, fica assegurada a individualidade na “comunitariedade”. O indivíduo não é suprimido pela “massa” da comunidade, mas é como partícipe da comunidade que as suas faltas pessoais serão suprimidas, muitas vezes, pelos excessos de outros. Nesta perspectiva, a comunidade auxilia o indivíduo a alcançar aquilo que doutra forma, estando fora da sociedade civil, ele não supriria. A pessoa individual não é nem esquecida, nem confundida; ademais, não lhe acontece, por exemplo, como quando se acrescenta mais farinha em uma mistura de pão na qual não mais se separa a farinha acrescentada daquela que ali já estava. O indivíduo, na comunidade, permanece tal como é: único e insubstituível. Entrementes, vivendo e convivendo em comunidade, e é para esta detentor de obrigações e direitos. Assim, o comum também serve ao indivíduo, serve-o naquilo de que ele necessita. E, inversamente, o indivíduo serve ao comum orientando-se para ele naquilo que lhe é possível e alcançável. Para concluir nossa elucidação sobre este ponto – a relação entre particular e comum – e prosseguir com o texto, é oportuno citar um escrito de Umberto Eco para a comemoração do sétimo centenário de falecimento de Tomás de Aquino em 1974. O texto foi publicado inicialmente no jornal *Dalla Periferia dell'Impero*. No artigo Eco afirma:

[...] o direito de propriedade existe sim, mas quanto à posse, não [de modo irrestrito] quanto ao uso. Ou seja, que eu tenho o direito de possuir um prédio na Via Tibaldi, mas se há pessoas que vivem nos barracos, a razão exige que eu consinta seu uso a quem não possui igual (eu continuo dono do prédio, mas os outros, que necessitam, devem poder morar lá, ainda que isso não agrade ao meu egoísmo).

Sabemos, agora, que o Estado surge por uma necessidade humana, poderíamos dizer que, por uma necessidade de sobrevivência. Em sequência vimos que, por ser o Estado uma consequência da cooperação humana, ele deve ter como fim (próximo) a promoção do bem comum, uma vez que o bem comum, por dizer respeito ao bem da *multitudo*, é preferível em relação a um bem privado de um só cidadão (*persona privata*). Resta-nos saber como garantir que, de fato, a finalidade do Estado seja cumprida, sem que haja dano aos que dele participam.

Santo Tomás, parece-nos novamente, mostrar-nos sua visão de mundo realista, uma vez que tendo definido o *télos* da *Civitas* continua a se preocupar com o que se sucederá com ela. Isto é, ele sabe que, por vezes, desejos pessoais podem avultar em relação aos desejos da comunidade, principalmente por parte dos governantes. Intransigentemente, contra toda forma de poder usurpadora, que ele denomina, tirânica, afirma:

[...] o que faz injusto um governo é o tratar-se, nele, do bem particular do cabeça, com menosprezo do bem comum da multidão. Logo, quanto mais se afasta do bem público, tanto mais injusto é o regime; ora, mais se afasta do bem comum na oligarquia, na qual se busca o bem de uns poucos, do que na democracia, na qual se procura o de muitos; e ainda mais se aparta na tirania, em que somente o bem de um; porquanto da totalidade é mais próximo o muito que o pouco, e o pouco que um só. E, pois, é o governo do tirano o mais injusto. (R. P., I, I. c, I.).

Creemos que, para a garantia do bem comum, se requer uma atitude que não pode ser ingênua numa confiança, quase que, metaforicamente falando, “cega” na bondade humana. Por outro lado, não podemos suprimir a bondade humana, mas é preciso garantir que a vontade e a racionalidade, de igual maneira a liberdade, que o ser humano possui não venham a perverter-se desviando-se e desordenando-se do seu *télos*. Nesse sentido, não basta aceitarmos que, porque o fim próximo da *Civitas* é a promoção do bem comum ela – ou melhor, quem a governa – necessariamente fará com que o

seu *télos* seja alcançado. Como supracitado, sabemos que o governante pode governar para si e, conseqüentemente, prejudicando o Estado, de igual maneira podem outros querer que o Estado lhes sirva fazendo com que muitos fiquem prejudicados. Portanto, para que isto não ocorra são necessárias formas de coerção que determinem como, em sociedade, devemos agir para poder alcançar virtuosamente a sua e a nossa finalidade.

A lei e o bem comum

Para tanto, temos a lei. Em Santo Tomás de Aquino, a lei “não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade” (S. Th. I^a II^a q. XC, a. IV) e/ou pela comunidade. Assim, a lei não se restringe em ser somente uma ordenação da razão que busca o bem e evita o mal num indivíduo particular, mas ela ganha um significado que é, ao mesmo tempo, altruísta e de direito, porquanto o seu fim é a ordenação do ser humano para o bem e em comunidade, para o bem da *multitudo* que vive na *Civitas*. É altruísta porque por ela somos responsáveis por outrem. E de direito porque ela nos ordena a nos comprometermos com todo o Estado. Entrementes, não por causa do Estado – tomando-o como o fim da lei. Todavia por causa das pessoas que nele formam uma comunidade.

Podemos dividir a lei como tendo dois fins, um nesta vida (próximo) que nos levará, conseqüentemente, ao segundo fim (último) que é a *contemplatio facis Deo*. O segundo fim da lei é ordenar o ser humano ao Sumo Bem, o primeiro é conduzi-lo ao bem comum. O Sumo Bem é o bem perfeitíssimo, enquanto que o bem comum é o mais perfeito dos bens possíveis que podemos alcançar na nossa vida em sociedade.

Afirma o aquinate que o ser humano, exatamente por pertencer a uma *Civitas*, deve, com o auxílio da lei, buscar a felicidade comum. Assim, “a parte ordenando-se para o todo, como o imperfeito para o perfeito; e sendo cada homem parte da comunidade perfeita, necessária e propriamente, há-de a lei dizer respeito à ordem para a felicidade comum” (S. Th. I^a II^a q. XC, a. II). A pessoa – que como supracitado, é incapaz de subsistir sem uma comunidade – tem responsabilidade por essa comunidade, assim, na medida em que é auxiliada deve ser auxiliadora. Cada indivíduo como membro de um

organismo social tem dentro deste “corpo” o dever de promover entre os membros as condições de uma vida boa e digna, uma vez que ele mesmo necessita desta conjuntura social para poder fazer com que a sua própria vida seja boa e digna. Nessa perspectiva, cada indivíduo possui igual dignidade e responsabilidade – direitos e deveres – que outro indivíduo, mesmo que, na *Civitas*, exerçam funções diferentes.

A lei tornar-se instrumento de coerção do Estado para levar à virtude. Isto é, o bom cidadão é aquele que é virtuoso. Será virtuoso ou pelo hábito, ou será pela lei que lhe direciona as ações em vista do bem. Assim, cumprindo a lei agirá conforme foi determinado por outrem, para o próprio bem e para o bem daqueles que o circundam e que vivem em uma mesma sociedade. Nesse sentido, a coerção da lei não é a um só cidadão; entretantes, é para todos os cidadãos que vivem sob o mesmo regime e participam da mesma comunidade. A lei é coerção para o rei e para o súdito, na medida em que tanto o primeiro como o segundo são responsáveis pelo bem de todos, de tal forma que “[...] o bem de um homem – *unius hominis* – não é o fim último, mas se ordena ao bem comum”. (S. Th. I^a II^a q. XC, a. IV, ad. III). Segundo Bombassaro, para o Doutor de Aquino, o ser humano frente às leis deve manter sempre o seu livre-arbítrio; assim sendo, não lhe é tolhida a possibilidade de não seguir a lei. Todavia, a razão que deve conduzir a vontade ao bem deve, igualmente, conduzir a liberdade. Afirma Bombassaro (1998, p. 40), que “[...] para o homem a observância da ordem depende do livre-arbítrio. A lei regula os atos dos indivíduos, no sentido do bem comum da coletividade e, nessa direção, expressa as exigências da razão, não particular, mas coletiva”.

Adverte Tomás de Aquino que, como o dever de promover o bem comum não é somente um dever de quem governa, todavia é, com igual importância, um dever de quem é governado, tanto a *persona publica* quanto a *multitudo* devem legislar. Isto é, todo o povo deve propor leis que tenham como princípio e fim o bem da comunidade, claro que o governante, na função que exerce delegada pela *multitudo* tem como primordial o dever de legislar visando o bem da comunidade. Ademais, para que a ordem seja mantida, pode-se delegar a alguém tal função; temos, desta maneira, um legislador, e este deve legislar sempre visando o comum. Para o Doutor de

Aquino, o legislador é o governante – *persona publica* – eleita pela multidão – *multitudo*.

Cito o Doutor Angélico:

A lei, própria, primaria e principalmente, diz respeito à ordem para o bem comum. Ora, ordenar para o bem comum é próprio de todo o povo ou de quem governa em lugar dele. E portanto, legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública, que o rege. Pois, sempre, ordenar para um fim pertence a quem esse fim é próprio. (S. Th. I^a II^a q. XC, a. IV).

Nessa perspectiva, é-nos apresentada, como que a ruptura de um comodismo e de uma passividade frente à formação das leis, na medida em que o cidadão é colocado como partícipe da função legisladora na *Civitas*. Contudo, não o fará para garantir interesses e privilégios pessoais, todavia para garantir interesses e privilégios gerais. Pode-se cogitar que tal elucubração é depositar no ser humano um elevado grau de bondade natural que ele não possui, como posteriormente afirmarão Hobbes e outros. Mas, por que não creditar algum nível de bondade na pessoa humana? Afinal, para o aquinate, somos criados por Deus e, se Deus é bom, logo a criatura é essencialmente boa. Donde resulta que ser bom é próprio, como que, por analogia, a bondade divina, do ser humano. E ser bom é ser bom consigo e com outrem. E inserido num meio social é ser bom com a sociedade, assim sendo, é buscar leis que visem, primeira e prioritariamente, o bem de toda a sociedade. *Id est*, em certa medida, a lei torna-se (deve tornar-se) um reflexo da bondade gravada por Deus no ser humano, bondade tal que nos conduz a amar o próximo desejando-lhe o bem e uma vida boa.

A lei humana será, por conseguinte, um reflexo, mesmo que imperfeito, da lei natural. Não é uma cópia da lei natural, quer dizer, a lei humana não é tal e qual a lei natural, mas é o mais próximo que conseguimos formular do axioma “fazer e buscar o bem e evitar o mal”, que é, para Santo Tomás, o primeiro princípio da razão prática e, conseqüentemente, o primeiro princípio indemonstrável da lei natural e deve ser aplicado às ações humanas, uma vez que o ser humano sempre está buscando o bem, a felicidade. De tal maneira que o Doutor Angélico afirma:

[...] como o ser é o primeiro objeto apreendido [pela razão especulativa], absolutamente falando, assim o bem é o primeiro objeto da apreensão da razão prática, ordenada para a ação; pois, todo agente obra em vista de um fim que é, por essência, um bem. Por onde o princípio da razão prática é fundado na noção de bem, que assim se formula: *bem é o que todos desejam*. Logo, o primeiro preceito da lei é: *deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal*. E este é o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural. (S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. II).

Ou seja, “fazer e buscar o bem e evitar o mal” é o núcleo da lei natural, e é por ele que devemos basear-nos nas nossas ações e nas formulações de leis, para que corrijam as ações não virtuosas, com o intuito de torná-las virtuosas. A lei humana participa da lei natural, na medida em que, para ser lei, assume para si, pelo uso da razão de quem a formula – o governante com os governados – o primeiro princípio movedor da própria lei natural. A lei humana, deste modo, assume, por causa da racionalidade humana, como primeiro princípio da razão prática, “fazer e buscar o bem e evitar o mal”. Donde, as leis a serem formuladas devem, na medida do possível, para serem justas, seguir este princípio geral. Justa é – será – a lei que promove e ordena ao bem e, de igual maneira, evita e devia o mal. Sendo o bem da sociedade o bem mais perfeito – porque em maior e mais elevado grau – que os bens individuais – privados –, a lei deve sempre, em última instância, promover o bem da sociedade, *id est*, o bem comum.

Assim como na razão especulativa nada tem firmeza senão pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, assim também nada a tem, na ordem da razão prática, senão pela ordenação ao fim último, que é o bem comum. Ora, o que deste modo participa da razão tem natureza de lei. (S. Th. I^a II^a q. XC, a. II, ad. III).

Este primeiro princípio associado à ideia de que o imperfeito tende para o perfeito e, igualmente, as partes (imperfeito) tendem para o todo (perfeito), resulta que o bem (individual) buscado deve ordenar-se, na condição de fim próximo, ao bem comum (bem de toda a comunidade) e, na condição de fim final, deve ordenar-se ao Sumo Bem, o Bem Perfeitíssimo, a Deus. A lei, portanto, não tem a função, primeiramente, de corretora das ações humanas. Num segundo momento, todavia, pode e deve fazê-lo. No entanto, antes disso, ela é orientadora das ações humanas. Ela coage a uma ação que condiz, ou melhor, que leva à virtude. Isso porque agir

virtuosamente é agir buscando alcançar a felicidade. Sabemos que a felicidade última da vida humana é, para o Doutor Angélico, a beatitude, a *contemplatio facis Deo*. Disso conclui-se que a lei, num primeiro momento, orienta-nos – se necessário corrige-nos – para que busquemos o bem de toda a comunidade. E com o auxílio da comunidade, num segundo momento, possamos chegar ao fim final – seja da lei, do Estado, da sociedade, do ser humano individual, enfim, seja de tudo aquilo que é, que possui existência – que é Deus.

Contudo, cabe ressaltar que, nesse processo, não podemos eliminar partes essenciais, isto é, não podemos simplesmente afirmar que o fim último é Deus e que por causa disso nada mais importa, esquecendo-nos de que há um processo que conduz ao fim desejado. E, neste processo, encontra-se o outro e a comunidade. Do indivíduo para Deus há uma intersecção que é a comunidade. Isso significa que, antes das leis dirigirem-nos ao fim último, elas devem dirigir-nos ao fim próximo, ao bem comum na comunidade: e do bem comum, na comunidade, para o Sumo Bem.

Há uma descentralização do indivíduo, porque sobre este é colocado o peso da comunidade, pois todos são responsáveis pelo bem comum que é de todos; em outras palavras, todos são responsáveis por todos e pelo bem viver de todos. A *Civitas* torna-se importante na medida em que integra seus habitantes e na medida que proporciona a estes uma vida boa. Afirma Migot (2003, p. 59) que, nessa perspectiva, “o Estado tem um fim moral, por isso, entende Tomás de Aquino, ele deve colaborar com a Igreja para a salvação das almas. Ele é uma espécie de causa final e deve organizar-se para propiciar não apenas que o homem viva, mas que viva bem”.

Referências

BOMBASSARO, Décio Osmar. A evolução do conceito de lei da Grécia antiga até Tomás de Aquino. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 3, n. 2, p. 21-43, jul./dez. 1998.

ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Trad. de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro: 1984, p. 331-342. Artigo original publicado no jornal italiano *Dalla Periferia dell'Impero*, em 1974. Disponível em: <http://ubdeistas.blogspot.com.br/2015/06/elogia-de-sao-tomas-de-aquino-umberto.html>.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

MIGOT, Aldo Francisco. *A propriedade: natureza e conflito em Tomás de Aquino*. Caxias do Sul: Educs, 2003. (Coleção Conexão).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Org. de Rovílio Costa e Luis A. De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Sulina; Caxias do Sul: Educs, 1980.

_____. *Do governo dos príncipes: ao rei de Cipro*. Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. Prefácio de Leonardo Van Acker. 2. ed. São Paulo: Anchieta, 1946.

WULF, Maurizio de. *Storia della filosofia medievale: nuova versione italiana dalla 6ª edizione francese di Vincenzo Miano (tradutor para o italiano)*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1945. v. II.

Formalismo jurídico de matriz kantiana, o estado de necessidade e o problema da exceção

Fábio Beltrami*

A discussão acerca do formalismo jurídico, corrente puramente positivista, se engendra em várias estruturas do sistema jurídico. O que aqui se propõe é analisar se o discurso formalista-universal do Direito demonstra uma possibilidade de submissão, através de um “aprisionamento do ser”, gerando um paradigma de submissão possibilitando/justificando discursos de exceção, através da utilização do mecanismo do estado de necessidade. Para tanto, a exposição centrar-se-á em dois autores fundamentais. Immanuel Kant e Giorgio Agamben.

Kant (2004, p. 36), na obra *A metafísica dos costumes*, em especial na *Doutrina do direito*, sustenta que o Direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode harmonizar-se com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal. Extrai-se, então, o princípio universal do Direito, qual seja: “Conforme com o direito é uma acção que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal”. Resta ainda a lei universal do Direito, a que Kant postula da seguinte forma: “Age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal”. (2004, p. 37).

Quando Kant sustenta essa necessidade de coexistência da liberdade, fica demonstrado, ao que parece, que o objetivo da legislação externa (jurídica) é a garantia de uma esfera de liberdade (jurídica), na qual cada membro da comunidade possa agir sem ser impedido por outro membro, ou pelo próprio Estado. Fica clara aqui a liberdade como não impedimento, ou seja, a liberdade no sentido liberal. Se, como diz Kant, “tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais” (2004, p. 38),

* Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS. E-mail: fabio.beltrami@hotmail.com

inegavelmente a utilização da liberdade de forma injusta (contrária ao direito), somente pode ser evitada quando essa injustiça seja reprimida, ou seja, quando se opera um impedimento a este obstáculo à liberdade.

Não obstante a interpretação acerca da linguagem da liberdade no sentido liberal, Kant é reconhecidamente um filósofo de inspiração rousseauiana, no que tange à liberdade, o que contribui para a questão acerca do que se pode compreender por liberdade, nos escritos políticos kantianos. Passagem que contribui para essa dúvida é a contida na explicação de Kant acerca do contrato – e que se assemelha aos escritos de Rousseau, muito embora veja o contrato social uma ideia reguladora – originário, no qual todos do povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, de um Estado. (KANT, 2004, p. 130). Kant não esclarece em sua obra a problemática aqui levantada; contudo, não se pode olvidar que, fundamentalmente, Kant vê a liberdade política com um viés liberal, o que culmina, ao exemplo, no Direito privado na questão da propriedade, no “meu” e no “teu”.

Da explicitada compreensão dessas idéias, tem-se a possibilidade de melhor compreensão da concepção de Direito, que se extrai no imperativo citado acima. Fiel à sua matriz teórica, a busca da definição do direito não se encontra no campo do direito positivo, senão na razão pura. O conceito de Direito, segundo Kant, compõe-se de três elementos constitutivos, quais sejam: em primeiro lugar, diz respeito a *relações externas*, pois, os homens mantêm relações práticas com outros homens num claro panorama de intersubjetividade. Em segundo lugar, dada a constante de que nem todas as relações externas caracterizam suficientemente direito, ao exemplo, de uma ação de crueldade, é necessário que se divida as relações intersubjetivas em jurídicas e não jurídicas. A primeira baseada na reciprocidade e, em terceiro lugar, nesta relação recíproca de um arbítrio com o outro, não se considera a matéria do arbítrio mas somente a forma na relação dos dois arbítrios. Aqui fica evidente o formalismo jurídico inaugurado por Kant. (KANT, 2004, p. 36).

Assim, da análise destes três elementos constitutivos, fica então ilustrado o princípio universal do direito e da lei universal do direito. Resta evidente o caráter formalista do direito em Kant, ou seja, não visa dizer “o que eu devo fazer”, mas, sim, única e exclusivamente, “como devo fazer”. A

doutrina moral kantiana já fora designada desta forma e, como elemento da metafísica dos costumes, não poderia ser diferente com o direito, o interesse material não entra na consideração do agir, apenas limita-se, epistemologicamente, a informar a forma do agir.

Este “informar a forma do agir”, analisada convergentemente com o início da definição de Direito, quando da “*Conforme ao direito [...]*” traz à luz o cerne da problemática kantiana, qual seja, o problema da *Justiça*, o critério formal com o qual seja possível distinguir o que é justo do injusto, em suma, a correspondência do direito e o ideal de justiça, a mera forma. Nesta senda, qualquer legislação positiva deverá se adequar a este ideal, para ser dita, então, como adequada à *justiça*.

Desta concepção se mostra possível pensar todo um sistema jurídico, seja privado, seja público. Ao estado, então, cabe organizar os meios de coação que operam quando da obstaculização do exercício da liberdade natural, em consonância com a lei universal, ou seja, com o preceito de coexistência de liberdades externas.

Após esta explanação, chega-se às seguintes conclusões: Kant formula uma concepção de Estado que é *liberal*, pois o Estado não tem um fim próprio, mas vários fins referentes a cada indivíduo, ou seja, a garantia da liberdade externa é potência para o alcance das pretensões de cada cidadão; *jurídico*, pois o Estado é a união de um conjunto de homens sob leis, como condição para a coexistência das liberdades externas; *formal*, pois o Direito não se atende à matéria do arbítrio, mas somente à forma; logo essa concepção formal de direito é conexas com a concepção de Estado, pois cabe ao Estado estabelecer o Direito de forma coercitiva. Portanto, a preocupação é no sentido do “como devem fazer ...”, e não no conteúdo específico das normas jurídicas.

No entanto, pode esta concepção liberal-jurídico-formal do Estado constituir um dos fatores responsáveis pela legitimidade de regimes não democráticos? Vejamos a correlação entre a problemática do formalismo jurídico à luz do estado de necessidade e suas prováveis consequências.

Diz Agamben que é em Kant que a forma pura da lei aparece na modernidade e, com isso, a “vigência sem significado” da lei, ou seja, a redução de uma lei ao ponto zero de significado, e que, no entanto, vigora. Daí

resultam as seguintes questões: O que é uma tal “forma de lei”, como devemos nos comportar diante desta, e qual a forma de vida que corresponde à forma de lei? (AGAMBEN, 2002, p. 57). Diz Agamben (2002, p. 58) que Kant denomina “respeito” a essa “forma de lei”, esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar. A ausência de matéria, para Agamben, se mostra como possibilidade de constituição de uma forma de observância da lei sem que, contudo, se observe um significado nesta lei, o que possibilitaria, em última análise, o campo da exceção, ou seja, a mera forma da lei que, ao esvaziar o conteúdo, permite ao soberano, enquanto exercício de poder, determinar a matéria da lei, o que gera uma situação paradoxal. Através do respeito, segue-se invariavelmente a forma da lei, não se questionando acerca da matéria que pode ser condicionada a preceitos exclusivos do poder soberano.

Sabe-se que Kant vincula a ideia do Direito à coação; no entanto, Kant menciona uma possibilidade específica de ocorrência de coação, independentemente da existência do direito, o que chama de *ius necessitatis*, expressa pelo apotegma: “A necessidade carece de lei (*necessitas non habet legem*).” (KANT, 2004, p. 42). Segundo Kant, esse direito consiste em tirar a vida de outro que não procedeu a nenhum mal quanto à minha própria vida, é a permissão para a utilização da violência contra alguém que não procedeu de modo injusto contra minha vida. Uma contradição na doutrina do direito, no entanto, o ato de salvar a própria vida mediante violência não se mostra punível, pois a necessidade carece de lei.

Assim, as ações tomadas em Estado de necessidade permanecem injustas, pois efetivamente atentou o direito de outrem que não agiu de modo injusto. No entanto, não punível. Opera-se, no caso do Estado de necessidade, o afastamento da lei, e a possibilidade da exceção. Nas palavras de Kant (2004, p. 42): “Não pode, de facto, haver nenhuma *lei penal* que imponha a morte a quem num naufrágio, correndo com outro o mesmo risco de morte, o deitar fora da tábua [...] para se salvar a si mesmo.”

Agamben opera uma análise do constructo da exceção, e analisa a questão da necessidade, como um dos elementos centrais da justificação do Estado de Exceção, a ponto de afirmar que “a teoria do estado exceção se justificaria inteiramente no fundamento da necessidade”. (AGAMBEN, 2010, p.

44). Segundo esse autor, o adágio *necessitas non habet legem* deve ser entendido em dois sentidos opostos, quais sejam, “a necessidade não reconhece nenhuma lei” e “a necessidade cria sua própria lei”, e em ambos a teoria do Estado de Exceção se resolve na do Estado de Necessidade, de modo que o juízo sobre a subsistência deste esgota o problema da legitimidade daquele. Assim, entender o Estado de Necessidade é requisito para a compreensão do significado do Estado de Exceção. (AGAMBEN, 2010, p. 44).

Como explica Agamben (2010, pp. 44-45), atribui-se à necessidade o poder de tornar lícito o ilícito, e justificar uma transgressão em caso específico, através de uma exceção. Assim, a obrigação do cumprimento da lei desaparece, nestes termos, “em caso de necessidade, a *vis obligandi* da lei desaparece porque o fim da *salus hominus* falta no caso específico [...]”. (AGAMBEN, 2010, p. 46).

É com os modernos, que esta concepção se engendra na ordem jurídica. O princípio de que a necessidade define uma situação em que a lei perde sua força passa a ser aquele em que a necessidade, então, é fundamento último e a própria fonte da lei, ou seja, naquela situação específica, como a citada por Kant referente aos naufragos, a própria necessidade é fonte da lei que suspende a lei instituída, tornando o homicídio um ato não punível, lícito; assim, a necessidade cria a lei, neste caso específico de que é lícito assassinar outrem para salvar sua própria vida. Num sentido macro, tem-se na necessidade o fundamento, por exemplo, da validade dos decretos, com força de lei emanados do Executivo, no Estado de Exceção. (AGAMBEN, 2010, p. 46).

Essa é questão central. Atos que não têm valor de lei adquirem força de lei. Desta forma, a constituição do ambiente normativo é operada sob a forma da exceção; como diz Agamben (2010, p. 66), “isso significa que, para aplicar uma norma, é preciso, [...] suspender sua aplicação, produzir uma exceção [...] e uma pura violência sem *logos* pretende actuar um enunciado sem qualquer referencia real”. Desta forma, é possível afirmar que, através da corrente do formalismo jurídico, há uma possibilidade real, tendo em vista a abstração à matéria, de se formular conteúdos materiais para as normas legais – estas na exceção oriunda por vezes de um proclamado Estado de Necessidade –, por vezes promulgadas por um poder distinto do Poder

Legislativo, o que permite, desta forma, uma legitimação de um poder oriundo de um Estado de Exceção.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. Lisboa: Edições 70, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

Seção III

Ética e subjetividade

Hospitalidade na biopolítica

Yan Cássio Koakoski*

Este escrito tem por objetivo investigar a hospitalidade na biopolítica. Para tanto, será utilizada a obra *a condição humana* a se refletir o conceito de recém-chegados, na trama da natalidade, no pensar de Hannah Arendt, num fio aproximativo com a categoria de refugiados (ou imigrante), na Filosofia da Hospitalidade em Jacques Derrida e Emmanuel Levinas.¹

O *Dizer da hospitalidade* é percorrer o itinerário na própria condição humana.² A hospitalidade é a possibilidade de refletir e fazer brotar a própria esfera da biopolítica na vida humana. A reflexão aqui exposta refere-se em traçar alguns apontamentos da própria condição humana. Arendt,³ filósofa judia, nos auxilia nesse intento ao expor o tema da pluralidade: “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir”. (2005, p. 16). Somos humanos, e

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, RS. E-mail: yckoakoski@ucs.br

¹ O pensamento de Levinas está ligado indiretamente neste trabalho.

² Tomo a expressão *condição humana* no sentido da pensadora Arendt. A mesma trabalha na obra *The human condition* essa perspectiva na tríade conceitual: trabalho, obra e ação. Escreve ela: “O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio tem a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo da vida. A condição humana do trabalho é a própria vida.” (2005, p.15). Acerca do conceito de obra diz Arendt (2005, p. 15): “A obra é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra produz um mundo ‘artificial’ de coisas nitidamente diferentes de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas as vidas individuais. A condição humana da obra é a mundaneidade.” E, por fim, referindo-se à ação: “A ação, única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana tem alguma relação com a política, mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua nom*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.” (p. 15).

³ Arendt não usa a expressão biopolítica em seus escritos; todavia, faz uma análise rica de elementos biopolíticos. “Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento impondo, inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportar-se a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.” (2005, p. 50). Elementos do comportamento com foco de análise de uma dinâmica biopolítica encontramos em Michel Foucault.

dessa humanidade urge nossa peculiaridade, a de sermos nós mesmos. *Nós*, na condição de não sermos iguais a mais ninguém, somos únicos, somos singulares dentro da própria pluralidade.

Arendt, ao trabalhar a tríade conceitual, faz uma reflexão acerca da condição humana, e não da natureza humana.⁴ Trata-se de poder observar que a questão da vida está presente na própria argumentação de Arendt, na esfera da política, que pode ser interpretada como a própria biopolítica. Isto é, na medida em que a presença da vida torna-se o papel norteador da ação política, não temos mais unicamente a ação política, mas a própria noção de biopolítica. Mas, em que medida há uma aproximação entre a hospitalidade e a biopolítica? E qual é essa aproximação?

Essas indagações nos levam a visitar o conceito de natalidade em Arendt. Escreve a mesma nesse sentido relacionando com o trabalho a obra e ação: “O trabalho e a obra, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o presente influxo de recém-chegados, que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta.” (2015, p. 16). A respeito da natalidade, conceito central na obra de Arendt observa-se a chegada dessas novas vidas, esses nascituros que são esperança da humanidade. E atenção declarativa encontra-se neles, os recém-chegados recebem a *qualidade de estranhos*. Que sentido carrega essa expressão *qualidade de estranhos*?

Cabe a ressalva nas duas palavras: *recém-chegados* e *refugiados*. Enquanto os primeiros tendem a vir para vida externa (não mais o útero materno), os recém-chegados estão presentes na Terra, lugar onde tentem a residir. Esses recém-chegados não foram vistos anteriormente, isto é, por ser uma esperança que concretiza na visibilidade “*ele esta aí*”. Essa *qualidade de estranhos* refere-se àqueles que nasceram e se deparam com um mundo novo, com pessoas que os cercam e os acolhem (na grande maioria das vezes). Os recém-chegados nesse sentido rompem com as próprias barreiras biológicas, ao saírem do estado uterino (lugar da vida no processo de

⁴ “Para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana.” (2015, p. 17-18).

crescimento) e se deparam com o novo mundo. Os segundos, os refugiados, os imigrantes, são agora a partícula reflexiva. O estrangeiro, o estranho, é aquele que já saiu da não saída do útero materno (acrescento que a terra natal, localidade do crescimento é de certa forma um útero que produz um ser). Os imigrantes, os refugiados, são os não esperados, os não tolerados, ou tolerados que batem à nossa porta sem se anunciarem. E fazem a sua chegada, rompendo as barreiras territoriais, pois saem de seu país, na tentativa de conseguirem melhores condições no mundo novo. Na relação entre o mundo e o estrangeiro, temos nas palavras de Correa:

Chegamos como estrangeiros e somos constituinte estrangeiros no mundo enquanto não nos decidirmos a agir, pois chegamos de alguma parte a um mundo que nos precede e que possivelmente nos sucederá quando o deixarmos. Não apenas os filósofos, como queria Aristóteles, mas todos vivemos em alguma medida um *bios xenicos*, o modo de vida do estrangeiro. (CORREA, 2010, p. 814).

A condição de *bios xenicos* nos reporta a refletir que todos nós, de alguma forma, somos seres *vagabundos* (seres que vagam pelo mundo). E *zoon logon ekhon*⁵ seres que têm a capacidade da própria linguagem na esteira do comunicar-se. Tanto, o recém-chegado, como os refugiados estão articulados na língua, na fala. Os nascituros desconhecem a linguagem, pois a mesma não foi apresentada para eles. E o imigrante, também, por ter já língua natal. E ao chegar no “novo mundo” desconhece a nova língua. Para ambos, a linguagem é algo estranho, na medida em que é novo, mas que pode ser apreendido e compreendido.

Nesse viés, pensar na língua é refletir a hospitalidade. Derrida (2003, p. 15) escreve nesse assento: “A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?” A provocação derridiana se assenta, em declarar o predomínio do Mesmo sobre o Outro.⁶ O aceno se dirige à pessoa do outro, no imigrante, no refugiado. Será que é ele que tem que me compreender? Ou

⁵ Um ser vivo dotado de fala.

⁶ Crítica essa assentada por Emmanuel Levinas contra a filosofia ocidental.

sou eu que posso acolhê-lo e, desta vez, compreendê-lo? Embates que emergem hospitalidade como biopolítica.

A dinâmica da hospitalidade refere-se às condições da (*oikia*) casa. Não em seu aparato, estrutural, em seus fundamentos físicos, mas na sua condição de habitação, de lar. O lugar do autêntico encontro daquele que vive aí, mas também daquele que poderá vir, sem se anunciar no pedido de terra de asilo. São elementos centrais para se pensar uma hospitalidade em parâmetros condicionais e incondicionais, na perspectiva de Derrida.

A hospitalidade na biopolítica é essa que articula os recém-chegados, a pessoa do imigrante. A vida está em jogo. As condições de sobrevivência e subsistência são marcas da fragilidade ética do século XXI. Uma fragilidade da própria noção de Estado-nação,⁷ na leitura de Agamben, que cruza a vida daqueles que estão por vir, sendo eles nascituros ou refugiados.

A hospitalidade na biopolítica é um modo de apresentação dos riscos que cercam a vida humana. O dizer da hospitalidade é a profunda conexão da política com a vida (*bios*). Para tanto, refletiu-se sobre os recém-chegados de Arendt, na obra *The human condition*, que dá um panorama da própria biopolítica, mesmo que a autora não se refira objetivamente nesses termos. E o contributo do refugiado, no dizer, de Agamben, como o grande desafio do Estado-nação moderno, com a análise da própria filosofia da hospitalidade de Jacques Derrida e Emmanuel Levinas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CORREA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

⁷ Não só o problema se apresenta na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas no declínio irrefreável do Estado – nação e na sua corrosão geral das categorias jurídico – políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos, até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual hoje é permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Radicalidade ética em Levinas: da responsabilidade à substituição

Ricardo Witt*

Estabelecendo a questão

O objetivo deste trabalho é mostrar a mudança que existe na concepção de ética, no pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, que ocorre entre as obras *Totalidade e infinito*,¹ de 1961, e *De outro modo que ser ou para lá da essência*,² de 1974. Enquanto na primeira obra a ética é compreendida como uma relação de responsabilidade, na segunda obra, a ética adquire uma nova radicalidade e passa a ser exposta pelo autor como substituição do sujeito pelo Outro.

O sujeito egoísta

O sujeito levinasiano se constitui a partir de uma relação com o mundo, no qual vive. Neste mundo, o Eu sente fome, sede, frio e todos os demais tipos de necessidades. Tais situações o levam a buscar satisfação e, portanto, entrar em relação com o mundo. Na sua obra *Da existência ao existente*, Levinas afirma que o mundo “[...] é o mundo onde habitamos, onde passeamos, onde almoçamos e jantamos, onde fazemos visitas, onde vamos à escola [...]” (LEVINAS, 1998, p. 48). O mundo passa a ser aquilo que constitui o sujeito, que pela posse das coisas, as transforma em si mesmo. As necessidades não são mais reduzidas a meras necessidades físicas ou biológicas. Elas passam a constituir a felicidade de viver. É este o sentido que o mundo assume para nosso autor. “A relação da vida com as próprias condições da sua vida torna-se alimento e conteúdo dessa vida”. (TI, p. 98).

* Bacharel em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, RS. *E-mail*: rwitt@ucs.br

¹ A partir de agora, TI.

² A partir de agora, AE.

A partir daí o sujeito passa a gozar de sua existência. As coisas parecem adquirir uma certa dignidade, na medida em que deixam de ser apenas coisas e passam a ser aquilo que torna a vida humana feliz.

Vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de ideias, de sono, etc. Não se trata de objectos de representações. Vivemos disso. [...] As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem utensílios, no sentido heideggeriano do termo. [...] As coisas são assim sempre mais do que o estritamente necessário, fazem a graça da vida. (TI, p. 96-97).

Explicamos de outro modo: vivendo no mundo, o ser humano tem necessidades, tais como comida, roupa, trabalho, descanso, etc. Segundo Levinas, tais coisas não servem apenas *para* viver, mas são a própria vida, sendo isso o que leva o filósofo a afirmar que as coisas que se dão no mundo não são instrumentos ou ferramentas, mas constituem um primeiro movimento de saída de si. “A necessidade é o primeiro movimento do Mesmo [...]” (TI, p. 101). O sujeito não é feliz só por se satisfazer, mas por ter necessidades. A essência da necessidade é o prazer que ela antecipa.

Para Levinas, o que diferencia o ser humano das outras espécies animais não é a técnica, mas a capacidade de fruir da vida no ato de gozá-la. “Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano”. (TI, p. 118). Importante perceber que a relação com o mundo se dá como sensibilidade, no sentido de que o sujeito entra em contato com ele pelos seus sentidos e através deles toma posse do mundo.

Cabe ressaltar, para o leitor que associa o pensamento de Levinas diretamente à constituição ética, sem ocupar-se da subjetividade que possibilita a ética, que até agora não foi feita nenhuma referência à relação com o Outro. Isso não é uma falta da moralidade por parte do sujeito, pois ele está ainda aquém dela.

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não “quanto a mim” – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada. (TI, p. 118).

Na vida voltada para si, o ser não se relaciona pessoalmente com as coisas, apenas se nutre delas, sem envolver questão moral, pois ainda não há referência a Outro. O homem não tem culpa da violência em relação ao Outro, pois não tem consciência dele. Ocupa o centro do mundo. Neste sentido, “[...] pode-se deixar o outro nu e faminto, entregue à própria morte, sem problemas aparentes de consciência”. (SUSIN, 1984, p. 107).

O ser que se constitui como egoísta não deve ser interpretado como mal, mas como afirmação da vida. Não pode haver preocupação com o Outro se o sujeito ainda está preocupado consigo mesmo.

É para si, como na expressão “cada um para si”; para si, como é para si “barriga vazia não tem ouvidos”, capaz de matar por um pedaço de pão; [...] A suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. (TI, p. 104).

Portanto, em relação ao gozo, não se trata de dar um sentido pejorativo ao egoísmo, ou de tratá-lo como um defeito moral, pois “[...] ainda não há ética, e o homem ainda não chega a ser humano [...]”. (CARBONARA, 2013, p. 67). Ao contrário, ele deve ser entendido “[...] como a tensão ainda natural do ser sobre si mesmo”. (PIVATTO, 2001, p. 307). A única preocupação do sujeito é com o *si mesmo*, incapaz de ouvir o apelo vindo do Outro. Trata-se de relacionamento com o mundo em busca da sua satisfação.

[...] o egoísmo do gozo corporal não surge como atitude contra outrem, nem é recusa de sair de si mesmo, mas tão-somente a inocente desconsideração de outrem intrínseca à constituição da vida corporal como *eu*. O egoísmo é apenas o modo como o eu se afirma para poder nascer como eu. (SANTOS, 2009, p. 96).

Somente após este estágio de busca de satisfação, quando o sujeito já tem garantidas as suas necessidades, que é possível começar a falar de ética. “Barriga vazia não tem ouvidos” (TI, p. 104), afirma Levinas com o intuito de dizer que a abertura ao Outro só é possível a partir do egoísmo. No entanto, o grande movimento que o filósofo almeja é ir além do egoísmo. Para que isto ocorra, é preciso algo que questione, que conteste a feliz posse do mundo.

A relação com o Outro

Este questionamento é feito pelo Outro, que é caracterizado por Levinas com a categorias bíblicas do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro. Enquanto o Eu tem garantia de que nada lhe faltará, eles

[...] não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las [...] (SUSIN, 1984, p. 201).

O Outro não nega a presença do Eu, mas o questiona. Apela a sua responsabilidade. O olhar por meio do qual o Rosto do Outro se revela é um olhar que suplica e no qual se reconhece uma fome. “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade”. (TI, p. 190). O Outro não é um dado que pode ser compreendido pelo conhecimento ou possuído pela necessidade do gozo. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”. (TI, p. 176). É uma aproximação ética. É a revelação do outro que possibilita um novo nascimento para a vida ética, para além da vida egoísta do gozo. (SUSIN, 1984, p. 259).

A ética, enquanto responsabilidade com o Outro que se aproxima e questiona, é uma resposta ao seu apelo. Não há possibilidade de fugir deste apelo sem fugir da própria humanidade. De onde vem esta impossibilidade de negação da responsabilidade? “O que há, neste Rosto, que é capaz de desestruturar um Eu tão seguro de si?” (MENEZES, 2003, p. 171). O fato do Rosto interpelar a feliz existência do Eu não advém unicamente de sua proximidade, por mais que ela seja imprescindível para isto. Também não é pelo fato de ocorrer um processo de conhecimento, no qual o sujeito tematiza a proximidade e, por causa disso, há relação. O Outro carrega em si algo mais, além da significação e da tematização, além da finitude da simples relação sujeito-objeto. O Outro carrega em si o Infinito. Levinas afirma que “[...] a aproximação não é superável especulativamente: ela é a infinitização ou a glória do Infinito”. (AE, p. 111).

É importante ressaltar que não estamos dizendo que o Outro seja o próprio Infinito. Depois de ter as suas necessidades finitas saciadas, o sujeito vai em busca de algo que está além de toda satisfação, que está inscrito no

Outro. O que permanece do rosto do Outro é a glória do Infinito, seu vestígio, seu rasto. Vestígio ao modo de pegada na areia, que não torna possível o reconhecimento de quem a deixou e do tempo em que foi deixada, mas que está lá. “A glória procede de um passado nunca representado, um passado que nunca se apresentou, e que, por conseguinte, não deixou germinar um começo”. (AE, p. 159). Entram aqui as influências platônicas e cartesianas no pensamento no autor lituano-francês que, por questão de delimitação, não serão tema deste trabalho.

A experiência da proximidade do Outro é o que dá sentido. Essa interpelação do Outro que se faz próximo acontece na concretude da relação social. É uma aproximação ética. “Responsabilidade que não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua socialidade, no seu amor sem concupiscência.” (LEVINAS, 1997, p. 197).

Dentro da questão da subjetividade, precisamos entender de que modo ela se converte em responsabilidade, como um sujeito que não tem mais falta de nada, em si mesmo, passa a ser-para-o-Outro. Inicialmente, para recapitular, há a constituição de um Eu separado da existência anônima, que toma posse e goza do mundo (egoísmo). A passagem daí para a responsabilidade se dá por haver um Outro que se *aproxima* do Eu. “A proximidade é o sujeito que se aproxima e que, conseqüentemente, constitui uma relação na qual eu participo como termo, mas onde sou mais – ou menos – do que um termo”. (AE, p. 100). É, portanto, na aproximação do Outro que inicia a responsabilidade, “[...] na proximidade, que é relação e termo, que se ata todo o compromisso. [...] *A proximidade é o contacto de Outrem*” (AE, p. 103, grifo nosso), mas, sem que este contato anule a singularidade de cada termo da relação, é um contato de dois separados, sem anular a identidade.

O sujeito, na responsabilidade, aliena-se nas entranhas da sua identidade mediante uma alienação que, não esvaziando o Mesmo da sua identidade, o obriga à responsabilidade mediante uma intimação irrecusável, que a ela é obrigado como uma pessoa que ninguém poderia substituir. (AE, p. 157).

Se, no mundo da posse e do egoísmo, a identidade provinha da separação do ser em geral, no mundo da relação com o Outro ela provém da responsabilidade que faz o sujeito ser insubstituível. (PIVATTO, 2003, p. 82).

Trata-se de uma nova proposta radical, na qual a ética não está fundamentada em nada: ela é o próprio fundamento. A ética não deriva tampouco da metafísica, mas ela mesma é a metafísica.

Levinas pensa que é preciso repensar os próprios fundamentos, partindo da relação fontal básica, sobre a qual se constrói a Ética, isto é, a relação dual Eu-Outro. [...] a Ética não deriva da Ontologia, nem da Filosofia Política, nem sequer da Filosofia do Direito: não supõe, sequer, um *a priori* transcendente, por ex., as categorias do respeito ou igualdade. (PIVATTO, 2003, p. 76).

Responsabilidade tem, de fato, este sentido: capacidade de responder ao Outro. Essa resposta significa traumatismo pelo fato de que “toda a minha intimidade é investida contra-a-minha-vontade para-um-outro”. (AE, p. 33). Portanto, a responsabilidade não está na memória do sujeito e, desse modo, é passividade em relação ao Outro. Responsabilidade que não é uma modalidade de conhecimento, “ela está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade”. (AE, p. 69). Dar algo sem que isso cause um traumatismo ou um sofrimento seria como dar aquilo que é excedente e supérfluo. O que marca o nascimento do sujeito é agarrar as coisas para si. O que marca o nascimento da ética é arrancar as coisas de si para dar ao Outro. (SANTOS, 2009, p. 226). Essa passagem não pode acontecer sem dor. Se não fosse assim, não seria *dar-se*, mas uma caridade, simplesmente como cumprimento da justiça ou obrigação de fazer algo para ser salvo em detrimento da real necessidade do Outro. A ilustração mais próxima que encontramos disso está no texto bíblico no qual Jesus conta a conhecida “parábola do bom samaritano” (Lc 10, 30-37). Nela, percebe-se o trauma causado no samaritano pelo homem que foi assaltado e espancado. O gesto do samaritano é o de quem está exposto ao Outro e, nessa exposição, não pode ter outra atitude a não ser responsabilizar-se por ele (“[...] chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão”). E essa responsabilidade é radical a ponto de o samaritano dar aquilo que possuía ao Outro, até dar a si próprio, em completo desinteresse. Certamente, essa atitude causou sofrimento àquele samaritano, mas dar algo sem que isso aconteça não

demonstra o verdadeiro sentido da responsabilidade ética. Ainda seria interessamento.

A substituição

A responsabilidade expande a orientação do sujeito, que não é mais um ser preocupado apenas com a realização egoísta de seu projeto, e sim abertura para o Outro. Para Levinas, é nesta abertura que acontece a efetivação do humano e, equivalentemente, a relação ética. Esta é uma exigência, de certo modo, dramática, pois o Outro “[...] é sempre o primeiro que chega, o próximo, não depende de minha escolha”. (PIVATTO, 1999, p. 362). O Outro sempre esteve presente no mundo, mas o Eu não conseguia percebê-lo por estar preocupado com a busca da sua satisfação.

Em AE, Levinas descreve a relação sensível como vulnerabilidade (AE, p. 93-98), que é a “[...] aptidão a ser afetado e alterado pela alteridade do Outro [...]” (SANTOS, 2009, p. 213). Pela vulnerabilidade o sujeito já não se pertence mais: está nas mãos do Outro. Diferentemente do que se possa pensar, isso não contradiz o pensamento levinasiano que busca ir além da relação de posse, pois “sem a dolorosa passividade da vulnerabilidade, o sujeito permaneceria para sempre cativo de sua felicidade mundana e de si mesmo”. (SANTOS, 2009, p. 214). Tampouco, faz com que o Eu perca sua identidade. Trata-se de uma questão de “[...] responsabilidade pelo Outro, a responsabilidade da obsessão, sugere a passividade absoluta de um *si* que nunca teve que separar-se de si [...]” (AE, p. 130).

É neste momento que tem início aquilo que chamamos de virada na compreensão ética de Levinas. Até agora, a ética foi tratada apenas como relação de responsabilidade de um-para-o-outro. Como o Outro se aproxima sem que eu o veja, quando o percebo ele já está me interpelando. Esta interpelação é um traumatismo, no sentido de ser algo que o sujeito não esperava. O Eu está sujeitado ao apelo do Outro, “como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir, nem em esperar, nem mesmo em acolher a ordem, mas em obedecer a esta ordem antes que ela se formule”. (AE, p. 34).

Nesse momento, temos como uma virada na compreensão ética de Levinas, tendo como base uma nova compreensão da sensibilidade. Até então entendida como responsabilidade, a ética passará a ter nova radicalidade.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve a sensibilidade, ao nível do gozo, da satisfação [...]. Este gozo ainda não é ético, mas é condição para uma vida ética. [...] Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a sensibilidade passa a ser vista, não como gozo, mas como vulnerabilidade, isto é, possibilidade de ser ferido. (MENEZES, 2003, p. 182-183).

Além de uma percepção do próprio sujeito, a sensibilidade passa a ser afetação pelo Outro. A subjetividade dá um passo além da responsabilidade. O sujeito passa a ser “vulnerabilidade, exposição ao ultraje, à ferida [...] sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até o sofrimento”. (AE, p. 36). Este acréscimo em relação à TI feito em AE mostra que, para além da relação intersubjetiva Eu-Outro, a subjetividade está “[...] na sujeição ao outro [...] como *suportar* do outro, *o sujeito é o outro nele*”. (FARIAS, 2006, p. 257).

Isto não significa fim do gozo ou a destruição da riqueza do eu. Ao contrário, “a transforma em dom, votando-a para-o-outro”. (SANTOS, 2009, p. 147). Neste sentido, a ética passa a ser mais do que dar ao outro aquilo que se possui. Passa a significar substituição.

[...] trata-se de dar-se a si mesmo ao Outro; mais do que dar o que se tem, trata-se de ser como dom, ou melhor, de *significar outramente que ser*, como para-o-Outro, portanto o Outro em si, trazendo-o “sob a pele”, “nas entranhas”. (SANTOS, 2009, p. 147).

É o movimento da subjetividade que se sente mal em sua pele, chamada a abrir-se para a substituição ao outro. A substituição não pode ser entendida como tomar o lugar do outro, pois isso significaria que “eu me torno mais a ponto de ocupar o lugar do outro, ou o outro se torna menos, obrigando-me a tomar o seu lugar”. (SUSIN, 1984, p. 378). Levinas pensa a substituição como um total esvaziamento de seu egocentrismo, exigindo o desinteressamento. É

necessário que o sujeito “[...] se abra até se separar da sua interioridade que se cola ao *esse*³ – que ele se desinteresse”. (AE, p. 70).

O termo da subjetividade des-interessar-se é, segundo Levinas, *substituição*. Se a responsabilidade inicia no um-para-o-Outro, existe um passo a mais: “Sofrer *por* outrem só é paciência absoluta se este ‘por outrem’ for já ‘para outrem’. Esta transferência – não-interessada, ‘de outro modo que essência’ – é a própria subjectividade”. (AE, p. 127). É o movimento da subjetividade que se sente mal em sua pele, chamada a sair de si para a substituição ao Outro. É a atitude do Eu satisfeito que sente que lhe falta algo, que está como que “[...] asfixiando em si mesmo, insuficientemente aberto, compelido a desprender-se de si, a respirar mais profundamente [...]”. (AE, p. 126). Susin faz uma pertinente analogia ao tema da substituição com o texto bíblico conhecido como “Cântico do Servo Sofredor”, que se encontra no livro do profeta Isaías. O autor (1984, p. 378) afirma que a substituição dá a última compreensão daquilo que é a subjetividade efetivamente humana, sofrendo pelo Outro até o limite, conforme nos mostra o autor do texto bíblico. O Cântico, numa de suas partes, diz o seguinte:

[...] Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele. E no entanto, *eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava*. Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado. Mas ele *foi trespassado por causa de nossas transgressões, esmagado por causa das nossas iniquidades*. [...] mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos e pelo criminosos fez intercessão. (Is 53, 3-5^a.12b, grifos nossos).

Para tornar mais clara essa ideia de Levinas, aprofundar o conceito de substituição, partindo da análise de suas partes pode revelar-se importante. A questão da responsabilidade, já abordada neste trabalho, é sugerida pelo autor como traumatismo, uma violência que machuca o sujeito egoísta, advinda da proximidade do Rosto do Outro, vestígio do Infinito. Dessa maneira, pelo trauma da exposição ao Outro, Levinas sugere a obsessão, “[...] uma responsabilidade que não assenta em qualquer compromisso livre.

³ O *esse* diz respeito à *essência*, que significa a perpetuação do ser geral da ontologia, muito criticado por Levinas.

Responsabilidade cuja entrada no ser só se pode efetuar sem escolha” (AE, p. 132), que leva além do ser que é para si, conduzindo ao ser que é para todos, pois “ao substituir-se ao outro, o eu rompe com o ser e com sua lógica interesseira”. (BUCKS, 1997, p. 125).

É importante reforçar, nesta altura da reflexão, o fato de que a responsabilidade definida como substituição vem da anarquia do Bem. “A responsabilidade na *obsessão* é uma responsabilidade do eu por aquilo que o eu não tinha querido, ou seja, pelos outros”. (AE, p. 130). Isso torna a responsabilidade para além da liberdade e também do moralismo, da normatividade, do contrato social.

Também não podemos compreender a responsabilidade, enquanto desinteressamento e substituição, como uma ingenuidade, como se a resposta fosse sempre um “sim” submisso, negador da verdade. O importante, para que isso não aconteça dessa maneira, é recordar a anterioridade, a anarquia, a pré-história do Bem, numa referência ao Bem além do Ser platônico. O Outro, que é próximo, não deixa alternativa a não ser tornar o si mesmo responsável por ele. O Outro elege o sujeito como único, “[...] liberta o sujeito do tédio, ou seja, do encadeamento a si, no qual o Eu sufoca em Si [...]”. (AE, p. 141). O Outro causa uma inquietação que tira o sujeito de sua substancialidade. Portanto, a proximidade traumática do Outro *inspira* em vez de ferir, responsabiliza em vez de alienar.

Não alienação, porém – porque o Outro no Mesmo é a minha substituição ao outro segundo a *responsabilidade* pela qual, *insubstituível*, sou imputado. *Pelo* outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo. Mas psiquismo que pode significar esta alteridade no mesmo sem alienação, em jeito de incarnation, como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-na-sua-pele. [...] passividade mais passiva do que a passividade [...]. não significa submissão ao não-eu, ela significa uma abertura na qual se supera a *essência* do ser na inspiração. (AE, p. 130-131).

A substituição não pode ser entendida como um tomar o lugar do Outro, pois dizer isso seria afirmar que “[...] eu me torno mais a ponto de ocupar o lugar do outro, ou o outro se torna menos, obrigando-me a tomar o seu lugar [...]” (SUSIN, 1984, p. 378), sendo que ambas as compreensões estão distantes da compreensão do autor. “Na Substituição, a identidade fica invertida: eu

sou outro. Na Substituição, o Eu se torna *refém* do Outro, ou seja, sofre em lugar do Outro”. (MENEZES, 2003, p. 181). Levinas pensa a substituição como “[...] *fazer o serviço do outro* [...]” (SUSIN, 1984, p. 378), de modo que a subjetividade seja radicalmente designada para isso, num total esvaziamento de seu egocentrismo.

A substituição exige mais do que trabalho ou tempo; exige a própria subjetividade no desinteressamento. “[...] a ideia de uma subjetividade em ruptura com a essência, se deixa aproximar no ‘gemido das entranhas’ da *maternidade*”. (CHALIER apud Menezes, 2003, p. 175). De fato, é impossível falar em um carregando o outro nas entranhas e não fazer analogia com o corpo que carrega outro corpo dentro de si, sob a sua pele, através da gestação ou, como o próprio autor fala: “A experiência sensível enquanto obsessão por outrem – ou maternidade [...]” (AE, p. 95).

A maternidade, para nosso autor, é o protótipo da subjetividade ética, justamente por significar a possibilidade de carregar o Outro dentro de si mesmo. “A subjetividade é expressa, por Levinas, através de uma analogia à Maternidade, capaz de revelar o sentido do Humano: *carregar, em si, a presença do Outro*”. (MENEZES, 2003, p. 175). E do mesmo modo que a mãe sofre as dores do parto, o Eu sofre por aquele que traz em suas entranhas, a ponto de se poder afirmar que, “diante do órfão, do pobre, da viúva, sou como um ventre materno que é lugar de aconchego e pátria para esse rosto desnudado”. (MENEZES, 2003, p. 192). Em suma, podemos afirmar que a maternidade, enquanto analogia perfeita com o tema da substituição, representa “[...] que o Eu *gera*, em si, um Outro”. (MENEZES, 2003, p. 184).

O humano aparece justamente no desinteresse pela essência. (AE, p. 195). A ética consiste, pois, em ir além da relação de dar ao Outro o que ele precisa. O *de outro modo que ser*, tal como Levinas almeja, exige esta radicalidade: abrir-se até o ponto de ser seu refém, unicamente com o intuito de ser plenamente humano através da ética.

Referências

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

BUCKS, OCD, R. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.

CARBONARA, V. *Educação, ética e diálogo desde Levinas e Gadamer*. 2013. 170 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FARIAS, André B. *Para além da essência: racionalidade ética e intersubjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

MENEZES, Magali M. A maternidade como expressão da subjetividade na obra de Emmanuel Levinas. *Revista Perspectiva Filosófica*, v. X, n.19, p. 171-194, 2003.

PIVATTO, Pergentino S. Ser moral ou não ser humano. *Veritas*, v. 44, n. 2, p. 353-367, 1999.

_____. Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo T.; OLIVEIRA, Nythamar F. (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. Responsabilidade e justiça em Levinas. *Revista Perspectiva Filosófica*, v. X, n. 19, p. 73-93, 2003.

SANTOS, Luciano C. *O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2009.

SUSIN, Luiz C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

Individação do si: uma leitura marioniana de Levinas

Felipe Bragagnolo*

A discussão que circunda a filosofia pós-moderna consiste na urgência de se repensar e de se redefinir o conceito moderno de subjetividade. Tal fato é acentuado quando deparamo-nos com a decadência das dimensões filosóficas que sustentavam uma forma de pensar a subjetividade, principalmente a do *conatus* espinosano, do *cogito* cartesiano, do sujeito universal kantiano ou, ainda, da consciência intencional husserliana e do *Dasein* heideggeriano. Parece-nos que as perguntas: O que é o eu puro ou o que define o sujeito transcendental ainda se apresentam como questões plausíveis para o debate filosófico contemporâneo, pois estamos ainda distantes de chegar a um consenso teórico diante dessas interrogações. Para além da falta de consenso ainda temos os horrores da Primeira e Segunda Guerra Mundial, mais as barbáries que vivenciamos em nosso século, que parecem conclamar uma nova abordagem daquilo que tornaria o eu, ele mesmo (*soi-même*).

O eu, enquanto estrutura universal da subjetividade, revela-se como um elemento insuficiente para a determinação de sua individualidade, porquanto tal expressão designa uma subjetividade geral, ou seja, um eu compreendido como uma entidade abstrata, que realiza atos singulares de consciência, comuns a qualquer eu. Jean-Luc Marion,¹ filósofo contemporâneo de nacionalidade francesa, investiga essa temática parecendo, em certa medida, apropriar-se do pensamento fenomenológico exposto por Emmanuel Levinas.²

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, RS. E-mail: felipe@catolicafm.com.br

¹ Jean-Luc Marion nasceu em 1946. Foi aluno de Ferdinand Alquié, de Jean Beaufret, de Jacques Derrida e de Louis Althusser, na *École Normale Supérieure*. Desde 1995 detém a cátedra de metafísica na Sorbonne, onde também dirige o Centro de Estudos Cartesianos. Em 2004 tornou-se professor na *University of Chicago*, na cátedra de Paul Ricoeur. Foi eleito para a Academia Francesa, ocupando a cadeira que foi do Cardeal Lustiger.

² Nasceu em Kovno, na Lituânia, em 1906. Desde criança, leu a Bíblia hebraica. Leu, também, Tolstói e Dostoiévski, preocupado com o ser humano como tal; ele viveu a Revolução Russa de 1917, na Ucrânia. Em seguida, a família o enviou para a França, a fim de prosseguir os estudos em Estrasburgo. Nos anos

A partir disso, almejamos neste artigo apresentar, de forma introdutória, alguns aspectos centrais da leitura de Marion do pensamento de Levinas sobre a individuação do si, pautados, especialmente, no artigo marioniano intitulado *D'autrui á l'individu*³ (2000). Logo, não está em nosso horizonte de investigação, nesse instante, fazer uma análise mais detalhada da relação teórica e/ou epistemológica existente entre esses autores, mas, somente, introduzir alguns tópicos que parecem ecoar, posteriormente, no projeto filosófico de Marion.

Retroagimos as obras de Levinas a partir das indicações realizadas por Marion em seu artigo, conseqüentemente, as que se destacaram foram: *Totalidade e infinito*⁴ (1971); *Outramente que ser ou mais além da essência*⁵ (1974); e *O tempo e o outro*⁶ (1980). O estudo de tais livros se revela fundamental, dentre outros motivos, pela abordagem que apresentam da individuação do si. Buscando romper com o primado do mesmo ou do anonimato do ser, temos, em Levinas, uma abordagem filosófica que apresenta a alteridade como ponto principal da individuação do si. Nesse aspecto, a filosofia da egologia (Descartes), da intencionalidade (Husserl) e da ontologia (Heidegger) são convidadas a dividir e, em partes, ceder seu espaço para a filosofia do acusativo (Levinas) e do dativo (Marion).

Quando optamos por reconhecer uma relação de alteridade entre o eu e o *outrem*, ultrapassando a subordinação do diferente, do singular ao mesmo, deparamo-nos, de maneira especial, com o pensamento levinasiano e marioniano. No contato inicial com esses autores, somos convidados a repensar algumas questões centrais que envolvem a individuação do si, tais como: a) Qual proposta de individuação do si que emerge quando abandonamos o imperativo universal – “tu não matarás”?; b) Para que o si consiga relacionar-se com o outro, em sua alteridade, esse outro não teria

de 1928-1929, em Friburgo, iniciou seus estudos de fenomenologia como aluno de Husserl e de Heidegger. Levinas adquire nacionalidade francesa em 1930; feito prisioneiro, em 1940, passa todo o período da guerra na Alemanha, em um campo de prisioneiros para militares, ‘protegido pelo uniforme francês’. Pós-guerra, ele é nomeado diretor da *École Normale Israélita Orientale*, em Paris: foi professor de Filosofia e, aos sábados, comentava um trecho de Rachi (comentarista medieval da Torá e do Talmude).

³ *De outrem ao indivíduo*, tradução nossa.

⁴ *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité.

⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

⁶ *Le temps et l'autre*.

que se apresentar para além ou para aquém do mandamento moral?; c) Seria possível ordenar ao si que ame seu próximo, sem recorrer a lei universal apresentada por Levinas?

Romper com a filosofia do mesmo enfatizada na tradição europeia ou no modo de filosofar ocidental, onde o mesmo antecede ao outro, onde o princípio da eguidade do eu fecha-se numa atividade solitária de um *eu pensante* sem abertura para a heteronomia, torna-se o objetivo daqueles que buscam pensar a filosofia para além dos paradigmas modernos estabelecidos. Voltar-se para o estudo do eu encarnado (Gabriel Marcel; Michel Henry, entre outros) também se mostra como um outro caminho possível para pensar a relação do eu com a diferença, com o irreduzível. O outro apresenta-se como excesso, inadequação da estrutura intencional ou ontológica do eu, não permitindo sua dominação, sua significação. O eu não pode conter o outro, pois o outro está para além do eu.

Individuação do Si

Marion interessa-se, inicialmente, pela leitura apresentada por Levinas, na obra *O tempo e o outro*, da individualização do si através da finitude e do encontro com o outro. Almejando romper com o primado do mesmo, Levinas delineia um caminho distinto do *cogito* ou do *conatus* – pensamentos filosóficos que revelam um eu anônimo e impessoal – para pensar o eu. A constituição do si se dá através do instante da presença, do aqui e do agora.

O sofrimento, que atravessa o si no instante presente, revelar-se-ia como a impossibilidade do si de se separar do instante da existência, ou seja, uma “impossibilidade de recuo”⁷ do momento atual. O si, ao perceber-se sofrente, tornar-se-ia enraizado naquela situação, sendo forçado a retirar-se do seu anonimato, defrontando-se com a “impossibilidade de fugir do existir”.⁸ A existência clama por sua presença, por seu engajamento no mundo. Consequentemente, seria no sofrimento que o si apareceria, revelando-se enquanto aquele que sofre. A diacronia, o momento presente da existência, não permitiria uma tematização da vivência, um depois. Marion

⁷ “[...] impossibilit e recul”. (LEVINAS, 1980, p. 55, tradu o nossa).

⁸ “[...] dans l’impossibilit  de fuir l’exister”. (Ibid., p. 66, tradu o nossa).

esclarece isso ao dizer que “no sofrimento, o existir perde sua objetividade e sua indiferença às pessoas – ele se torna o meu, insubstituível, inesquivável, individuante [...]”.⁹

O sofrimento do si apresentaria uma individuação originada na/da existência. Contudo, o sofrimento que tornaria possível a individuação poderia ser evitado, tratado ou até mesmo findado na morte?¹⁰ Para Marion sim, a individuação oportunizada no sofrimento seria imperfeita ou, ainda, a sua perfeição descumpriria a individuação, pois, quando o sofrimento atinge seu ápice, acaba por levar o sujeito à morte. De outra forma, podemos dizer que o si, para manter-se si, teria que permanecer na condição de sofrente.

No entanto, seria somente a individuação do si enquanto sofrente que encontraríamos na diacronia? A relação face a face, que ocorre no momento presente, seria suficiente para individuar o si sem reduzir o outro a um fenômeno da consciência do mesmo? Para Levinas, na relação face a face, o outro não aparece enquanto um mero existente entre outros existentes; todavia, seria retirado de seu anonimato e assumido como *outrem* na sua existência.¹¹

Outrem, na relação face a face, tornar-se-ia acessível ao eu, não reduzido, revelando-se em partes. Revelar-se significa apresentar-se ao outro, aparecer enquanto mistério, isto é, um aparecer incompleto, impossibilitado de totalidade. *Outrem*, ao não se revelar por completo, guardaria em si a possibilidade de surpreender todo aquele que tenta objetivá-lo ou reduzi-lo a um mero significado da consciência. Para Levinas, a relação entre o eu e *outrem* é permeada por um enigma, em que a distância é também proximidade, uma vez que “a relação com *outrem* é ausência do outro”¹² ou, ainda, ausência do outro que permite precisamente a sua presença como outro. Ausência que não é ausência e presença que não é presença, relação enigmática ou paradoxal, que permitiria o encontro entre os diferentes sem a redução ao mesmo.

⁹ “Dans la souffrance, l’exister perd son objectivité et son indifférence aux personnes – il devient le mien, insubstituable, inesquivable, individuante donc”. (MARION, 2000, p. 290, tradução nossa).

¹⁰ Ibid., p. 291.

¹¹ Ibid., p. 63.

¹² “La relation à autrui, c’est l’absence de l’autre” (Ibid., p. 83, *grifo nosso*, tradução nossa).

Esta situação onde o acontecimento chega a um sujeito que não o assume, que não pode nada poder a seu respeito, [sc. como no caso do sofrimento e da morte], mas onde, entretanto, ele está em face dele [sc. ao contrário da morte] *de um certo modo* é a relação com *outrem*, o face-à-face com *outrem*, o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e rouba *outrem*.¹³

Deparamo-nos, assim, com uma forma de relação entre o eu e *outrem* que não violaria o mistério do outro, a possibilidade de manter-se desconhecido, como também não o reduziria à leitura de um eu enquanto *alter ego* – *um outro eu*. O outro é aqui entendido como aquilo que “eu não sou”.¹⁴ O outro, quando assumido na relação face a face, é um mistério inalienável ao mesmo.

A impossibilidade de redução ao mesmo: o feminino e o Eros

Desejando mostrar a impossibilidade de redução ao si de certas vivências, Levinas sugere, além da relação com *outrem*, a ideia do feminino e do *eros*. Ambas as abordagens possuem como fundamento a neutralidade do movimento de redução do si, ou seja, impossibilitar ao ato intencional significar, colocando o si em relação com a dimensão mesma da alteridade. Na interpretação de Marion sobre os escritos de Levinas, o *eros* coloca o si

em relação não com uma mulher (ou um homem) única, mas com a possibilidade do filho, o filho como não ainda efetivo, portanto com a alteridade pura – mais precisamente a alteridade de nenhum *outrem* real, nomeado, em suma, fenomenalizado. O *eros* não ultrapassa o anonimato do existir, ele o cumpre, deslocando-o do existir para a alteridade e o multiplica deixando anônimo não somente o filho que não aparece ainda, mas a mulher que já o permite.¹⁵

¹³ “Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard [sc. comme dans le cas de la souffrance et de la mort], mais où cependant il est en face de lui [sc. au contraire de la mort] *d'une certaine façon*, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, *à la fois, donne et dérobe* autrui”. (Ibid., p. 67, tradução nossa).

¹⁴ “[...] je ne suis pas” (Ibid., p. 75, tradução nossa).

¹⁵ “L'*eros* me met en relation non pas avec une femme (ou un homme) unique, mais avec la possibilité de l'enfant comme non encore effectif, donc avec l'altérité purê – mais précisément l'altérité d'aucun autrui réel, nommé, bref phénoménalisé. L'*eros* ne surmonte pas l'anonymat de l'exister. Il l'accomplit en le déplaçant de l'exister à l'altérité et le redouble en laissant anonyme non seule, ent l'enfant qui n'apparaît pas encore, mais la femme qui le permet déjà”. (MARION, 2000, p. 292, grifos do autor, tradução nossa).

A relação do si com o feminino apresenta o horizonte aberto pela alteridade pura do *eros*, que não permite a redução de qualquer *outrem* ao mesmo. Essa relação de impossibilidade de redução ao mesmo se tornaria ainda mais evidente diante da mulher, que permite a possibilidade de existência do filho. Ela surge como um horizonte de não significação, de fenômeno que ultrapassa a fenomenalidade possível, sendo um mistério por excelência.

O feminino carregaria consigo a impossibilidade de conceptualização, de significação pelo si. Estar diante do feminino, para Levinas, é estar diante daquilo que vai além da fenomenalidade. Qualquer tentativa de fenomenalização do feminino torna-se um contrassenso diante da alteridade radical que ali se revela.

A Epifania do rosto: paralisação da intencionalidade do Si

Na obra *Totalidade e infinito*, Levinas desloca sua atenção do existente indeterminado, *outrem*, para um novo fenômeno paradigmático, o rosto. O privilégio do rosto perante *outrem* se dá em função de nenhum ato intencional de significação (*Sinngebung*) o constituir, como, também, nenhuma significação o preceder, causando uma reviravolta no ato intencional objetivante da consciência.

O rosto se significaria a ele mesmo em uma “excepcional apresentação de si por si”.¹⁶ Isso se tornaria possível em função do rosto, diante do ato intencional da consciência, apresentar-se como desnudo, originando um movimento contraintencional. O movimento do rosto, de voltar-se para o eu, “é sua nudez mesma”.¹⁷ O rosto assume a iniciativa de sua fenomenalização, despojando aí, pela primeira vez, a intencionalidade ativa do eu. O rosto se significa por ele mesmo; ele nasce sem nenhum antecedente, nenhuma causa, independentemente de todo e qualquer ato intencional objetivante.

O rosto despoja o *si* de sua intencionalidade. “*Outrem* – absolutamente outro – paralisa a possessão, que ele contesta por sua epifania no rosto.”¹⁸ O

¹⁶ “[...] exceptionnelle présentation de soi par soi”. (LEVINAS, 1971, p. 177, tradução nossa).

¹⁷ “[...] s’est tourné vers moi – et c’est cela sa nudité même”. (Ibid., p. 47, tradução nossa).

¹⁸ “*Autrui* – absolument autre – paralyse la possession, qu’il conteste par son épiphane dans le visage”. (Ibid., p. 145, grifo nosso, tradução nossa).

outro, enquanto *outrem*, contesta a constituição do *si* oportunizada pela intencionalidade objetivante. A relação face à face não permite ao *si* fenomenalizar a interioridade de *outrem*, pois *outrem* se exprime, apresenta-se, não se doa.¹⁹ O rosto rompe com a primazia do ver, do ato objetivante da intencionalidade, para deslocar o *si* ao ato da escuta.

O ato de escuta: acolhimento de *Outrem*

Uma vez que o rosto não se fenomenaliza e não se doa, ele se exprime na escuta. Conforme Levinas, “ouvir a miséria que clama por justiça não consiste em representar uma imagem, mas a se colocar como responsável”.²⁰ O *si*, ao se colocar diante de *outrem*, buscando escutá-lo, ouve o seguinte mandamento: ‘Tu não matarás’. Diante de *outrem*, o que surge de imediato, na sua epifania enquanto rosto, é o grito por justiça. Marion, ao comentar Levinas, escreve:

O rosto aparece como uma pessoa, pois, mesmo que eu a mate, eu a ouço ainda. Não é mais o privilégio do *ego* de se afirmar em seu desaparecimento mesmo, mas daqui por diante o privilégio de *Outrem* – nós estamos então bem passados de uma filosofia primeira a uma outra, da ontologia (ou da doutrina da ciência) à ética. Reviravolta copernicana.²¹

Outrem, que se exprime no rosto, grita por justiça, evoca o eu a responder. O rosto interpela o eu, retirando-o de seu anonimato. Rosto que aparece como antecedendo a todo ato intencional; que não permite que *outrem* seja reduzido a um rótulo, a um nome abstrato. O apelo que surge do outro, segundo Levinas, não apresenta um eu específico, mas a humanidade. O apelo que surge no rosto é de todo e qualquer *outrem*, não é específico de um eu.

¹⁹ Ibid., p. 176.

²⁰ “Entendre la misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable”. (Ibid., p. 190, tradução nossa).

²¹ “Le visage apparaît comme une personne, puisque, même si j’ele tue, je l’entends encore. Ce n’est plus le privilège de l’*ego* de s’affirmer dans sa disparition même, mais désormais le privilège d’Autrui – nous sommes donc bien passés d’une philosophie première à une autre, de l’ontologie (ou de la doctrine de la science) à l’éthique. Renversement copernicien”. (MARION, 2000, p. 296, grifos nossos, tradução nossa).

Talvez nada retire o eu de seu anonimato senão a situação de respondente diante de *outrem*. Por mais que *outrem* não me diga quem ele é, o eu, ao abordar *outrem*, assiste a sua própria individuação.²² Contudo, Marion aponta que a individuação oportunizada pelo rosto nos apresenta uma dificuldade: na perspectiva marioniana o pensamento levinasiano repassa o privilégio que era de *outrem* para o *ego*, pois o apelo do rosto clama pela resposta de um eu, reestabelecendo o solipsismo, simplesmente deslocado do conhecimento à ética.²³

O rosto manter-se-ia no anonimato. Por um lado, revelaria uma lei universal, apresentando o princípio “Tu não matarás”, que não faz referência específica a uma pessoa, pois é um princípio que não privilegia nenhum eu (o pobre, a viúva, o estrangeiro, o órfão), mas que faz menção a todo e qualquer *outrem*, isto é, à humanidade. Por outro lado, teríamos o rosto enquanto duplicidade, rosto que é epifania de *outrem*, que, ao se apresentar, também se retira, mantendo sua neutralidade, seu anonimato e sua esfera de infinitude. Na análise de Marion,

o rosto não diz do que ele é a epifania e não pode dizê-lo: o olhar de um inocente pode repugnar mais que o de um criminoso; a face de um carrasco pode encantar mais que aquela, desfigurada, de sua vítima; a franqueza nunca se mostra tanto quanto no mentiroso, que além disso ele só pode mentir eficazmente nessa condição. O rosto cala e mascara a individualidade, mesmo se, até *porque*, ele revela o infinito de sua transcendência anônima. Em regra universal, nenhum rosto mostra sua situação e seu alcance ético.²⁴

No entanto, se o rosto não apresenta um outro, o que ele apresentaria? Um apelo! E esse apelo surgiria de onde? Por conseguinte, será possível firmar uma relação com o outro sem reduzi-lo ao mesmo?

²² LEVINAS, 1971, p. 152.

²³ MARION, 2000.

²⁴ “Le visage ne dit pas de qui il est l'épiphane et ne peut pas le dire: le regard d'un innocent peut rebuter plus que celui d'un criminel; la face d'un bourreau peut charmer plus celle, défigurée, de sa victime; la franchise ne s'affiche jamais autant que chez le menteur, qui ne peut d'ailleurs mentir efficacement qu'à cette condition. Le visage tait et masque l'individualité, même si, voire *parce qu'il* révèle l'infini de sa transcendance anonyme. En règle universelle, aucun visage ne montre sa situation et sa portée éthique.” (Idem, grifo do autor, tradução nossa).

O rosto: anonimato de *outrem*

A filosofia do neutro, na leitura de Marion, ressurge triunfante no anonimato do rosto de *outrem*. O rosto que não apresenta um indivíduo, uma pessoa, mas *outrem*, ou ainda, a humanidade, revela-se enquanto epifania do mandamento “Tu não matarás”. Porém, como podemos amar, desejar, querer o outro sabendo que esse não se apresenta para o eu? A relação construída com o outro, específico, individualizado, seria fundamentada na redução realizada pelo eu? É diante de questões semelhantes a essas que Marion parece dar um passo a mais do que Levinas, buscando apresentar algo que seguiria na esteira fenomenológica levinasiana. Para Marion, defrontamo-nos aqui com uma

nova e múltipla dificuldade. a) O rosto pode se fazer neutro tanto quanto o *ser*, pois ele exerce a lei moral; mas a lei não faz acepção de pessoas; portanto requer neutralizar as particularidades do rosto individualizado de *outrem*. b) A lei partilha com a Lei (em seu sentido paulino) de fazer aparecer o pecado, sob a figura da violência e da injustiça; então a lei não pode não me marcar, eu, universalmente tomado como todo eu qualquer, culpável, mesmo refém. O rosto, não somente se neutraliza, mas ele me neutraliza na universalidade comum. [...].²⁵

Diante dessa aporia da individuação, onde o surgimento da lei moral remontaria a uma tradição filosófica do anonimato, do neutro, do abstrato, ou ainda, do universalismo moral kantiano, é necessário pensar numa possibilidade de encontro com o outro para além desse contexto. Como escreve Marion,

a moralidade, tal qual ela se exerce pelo seu único motivo apropriado, o respeito, conduz à lei universal, mas jamais ao indivíduo – a moralidade não faz acepção das pessoas e não visa ninguém: “Todo respeito por uma pessoa é apenas propriamente o respeito pela lei (lei de honestidade, etc.), do qual esta pessoa dá um exemplo.” Eu não respeito – no sentido estrito, eu não vejo – jamais ninguém, mas respeito à lei moral por ocasião de um de seus agentes indiferenciados. E para que isso seja a lei

²⁵ [...] nouvelle et multiple difficulté. a) Le visage peut se faire neutre autant que l'être, puisqu'il exerce la loi morale; or la loi ne fait pas acception des personnes; donc ele requiert de neutraliser les particularités du visage individualisé d'autrui. b) La loi partage avec la Loi (en son sens paulinien) de faire apparaître le péché, sous la figure de la violence et de l'injustice; donc la loi ne peut pas ne pas me marquer, moi, universellement pris comme tout moi quelconque, coupable, voire otage. Le visage, non seulement se neutralize, mais il me neutralize dans l'universalité commune. (MARION, 2000, p. 300, grifo nosso, tradução nossa).

que eu respeito, eu não devo inspecionar nenhum indivíduo, nem ninguém. “O único respeito ao qual eu sou por natureza obrigado é o da lei em geral (*revere legem*), e seguir esta lei, mesmo relativamente aos outros homens, não para reverenciar os outros homens em geral (*reverentiae versos hominem*), nem para lhe proporcionar alguma coisa, é um dever humano universal e incondicional em relação ao outro [...]”²⁶

O rosto, antes tentativa de saída da esfera do anonimato, agora revelaria uma lei moral – “Tu não matarás” –, epifania de um imperativo, não mais construído com base na razão prática kantiana, mas, sim, na relação com *outrem*. No entanto, para que ocorra uma individuação do outro, enquanto reconhecimento de sua alteridade, esse outro não teria que ser afastado de qualquer imperativo universal? Para que o eu consiga relacionar-se com o outro, em sua alteridade, esse outro não teria que se apresentar para além ou para alguém do mandamento moral?

A não indiferença pelo outro: a sabedoria do amor

Marion tenta, ainda, responder a essas questões partindo da análise levinasiana. Para isso, busca na obra *Totalidade e infinito*, na sua última secção denominada: “Para além do rosto”, uma análise atenta ao conceito de *amor*. Na análise marioniana, destacam-se de forma preeminente, na leitura de Levinas, o amor enquanto perpassado pela ambiguidade do amor erótico e do amor sem concupiscência. O amor seria compreendido de duas formas: enquanto amor erótico, que viola o rosto, pois busca somente a satisfação dos seus desejos na relação com o outro; e o amor sem concupiscência, que oportuniza a injunção do rosto no anonimato, ao apresentar a responsabilidade por *outrem*.²⁷

²⁶ “[...] la moralité, telle qu’elle s’exerce par son seul motif approprié, le respect, porte sur la loi universelle, mais jamais sur l’individu – la moralité ne fait pas acception des personnes et ne vise personne: “Tout respect pour une personne n’est proprement que respect pour la loi (loi d’honnêteté, etc), dont cette personne donne l’exemple.” Je ne respecte – au sens strict, je ne vois – jamais personne, mais la loi morale à l’occasion d’un de ses agents indifférenciés. Et, pour que ce soit bien la loi que je respecte, je ne dois en inspecter aucun individu, ni personne. “Le seul respect auquel je sois par nature obligé est celui de la loi en général (*revere legem*), et suivre cette loi, même relativement aux autres hommes, non pas pour révéler les autres hommes en général (*reverentia versos hominem*), ni pour procurer quelque chose, est un devoir humain universel et inconditionné à l’égard de l’autre [...]” (Ibid., p. 301-302, grifos do autor, tradução nossa).

²⁷ Ibid., p. 303.

Segundo Marion, essas diferentes formas de amor apresentam um ponto de fraqueza a insuficiência de conseguirem ordenar ao eu que ame seu próximo. Por isso, segundo Marion, Levinas recorre à lei moral, como em Kant, originando, assim, um *amor prático* que se exerce pura e simplesmente como respeito por uma lei que comanda o amor. Por conseguinte, temos o retorno à lei e a sua universalidade, renunciando o acesso imediato a *outrem*.

Entretanto, Marion não finda a sua análise do amor em Levinas na obra *Totalidade e infinito*. Avança para a leitura do *Outramente que ser ou mais além da essência*, deparando-se com a reunificação do amor e a requalificação da definição da filosofia. Nessa obra levinasiana, a filosofia deixa de ser compreendida somente como *amor da sabedoria* para ser definida de forma mais ampla, como *sabedoria do amor*, assumindo, assim, como um de seus objetivos a não indiferença pelo outro.²⁸ Por sua vez, o amor originado da sabedoria teria em vista o próprio amor, fazendo da filosofia a sabedoria do amor a serviço do amor.²⁹ Marion comenta que essa leitura possibilitada por Levinas ocasiona

um tal desdobramento do amor, aqui definido como origem e termo da sabedoria, que não pode se subestimar; ele implica no mínimo uma ruptura franca com o tópico kantiano. Melhor, pode-se ver aí uma maneira de volta à uma determinação quase platônica, pois o conceito de amor se refere – ao menos uma vez sem nenhuma ambigüidade – além da essência, o Bem: “O Bem investe a liberdade – ele me ama antes que eu o tenha amado. Por esta anterioridade – o amor é amor.”³⁰

O amor, enquanto *bem*, apresentar-se-ia como anterioridade, como algo que investe a própria liberdade do eu. Surge um novo modo de assimetria fundadora da relação com *outrem*, o amor que precede e que tem vantagem sobre o eu, sendo que sua realização se impõe na relação com o outro.

²⁸ LEVINAS, 1974, p. 37.

²⁹ Ibid., p. 207.

³⁰ “Un tel redoublement de l’amour, ici défini comme origine et terme de la sagesse, ne peut se sousestimer; il implique à tout le moins une rupture franche avec la topique kantienne. Mieux, on peut y voir une manière de retour à une détermination quasi platonicienne, puisque le concept d’amour se réfère – au moins une fois sans aucune ambigüité – à l’au-delà de l’essence, le Bien: “Le Bien investit la liberté – il m’aime avant que je ne l’aie aimé. Par cette antériorité – l’amour est amour.” (MARION, 2000, p. 304, grifos do autor, tradução nossa).

Considerações finais

A leitura marioniana sobre o pensamento de Levinas revelou-se bastante criteriosa, não só pela profundidade teórica apresenta por aquele ao analisar os conceitos desse, como também na apresentação de suas críticas. Percebe-se assim que o pensamento fenomenológico de Marion surge como devedor das análises de Levinas, considerando que sua abordagem parece ser uma continuidade daquela anteriormente apresentada. Por outro lado, alguns teóricos contemporâneos questionam se de fato a abordagem de Marion pode ser considerada uma continuação daquela de Levinas, ou ainda, se apresentaria algo de fato inédito. A filósofa Christina M. Gschwandtner³¹ argumenta que Marion não consegue, necessariamente, avançar de forma inovadora em suas análises e que, em muitos casos, deixou a desejar, por não apresentar as fontes de suas ideias.³²

Consequentemente, no que se refere à abordagem da individuação do *si*, temos uma análise detalhada do olhar crítico de Marion sobre Levinas. Inicialmente, o filósofo caminha ao lado de seu mestre, pensando junto e a partir dele. Questões como o eu individuado no sofrimento, a diacronia – o momento presente, o outro, o rosto, *outrem*, o amor e o apelo perpassam suas análises.

Todavia, destaca-se o seu interesse, sobremaneira, na ideia do apelo, do convocatório, do chamamento expresso no rosto do outro. Rosto que abre para o mandamento moral do “Tu não matarás”, apresentado por todo e qualquer *outrem*, não sendo uma característica específica de um sujeito particular, determinado. Logo, surgem as seguintes questões: De onde advém esse apelo? Quem ou o que seria responsável por possibilitar essa convocação que individualiza aquele que a escuta? Como esse apelo é capaz de desestabilizar o eu, retirá-lo de sua esfera de anonimato?

É diante das contribuições apresentadas por Marion que, a princípio, não podemos classificá-las como, meramente, uma apropriação *positiva* da obra levinasiana, ou seja, que teria somente corroborado os problemas e as

³¹ Ver o artigo intitulado *The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God* (2007).

³² Gschwandtner reconhece que Marion deixou explícita a sua dívida com Levinas, quando publicou o artigo *The voice without name: homage to Levinas* (2000).

respostas já apresentadas, sem colocar em jogo suas pressuposições. Parece-nos que a leitura marioniana apresenta um tipo de apropriação hermenêutica da obra levinasiana que, a partir de Levinas, almeja ir além dele. Contudo, questionamo-nos se Marion consegue ser bem-sucedido nessa tentativa de ultrapassagem do pensamento levinasiano, apresentando uma forma distinta de pensar o *além do ser*. No que se refere à sua análise do pensamento levinasiano, Marion revelou-se como um exímio crítico e comentador de sua obra, fazendo apontamentos que nos permitem repensar ou até mesmo rever os estudos já realizados sobre esse filósofo e, em muitos casos, convidando-nos a retornar ao pensamento da alteridade, em busca de novos caminhos para pensar a subjetividade do si.

Referências

CALIN, R. *Lévinas et l'Exception du soi*. Paris: PUF, 2005.

CAPELLE-DUMONT, P. *Philosophie de Jean-Luc Marion: phénoménologie, théologie, métaphysique*. Français: Hermann, Hr. Rue Sorbonne, 2015.

GSCHWANDTNER, C. M. The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God. *Continental Philosophy Review*, v. 40, p. 231-249, 2007. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-006-9036-z>>. Acessado em: 5 mar. 2016.

JOHNSON, P. A. Review: Reviews of Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics and of Counter Experiences: Reading Jean-Luc Marion. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 64, no. 3, p. 173-178, 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40270229?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 25 fev. 2016.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974.

_____. De otro modo que ser, o mas alla de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1980.

_____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Brodard et Taupin, 1971.

MACKINLAY, S. *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. (Perspectives in Continental Philosophy). USA: Ed. Fordham University Press, 2010.

MARION, J-L. (Org.). D'autri à l'individu. In: LEVINAS, E. *Positivité et transcendance*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2000.

_____. *Au lieu de soi*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF); Epiméthée, 2008.

_____. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2013.

_____. *Le phénomène érotique*. Grasset, 2003.

_____. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

_____. The Voice without name: homage to Levinas in *The face of the other and the trace of god: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*, ed. Jeffrey Bloechl. New York: Fordham University Press, 2000.

Motivos e motivação (1911) na fenomenologia da vontade de Alexander Pfänder

*Gilson Bavaresco**

Os atos de vontade e a motivação são temas básicos de filosofia da ação, da ética, da psicologia e da antropologia filosófica, que, no início do século XX, ganharam novas orientações de análise. O artigo de 1911, para a edição comemorativa em honra de Theodor Lipps, denominado *Motivos e motivação*, de Alexander Pfänder, destaca-se no movimento fenomenológico pelo esforço de clarificação do sentido do querer em geral e da motivação em particular, tendo influenciado Edmund Husserl, Edith Stein, Gerda Walther, Maximilian Beck, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, entre outros. Nesta comunicação, buscar-se-á expor a ideia de motivação da fenomenologia de Pfänder e algumas de suas repercussões no movimento fenomenológico.

Já Brentano, em sua análise dos fenômenos psíquicos, cuja característica distintiva seria a intencionalidade, ou seja, possuírem uma “referencia *intencional* – que así ha sido llamada – a algo que, acaso, no sea real, pero que, sin embargo, está dado interiormente como objeto” (BRENTANO, 2002, p. 21), a diferença dos fenômenos físicos –, distinguia três classes fundamentais, retomando Descartes: as representações (*ideae*), os juízos (*judicia*) e as emoções, entendidas estas últimas em sentido amplo,

desde la simple atracción o repulsión, al pensar un pensamiento, hasta la alegría y la tristeza basadas en convicciones, y los más complicados fenómenos de la elección de fin y de medios. Ya Aristóteles había reunido todas estas cosas, bajo el nombre de ὁρεξις (deseo). Descartes dijo que esta clase comprendía las *voluntates, sive affectus*. (BRENTANO, 2002, p. 23).

Pfänder, a partir de uma teoria da intencionalidade distinta (FIDALGO, 1999, p. 171) diferencia também, em sua fenomenologia do querer ou

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, RS. E-mail: gbavare1@ucs.br

vontade, a representação e a percepção do âmbito do “streben,”¹ classe em que ele insere a vontade. A inclinação é um tipo particular de sentimento do eu. Na *Fenomenologia de vontade*, distingue-se a inclinação em sentido amplo do seu sentido estrito ou vontade (PFÄNDER, 2011a, p. 31), já que esta é “transformed into a rational motive through the designation of its object (*Erstrebte*) as realizable and to-be-realized”. (SAWICKI, 1997, p. 24).

No primeiro capítulo de *Motivos e motivação*, o autor desenvolve uma fenomenologia da inclinação, assinalando as diversas possibilidades de fim que possa ter uma inclinação por algo ou contra algo, e a peculiaridade de sua “movimentação” na consciência.

Do eu podem partir diversos “movimentos” em direção ao objeto, que o autor denomina de “centrífugos” – *e.g.*, advertir, aperceber, orientação interrogativa, etc. (PFÄNDER, 2011b, p. 198, 205) –, que estabelecem o contato com o objeto, mas que, no caso do desejo, à vivência do eu se agrega outro tipo de movimento, de caráter “centrípeto”, ou seja, há a provocação vivida com partindo do objeto. Mas a provocação, que, no caso dado da percepção de uma laranja e o emergir do desejo de comê-la (*e.g.*), ainda não contém, no segundo movimento distinto, a inclinação propriamente dita, que consiste em tornar-se um movimento “centrífugo.” Nesse sentido, “el deseo tiene siempre una dirección centrífuga; pero es en sí ciego; no es por sí mismo una conciencia de determinada meta y tampoco contiene necesariamente una conciencia semejante”. (PFÄNDER, 2011b, p. 198-199). Desse modo, no exemplo da laranja, o eu não somente percebe, rememora, representa ou pensa o sabor da laranja, mas inclina-se a degustá-la, como modificação essencial no estado de sentimento do eu – que consiste em uma tendência em direção ao objeto, pois este desperta (PFÄNDER, 2011b, p. 197) a inclinação nele. Como afirma Fidalgo: “Ao intender é próprio um impulso (*Drang*) do

¹ “Os dicionários traduzem normalmente *streben* por ‘aspirar a’, ‘ambicionar’, ‘esforçar-se por alcançar’. Pfänder dá sempre ao termo um significado muito vasto que subsume ‘esperar’, ‘desejar’, ‘querer’, ‘ansiar’, ‘cobiçar’ e ainda ‘temer’ e ‘rejeitar’. O seu significado é o de uma tendência ou actividade interior em direcção ao objecto por ele visado. Por isso será traduzido por ‘intender’.” (FIDALGO, 1999, p. 172-173). Manuel García Morente traduz por *deseo*, Helbert Spiegelberg por *striving* e Marianne Sawicki, criticando este último, considera melhor traduzido por *inclining*, pois “ Pfänder selects the word *Streben* as the name for a general category comprising volitional and nonvolitional affective experiences”. (SAWICKI, 1997, p. 22). Por isso o autor, na *Fenomenologia da vontade*, afirma que a inclinação, “en el sentido amplio se emplea cuando en la volición se incluye todo anhelo, esperanza, apetencia, aspiración, temor, repugnancia, etcétera”. (PFÄNDER, 2011a, p. 31).

sujeito” (FIDALGO, op. cit., p. 173). Entretanto, o emergir de um desejo é algo que acontece ao eu, que se efetua nele, uma ocorrência de desejo (“striving”) ou de aversão (“counterstriving”),² sem sua participação ativa. Além disso, as inclinações podem surgir seja no eu-corpo (*Ich-Leib*), ou seja, de forma excêntrica, ou no eu-centro (*Ich-Zentrum*), ou do eu-corpo tornarem-se (voluntariamente ou não) inclinações centrais. (PFÄNDER, 2011b, p. 201).³

As inclinações ocorrem sem serem voluntárias, pois estas podem se dar no eu-centro e no eu-corpo, e diferem dos atos de vontade que são sempre do eu-centro, pois “el acto de voluntad se presenta fenoménicamente no como un acontecimiento causado por alguna otra parte, sino como un acto originario del yo centro mismo” (PFÄNDER, 2011b, p. 206), distingue-se a vontade por conter a luz da consciência no seu ato em direção ao querido e por ser verificado pelo eu o seu ato, pois neste se coloca um propósito prático (“practical intent” [*Vorsatz*], PFÄNDER, 1967, p. 21). Se na classificação de Brentano os afetos se caracterizariam por se distinguir na referência intencional a um amor/agrado ou ódio/desagrado por algo, dos juízos voltados ao afirmar ou negar algo (BRENTANO, 2002, p. 23), Pfänder, por um lado, distingue uma dualidade entre desejo e repulsão nas inclinações (e entre os sentimentos de desejo e repulsão dos de agrado e desagrado) e, por outro lado, entre afirmação prática e negação prática no ato de vontade (PFÄNDER, 2011b, p. 206), diferenciando assim, dentro da mesma classe, as reações cegas dos atos videntes, incluindo-se estes últimos dentro dos atos espirituais, mas, por outro lado, distinguindo dos atos puramente teóricos, pois aqui, semelhantemente a Brentano, afirma-se ou nega-se um juízo (ou, ainda, presta-se assentimento a ele), mas isso se distingue essencialmente do propósito prático, pois

in performing an act of willing the ego proposes to itself a certain way of behaving of its own, namely, to do something or not to do something. The proposed behavior of the self is to be called *project*. Thus a first part of the performance of the act of will is the intent of the will

² Além da inclinação positiva há a inclinação negativa ou aversão (traduzida como *counterstriving* por Spiegelberg), que Pfänder descreve minuciosamente em suas características na *Fenomenologia da vontade*.

³ Fidalgo, comentando a *Fenomenologia da vontade* de Pfänder, acrescenta também que “a forma especial como o intender visa o seu objecto faz deste um objectivo (*Ziel*). Não há intender sem um objectivo, mas também não há um objectivo sem um intender correspondente”. (FIDALGO, 1999, p. 173).

(*Willensmeinung*) or the consciousness of the project (*Projektsbewusstsein*) which aims at a certain future behavior of one's own ego. (PFÄNDER, 1967, p. 22).

Seguindo a tese desenvolvida na *Fenomenologia de vontade* sobre o ato de vontade⁴ – que inclui um sentimento de poder como parte essencial –, Pfänder especifica que o ato de vontade inclui a consciência do próprio eu, a visão do querido como valioso (podendo incluir a consciência do dever), a proposição do eu a uma conduta futura (carrega-se com um propósito) e a autodeterminação.⁵

No capítulo seguinte, sobre o que “antecede” o ato de vontade, Pfänder aprofunda os detalhes da distinção entre inclinações e atos de vontade, mostrando que ele pode ser realizado contra (para identificar a distinção) desejos presentes (e inclusive violentos) na consciência, ou que, mesmo que muitos atos de vontade dependam de desejos presentes na consciência, ainda assim ele é diverso, essencialmente. Entretanto, um desejo que predispõe a vontade a querer não deve ser identificado com uma motivação, nem mesmo deixar-se seduzir por inclinações com (auto)determinar-se por motivos (PFÄNDER, 2011b, p. 215-217).

Após todas estas distinções, Pfänder expõe o peculiar da motivação, com exemplos, um deles do frio percebido que é motivo para o eu sair do local. O autor mostra que pode ocorrer a causação do fenômeno da inclinação negativa (repulsa), a partir da atuação centrípeta do objeto no eu que o provoca, mas que também pode ser um “escutar interiormente ou espiritualmente (*geistig*)” (PFÄNDER, 1967, p. 28) além de ter as orientações que se lhe provocou, que seria como se o eu se perguntasse: “O que devo fazer?” (PFÄNDER, 1967, p. 28) – atenção interrogativa prática que é um retorno centrífugo do eu para o objeto. Em seguida, resulta a exigência (do frio, no caso) que é percebida pelo eu-centro, que poderia muito bem parar aí

⁴ A tese é, nas palavras de Sawicki: “*That which is willed is always thereby meant as something realizable*” (SAWICKI, 1997, p. 22). Ou, como afirma Ricoeur: “croire que je peux realiser par mon ‘propre faire’ le *Erstreben* est ce qui distingue le voulu du simplement souhaite.” (RICOEUR, 1982, p. 94).

⁵ Se, no final do capítulo anterior, o autor abordou o problema da presença de uma pluralidade de desejos, agora ele enfrenta o problema da pluralidade de projetos e considera que, neste caso, ao eleger-se um se realiza um propósito prático positivo que contém implícita ou explicitamente uma série de propósitos práticos negativos.

como fundamento de um ato de conhecimento (“deveria sair da habitação”) – ou em um ato de aprovação deste dever reconhecido –, mas que se converte em um motivo somente se se agrega um reconhecimento prático em que o eu se propõe o exigido. Desse modo, o frio percebido, neste caso, torna-se fundamento do ato de vontade, ou seja, um *motivo* que dá base a um ato de vontade. (PFÄNDER, 2011b, p. 208-209; STEIN, 2002, p. 272).

A seguir, o autor desenvolve a distinção entre a provocação de desejos e o levantamento de exigências práticas pela escuta do eu, como no caso em que, estando o sujeito concentrado em um trabalho intelectual, sentir o frio que lhe causa repulsa, sem que emergja quaisquer exigências práticas (PFÄNDER, 2011b, p. 223-224). Além disso, um desejo pode variar em intensidade, enquanto a exigência prática pode ser a mesma. Em suma, o eu permanece *livre* frente a uma exigência prática, enquanto o eu padece em uma provocação; o desejo toca o “corpo da alma” e a exigência o “espírito da alma” (PFÄNDER, *ib.*, p. 225) – podendo este estar em diversos estados distintos (surdo, esgotado, desmaiado, descartado) – e na exigência prática aparece uma referência ideal (contrariamente ao desejo) que, quando escutada, é apenas um motivo possível (mas ainda não real). O aspecto essencial da vontade com respeito ao que lhe precede é isto ser “escutado” pelo espírito e sua forma é a recepção por uma parte específica do eu que implica o levantamento da exigência prática,⁶ no qual o eu livremente corresponde ao motivo (não é causado por ele) ao assumi-lo como fundamento do ato de vontade.⁷ A motivação tem uma estrutura tal que implica ter a verificação de uma resolução voluntária e a escuta espiritual de uma exigência (com ato consequente fundado nela). O eu está consciente do ato e o realiza de dentro do projeto que se abre diante dele, podendo ser por uma razão suficiente ou insuficiente. A “necessidade” de um ato de vontade (com razão suficiente) deixa o motivo ainda como possível, que somente se

⁶ Desse modo, Pfänder se opõe a Schopenhauer, pois não separa a vontade da razão ao não diluir aquela na inclinação, nem considerá-la uma “causalidade vista por dentro” (PFÄNDER, 1967, p. 34), pela sua liberdade inerente.

⁷ O motivo é uma razão que fundamenta o ato de vontade, distinto de outros tipos de fundamentação, como seguir princípios, regras, modelos, mandamentos, preceitos e leis. (PFÄNDER, 2011b, p. 231-232). Pfänder somente convoca os psicólogos a darem atenção as expressões linguísticas, sem aprofundar as distinções, mas que assinalariam a diferenciação. De fato, é por atenção aos diversos usos e distinções da linguagem ordinária que Pfänder explicita fenomenologicamente a diferença entre o modo da inclinação no eu e o ser motivado da vontade. (RICOEUR, 1982, p. 95).

tornará real se o eu o assumir. Nesse sentido, o núcleo da exposição de Pfänder é demonstrar, fenomenologicamente, a liberdade da vontade do sujeito frente a um ser meramente causado em suas ações, distinguindo a relação de causação da relação de motivação.⁸

Sinteticamente, segundo Sawicki, poderíamos compreender a relação de motivação na obra de Pfänder nos seguintes sentidos:

The term *Motivation*, then, has two senses for Pfänder. Motivation in the *future-directed* or realizing sense denotes the transformation of inclining into willing, and of a centripetally attractive target (*das Erstrebte*) into a centrifugally chosen motive, along the way to action. Motivation in the *retrospective* or realized sense denotes the comprehensible rational goal-directedness of an activity underway or now completed (SAWICKI, 1997, p. 26).

A obra de Pfänder terá forte influência no movimento fenomenológico, sendo considerada por alunos seus, tais como Gerda Walther e Maximilian Beck, pela fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein, bem como pela hermenêutica fenomenológica.

Beck merece destaque como aluno de Pfänder, no que concerne às clarificações das diferenças entre inclinação e vontade, que, em sua *Psicologia*, criticando a descrição do autor, no que concerne à noção de “movimento”, posteriormente detalha o sentido da distinção de Pfänder. Segundo o autor, um das diferenças essenciais entre a inclinação e a vontade se dá nas atitudes do eu, em que: 1) haveria uma gradação na atitude, de graus de energia, que vão desde a atitude mais passiva de meramente anelar algo e em deixar-se levar até um querer ativo e, portanto, que tem poder e usa da força que tem em si para agir, para fazer acontecer (BECK, 1947, p. 236); 2) na inclinação estaria envolvido um segundo tipo de passividade, no sentido de que pode atingir, assaltar, excitar o eu, enquanto o ato voluntário é um ato que emerge da livre atuação do eu, pois, segundo o autor, “el yo volitivo es estrechamente tenso, riguroso, duro. Al aspirar, desear, anhelar, el

⁸ Por isso, provavelmente Lipps, em sua *Ética*, esteja se referindo a seu aluno Pfänder quando critica aquilo que ele denomina de “liberdade da vontade indeterminista” (LIPPS, 1926, p. 279), que pretenderia uma liberdade isenta de causalidade, contra a sua noção de “liberdade da vontade determinista” (p. 279).

yo permanece en cambio, en su entrega y abandono a algo ajeno al yo (en particular, a su cuerpo), se diluye, se expande, es blando”. (p. 237).

A segunda diferenciação de Beck é com relação ao fazer ou a ação: na inclinação, o fazer ocorre como se fosse sem querer, por assim dizer, pois meramente prepara o eu em direção ao aspirado, na qual este se comporta como que reagindo quando o motivo se apresenta; já a vontade é ativamente causante, não se limita a preparar as condições para que ocorra algo, mas realiza esse algo, pois, no ato voluntário, o eu acredita que pode realizar algo e se propõe a fazê-lo. O autor usa alguns exemplos de coisas que se pode meramente anelar, por causa desta última condição, como no caso da própria formação:

No es posible realizar objetivos de formación cultural mediante la voluntad. Sólo cabe preparar su realización: por el aprender, por una orientación deliberada, por un determinado medio ambiente de saber. Quien quiere, p. ej., formar su gusto, no puede hacerlo al determinarse por voluntad a la aprehensión de la belleza del arte mejor, que le ha sido vedada hasta entonces. Solo puede hacerlo alejando lo insípido y contemplando frecuente y detenidamente buenas obras de arte, aunque al comienzo le digan menos que el arte de pacotilla. Un buen día se abre su mirada automáticamente; alcanzó aquello que aspiraba, sin haberlo querido en sentido auténtico. Tampoco es posible determinarse por un mero querer a amar a alguien (...). (BECK, 1947, p. 239).

Isso não significa que, na inclinação, o eu não se volte para que uma ação ocorra, mas a diferenciação é também ela de gradação, só que neste último caso de consciência: na inclinação se pode estar totalmente inconsciente no seu próprio anelar, desejar, aspirar, enquanto na vontade há a consciência do que se quer e um motivo que aparece como fundamentando o ato (p. 239). Até mesmo no caso do *hoc volo sic jubeo sit pro ratione voluntas*, deve haver a consciência do motivo (neste último caso o próprio querer tirânico), que é o motivo do ato de vontade, pois “*todo hacer querido posee un motivo mental [...] la razón que determina al yo directamente para su hacer querido. Me determino queriendo en virtud de un motivo consciente para el hacer*”. (p. 239-240). Esta provavelmente seja a razão por que uma inclinação é definida como sendo cega, essencialmente, em relação ao ato volitivo, nas análises de Pfänder.

Apesar de Stein considerar legítima a distinção entre o ato de vontade e a inclinação, diverge de Pfänder ao não conceber a inclinação como sendo cega, pois o desejo sempre conteria a consciência daquilo que é desejado, da mesma forma que o querer volitivo contém a consciência do querido – admitindo a cegueira somente no caso do *impulso* (STEIN, 2002, p. 283) –, e concorda com Pfänder na descrição de que a vontade implica na possibilidade de algo ser realizado (ou causado) por um fazer próprio, enquanto a inclinação volta-se a qualquer coisa. Além disso, proporá, seguindo Husserl, a ampliação do sentido da motivação para além dos fenômenos volitivos, considerando-a uma lei dos fenômenos espirituais que se caracteriza pela vinculação dos atos de consciência entre si (p. 253):

A motivação, em seu significado geral (...) é a ligação que conecta os atos entre si; de fato, não se trata de uma simples união (...) mas uma vivência [da consciência] que *provém* de outra, trata-se de uma vivência que se realiza baseada em outra, *por querer* de outra. (STEIN *apud* BELLO, 2015, p. 55-56).

Outra aluna de Pfänder, que se utilizou de forma criativa dos resultados de suas análises, foi Gerda Walther, que, em um artigo de 1928, dedicado à análise da obra de Ludwig Klages, para quem a vontade era meramente uma atividade do eu (enquanto “espírito” ligado a vida), para reprimir impulsos, sentimentos e inclinações em geral (uma forma do “espírito” ser contra a vida), e em que, em um aspecto de sua perspectiva filosófica, “como em Pfänder, los impulsos y tendencias instintivas sólo pueden actuar y transformarse en acciones cuando son actualizadas por el yo; el poder del yo descansa en que puede abrirse a un impulso, privarse de otro, dejarse prender por uno y rechazar otro” (WALTHER, 1930, p. 127-128), o que o aproxima das análises de *Motivos e motivação* mas que, em que pese a semelhança com Pfänder neste aspecto, o caráter eminentemente negativo da noção de vontade de Klages (que não poderia produzir nada de positivo) é refutado com um exemplo por Walther – tomando como base a fenomenologia da vontade de Pfänder –, no qual um homem impulsivo, que não pode frear-se, tomado por ciúmes, propõe-se a levar adiante sua inclinação de matar sua amada, mas que, ao voltar de uma reunião, espanta-se consigo mesmo e reprime o impulso. Nesse sentido, a autora questiona se

isso é o máximo que a vontade pode fazer e a resposta é negativa, pois, após isso, a vontade poderia fomentar, por esforço, a lembrança de horas felizes com sua amada, concentrar-se nela e lutar para que a visão que dela tinha anteriormente (que lhe gestam impulsos de amor) tomasse conta de novo dele, ou seja, fomentar a recordação de vivências tidas e tomá-las como motivos para atuar de forma diferente daquela proposta pela violenta inclinação:

Y justamente por este poder de detener impulsos y tendencias, pero también de *fomentarlos*, acaso despertarlos, puede el yo volitivo realizar cosas de importancia para la vida. No por el simple hecho de que el yo detenga y fomente ya es perjudicial y nocivo; lo que importa es lo que detiene y fomenta y por qué. (p. 129).

Ou seja, importam os motivos para as ações voluntárias. Nesse sentido, segundo Walther, a vontade não é somente repressiva, mas também criadora.

Pfänder exerceu influência não somente na fenomenologia, mas também na hermenêutica fenomenológica, como se percebe no resumo das ideias de Pfänder por Martin Heidegger (sem referir-se a ele) entre 8 e 16 de março de 1968, que descreve de modo sintético as ideias principais da *Fenomenologia da vontade* e de *Motivos e motivação*:

Todo querer é um ansiar (*Streben*), mas nem todo ansiar é um querer. Querer faz parte da liberdade, do ser livre para uma exigência à qual eu correspondo, e então a solicitação é a motivação do querer. Eu quero somente quando eu me envolvo com a motivação, quando a assumo como tal, quando eu a aceito. Latim: *Nemo vult nisi videns* ["Ninguém quer, exceto quando vê"]. Somente podemos querer aquilo que nós mesmos podemos executar e realizar. Por isso não se pode querer que neve. Pode-se, sim, querer algo impossível, mas somente quando se acredita que o impossível seja possível. (...) Ao desejar não se executa nada. Mas também não é nenhuma indiferença... (...) Só há um corresponder quando se pode dizer sim ou não. [...]" (HEIDEGGER, 2009, p. 258).

E também ressoando a Pfänder, afirmou: "A liberdade é ser livre e aberto para uma solicitação. A solicitação é o motivo para o corresponder do homem. O estar aberto para uma solicitação está fora da dimensão causalista." (p. 256).

A obra fenomenológica de Pfänder sobre a motivação e a vontade possui grande importância pelo rigor de exposição, pela solidez de seu pensamento e pelo esforço de clarificação dos fenômenos volitivos e de inclinação, em uma época em que abundavam confusões sobre estas questões. Não é por acaso que sua influência se fará sentir em diversos autores da fenomenologia e da hermenêutica. Pfänder, desde a *Fenomenologia da vontade*, combate a ideia de que a vontade se constitui meramente na “vitória” da inclinação mais forte sentida pelo sujeito e, no seu artigo de 1911, mostra como as inclinações devem ser atualizadas pelo eu-centro, para que se constituam em atos de vontade, ou seja, devem se tornar motivos. Esse processo de atualização, pelo eu-centro, de vivências que se apresentam na consciência, é um fenômeno *sui generis* para o autor, que permite entender o que é a vontade e sua essencial distinção com relação à inclinação em geral. A identificação da peculiaridade da vontade (e da motivação) é importante, pois essa problemática implica diretamente o sentido da ação propriamente humana, pois se existissem somente campos de forças atuando sobre o sujeito e a “vontade” fosse meramente a “vitória” da força ou da inclinação mais forte, falar em vontade não faria sentido, bem como em pessoa: “E se è la forza che agisce, allora non vi sono responsabili. Il concetto di *volontà* è un termine vuoto che vive e crolla insieme a quell'altro termine vuoto: persona. Nessuno è padrone della forza.” (COSTA, 2015, p. 234). A noção de vontade implica reportar-se a um eu que lhe confira sentido e seja livre. Por isso Pfänder confere particular importância à não identificação da inclinação mais forte ou “vitoriosa” (frente aos outros desejos) com o ato de vontade (PFÄNDER, 2011b, p. 213; a metáfora do desejo “vitorioso” hipostatiza as inclinações, cf. PFÄNDER, 2011a, p. 178).

A obra de Pfänder sobre a motivação constitui-se importante questionamento do pensamento predominante no século XIX e início do XX, que visava reduzir as ações voluntárias a conexões causais de tipo natural, perspectiva que era a moda da psicologia que se considerava científica naquele período, e que atualmente ainda está presente. Havia uma tendência geral a explicar as ações humanas como sendo predominantemente causadas, por mecanismos os mais diversos e amplos possíveis (desde fatores psicológicos, passando por determinações sociológicas e ambientais, ao

funcionamento da espécie). Nesse sentido, a tese criticada por Pfänder, oriunda de Schopenhauer, de que a motivação é uma causalidade vista desde o interior, é um exemplo disso. Com essa tendência geral a explicar as ações humanas, a partir do modelo das ciências naturais, terminava-se por deixar de lado o sentido específico das ações humanas. Não obstante, o que levou a necessidade de se repensar o sentido da vontade na filosofia da época foram as descobertas, cada vez maiores, dos inúmeros tipos de determinações – forças – que atuam sobre o sujeito (de caráter psicológico, sociológico, ambiental, biológico, etc.), de tal forma que se passou de uma visão de senso comum, trazida pela cultura, de um eu inflado, poderoso e transparente para si mesmo para uma maior problematização do sentido e das possibilidades que o eu tem de agir livremente. Ao desenvolver esse estudo fenomenológico da vontade, o autor buscou clarificar o sentido dos atos voluntários como atos livres e como entram nestes os motivos enquanto fundamentos de atos de vontade. Sua influência perpassou o movimento fenomenológico, como se pode perceber nos autores citados acima – o que mostra a importância de que haja mais estudos que mostrem a presença e discussão das análises de Pfänder em fenomenólogos do início do século e posteriores. Enfim, as ações humanas, enquanto constituídas por atos de vontade e motivos, necessitam ser compreendidas (e não somente explicadas enquanto imersas em cadeias causais), para que o sentido autêntico delas seja manifesto, pois elas são atos espirituais de pessoas humanas.

Referências

BECK, Maximilian. *Psicología (esencia y realidad del alma)*. Buenos Aires: Losada, 1947. (Biblioteca filosófica).

BELLO, Angela Ales. *Pessoa e comunidade: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

BRENTANO, Franz. *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002. (Clásicos del pensamiento, 149).

COSTA, Vincenzo. Volontà e persona: a partire da Edmund Husserl e Edith Stein. In: BELLO, Angela Ales; ALFIERI, Francesco (Ed.). *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015. p. 233-251. (Filosofia 62).

FIDALGO, António Carreto. *O realismo da fenomenologia de Munique*. Covilhã: LusoSofia Press, [1991] 2011. Disponível em:

<http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo_antonio_realismo_fenomenologia_munique.pdf>. Acesso em: 27 out. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2009.

LIPPS, Theodor. *Los problemas fundamentales de la ética*. Trad. 4. ed. alemã. Madrid: Daniel Jorro, 1926.

PFÄNDER, Alexander. Motives and motivation. In: PFÄNDER, Alexander. *Phenomenology of willing and motivation*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967. p. 12-40.

_____. Fenomenología de la voluntad. In: PFÄNDER, Alexander. *Fenomenología de la voluntad: motivos y motivación*. 2. ed. Madrid: Avarigani, 2011a. p. 17-189.

_____. Motivos y motivación. In: PFÄNDER, Alexander. *Fenomenología de la voluntad: motivos y motivación*. 2. ed. Madrid: Avarigani, 2011b. p. 191-239.

RICOEUR, Paul. Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire. In: SPIEGELBERG, Herbert; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard (Org.). *Pfänder-Studien*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1982. p. 79-96. (*Phaenomenologica*, 84).

SAWICKI, Marianne. *Body, Text and science: the literacy of investigative practices and the phenomenology of Edith Stein*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. (*Phaenomenologica*, 144).

STEIN, Edith. Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitoria: El Carmen/Madrid: Editorial de Espiritualidad/Burgos: Monte Carmelo, 2002. t. II. p. 205-520.

WALTHER, Gerda. Ludwig Klages y su lucha contra el «espíritu». *Revista de Occidente*, Madrid, año VIII, n. LXXXVIII, p. 117-136, Octubre 1930.

Gadamer e a fundamentação dialógica de uma ética hermenêutica

Marcos André Webber*

Busca-se, no presente trabalho, trazer ao debate argumentos para uma possível justificação de uma dimensão ética da hermenêutica, a partir da filosofia de Hans-Georg Gadamer, colocando-se em evidência algumas das implicações éticas da experiência hermenêutica entre eu e tu, apresentada na obra *Verdade e método I*. Para tanto, em um primeiro momento, apresentaremos a forma pela qual Gadamer descreve as três maneiras de experienciar a relação eu-tu, para então apontarmos suas implicações para a construção de uma ética que se inscreva nos contextos de sentido compartilhados, nos quais o agente encontra-se desde sempre lançado.

No capítulo “O conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica”, de *Verdade e método I*, Gadamer explora o conceito de experiência, chamando a atenção para três maneiras de se fazer a experiência do tu. A intenção do filósofo alemão é mostrar que existe uma maneira mais elevada e completa de fazermos a experiência do tu, que, em última instância, se apresentaria como uma relação autêntica de si mesmo com o outro. E uma adequada compreensão das implicações desta relação autêntica pode dar indicativos da contribuição que a hermenêutica pode fornecer à análise do comportamento ético.

Conforme Gadamer, a primeira maneira de se fazer a experiência do tu é tratando-o como objeto. Nesta forma de experiência, o comportamento do outro “nos serve como meio para nossos fins, como qualquer outro meio. Moralmente falando, esse comportamento com relação ao tu significa a referência ao egoísmo puro e simples e contradiz a determinação moral do homem”. (GADAMER, 2011, p. 468). Assim, a primeira maneira de se relacionar com o outro nada mais é do que uma redução do outro a objeto de cálculo,

* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS. *E-mail*: marcoswebber@terra.com.br

como um instrumento que se pode dominar totalmente, sem espaço para compreendê-lo de fato como outro.

A segunda maneira de se fazer a experiência e compreender o tu “consiste em reconhecê-lo como pessoa, mas, apesar de incluir a pessoa na experiência do tu, a compreensão deste continua sendo um modo de referência a si mesmo”. (GADAMER, 2011, p. 469). Há uma autorreferência que resulta da aparência dialética da própria relação eu-tu. Dessa forma, a relação entre o eu e o tu não é imediata, mas reflexiva. A pretensão de conhecer por si mesmo, e antecipadamente, a pretensão do outro, subtrai as próprias pretensões do outro. Assim, embora seja mais adequada do que a primeira maneira de experienciar o outro, uma vez que ao menos reconhece o outro como pessoa, esta segunda forma de relação ainda não reconhece de fato o outro enquanto outro, e por isso ela não espelha uma relação que reconheça o tu enquanto tu.

Mas há uma terceira maneira de fazermos a experiência do tu, a experiência hermenêutica, a qual Gadamer determina como sendo a mais elevada, justamente por possibilitar a experiência do tu exatamente como um tu. Em *Verdade e método I*, a experiência hermenêutica do tu está descrita por Gadamer da seguinte forma:

Na relação inter-humana, o que importa é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso é necessário abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele a quem permitimos que nos fale. Ao contrário, aquele que em geral permite que se lhe diga algo está aberto de maneira fundamental. Sem essa abertura mútua, tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano. A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros. Quando dois se compreendem, isto não quer dizer que um “compreenda” o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E igualmente, “escutar alguém” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim. (2011, p. 471-2).

Depreendem-se, da citação acima, ao menos quatro características fundamentais da experiência hermenêutica do tu, possibilitadas justamente pela ideia de abertura ao outro: *a)* experienciar o tu enquanto tu; *b)* deixar-se

tocar pela experiência do outro; c) capacidade e exercício de ouvir uns aos outros; d) estar disposto a valer contra mim algo contra mim. Evidentemente tais características poderiam ser amplamente exploradas. No presente trabalho, contudo, voltar-nos-emos mais especificamente à concepção de abertura, uma vez que é sobre a base desta que as outras características se tornam possíveis.

Na leitura de Kögler (2014), a experiência hermenêutica consiste em uma atitude de *abertura dialógica*, que reconhece plenamente o outro através da abertura de si mesmo à reivindicação do outro. Trata-se, assim, de “um *ethos da abertura* como fundamentos sobre os quais o respeito mútuo e as relações verdadeiras podem florescer”. (KÖGLER, 2014, p. 15). Em outras palavras, pode-se dizer que o *ethos* hermenêutico consiste na abertura em direção ao espaço dialógico entre si mesmo e o outro. O conceito de abertura assume a figura central, como uma disposição dialógica em escutar o outro em suas próprias pretensões.

Note-se, neste contexto, que a exigência ética não repousaria sobre a necessidade de se alcançar um consenso, mas sobre a abertura a um espaço de diálogo. A experiência hermenêutica autêntica diz respeito à abertura ao outro, e à escuta dele independentemente de se chegar a um consenso ou não. Muito embora o resultado do diálogo muitas vezes possa colocar os interlocutores frente a diferenças intransponíveis, isso de forma alguma reduz a importância do diálogo. Reconhecer que o outro tem algo a dizer, mesmo que seja algo contra nós, faz parte da postura autêntica nas relações sociais.

Sem escuta não é possível o diálogo, e é justamente a capacidade constante de voltar ao diálogo e de ouvir o outro que, segundo Gadamer, parece ser “a verdadeira elevação do homem à sua humanidade”. (GADAMER, 2004, p. 251). Na medida em que nossa apercepção de mundo permanece privada, assim como nossos impulsos e nossos interesses nos individualizam, o diálogo representa uma espécie de expansão da nossa individualidade, permitindo-nos encontrar no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. (GADAMER, 2004, p. 246-247).

Mas é preciso observar, e esta talvez seja uma das principais contribuições da hermenêutica, na busca de um fundamento para a ética, que

todo diálogo e toda relação com o outro se dão em contextos de sentido compartilhados. Quando falamos em uma abertura a um espaço de diálogo, é fundamental compreender que este “espaço” é previamente marcado pelos contextos culturais e sociais, a partir dos quais a experiência hermenêutica do tu se torna possível. Na linguagem gadameriana, pode-se afirmar que o agente está desde sempre inserido em uma *tradição*, que é definida por Kögler (2015, p. 313) como “o contexto intersubjetivo vivido das práticas culturais e sociais que definem a compreensão compartilhada dos agentes sobre si mesmos, os outros e o mundo”.

Está presente sem dúvida uma influência de Heidegger, especialmente no modo como este descreve, em *Ser e tempo*, o mundo prático e social compartilhado e no qual o *Dasein* está desde sempre inserido. Estamos sempre autoimplicados na compreensão que temos de mundo, o que sugere uma espécie de entrelaçamento entre considerações epistêmicas e éticas, e que, em última análise, se refere à nossa constituição ontológica enquanto seres humanos. Daí por que compreender o outro não seria apenas um ato cognitivo, mas uma renovação da nossa coexistência social.

Neste contexto, estabelecer as melhores ou as piores formas de tratar o outro, e determinar o modo como devemos responder à reivindicação do outro, exige um esforço contínuo que não pode se resolver por uma fórmula mágica (KÖGLER, 2015, p. 319). Muito embora a objetividade das leis morais em alguma medida evidencie algo sobre as relações humanas, ela não é suficiente para dar conta das exigências que a ética faz perante a vida. Mas é preciso perceber que as questões éticas emergem sempre em situações particulares, e por isso torna-se fundamental voltar-se antes aos contextos de sentido, a partir dos quais as questões éticas surgem. Se, por um lado, a ideia de uma ética hermenêutica pode representar uma crise em relação aos fundamentos da ética – uma vez que ela não fornece critérios objetivos, a partir dos quais as ações possam ser justificadas, sob o ponto de vista ético –, de outro ela coloca em questão a importância dos contextos sociais e culturais para a abordagem filosófica do tema. O desafio de uma ética hermenêutica consiste justamente em fazer a análise do diálogo frutífera para uma abordagem que guie a ação humana.

Assim, a abertura dialógica surge como uma tentativa de explicar o que constitui uma relação ética autêntica, sem deixar de levar em conta o contexto social no qual tais relações ocorrem. Ao passo que muitas vezes a objetividade das regras morais conduz a uma objetificação da vida humana, e com isso deixa-se de levar em conta os contextos compartilhados de sentido, que precedem todo comportamento humano, uma ética hermenêutica busca não apenas tratar o outro em sua individualidade, mas reconhecer a sua humanidade na prática dialógica da compreensão e da interpretação.

Referências

DUTT, Carsten. *En conversación con Hans-Georg Gadamer* (hermenéutica – estética – filosofía práctica). Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Verdade e método II*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

KOGLER, Hans-Herbert. The crisis of a hermeneutic ethic. *Philosophy today*, v. 58, n. 1. p. 9-22, 2014.

_____. *Ethics and community: the Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge, 2015. p. 310-323.

SCHMIDT, Dennis J. *Hermeneutics as original ethics: difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008.

_____. On the sources of ethical life. *Research in Phenomenology*, v. 42, p. 35-48, 2012.

Seção IV

Ética e problemas interdisciplinares

A violência no cinema

*Gustavo L. Pozza**

Quando a violência não se aplica ao físico, a sua percepção e definição podem parecer um tanto subjetivas e dadas a particularidades de cada caso. A representação de violências como a exibição visual de um ato de violência física, ou de um ato sexual explícito, pode ser considerada um ato violento ou não, dependendo inicialmente do contexto, mas, principalmente, da aceitação ou permissão do espectador, em ter contato com essa cena. Assim, tanto na apresentação de uma imagem violenta ou pornográfica em um filme, quanto na privacidade do corpo, o elemento que define a violência é sua não conformidade com a vontade de todos os personagens envolvidos na ação, muito mais do que o ato em si.

Enquanto Metzger & Williams (2008) se utilizam dessa definição de violência para investigar sua percepção em pacientes clínicos, cabe aqui uma associação desse tópico com a representação da violência pelas artes visuais, mais especificamente, por sua onipresença social, sobretudo no cinema e em audiovisuais. O ato de violência representado pode ser parte de um contexto ficcional, em que o autor se utilize exatamente da repulsa que tal ato causa no espectador, como parte de sua construção estética, ou como cena de violência explícita apresentada pelo telejornal, que espera que a curiosidade mórbida do público o mantenha conectado às imagens e reforce o impacto da notícia. Em ambos os casos, a violência causada pela percepção da cena em questão não provém necessariamente de sua gratuidade, mas de seu consentimento provindo do espectador.

As críticas à violência nas representações audiovisuais, mais do que fomentar a discussão, já servem por si mesmas como uma demonstração da presença massiva e do impacto causado por essas cenas. São passíveis de análise tanto cenas de ficção, quanto imagens jornalísticas, uma vez que ambas são possibilidades de exibição audiovisual, em que a intenção do autor

* Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: glpozza@gmail.com

das imagens e a aceitação da recepção são fundamentais para a compreensão da percepção. Tomando-se como exemplo a controversa cena de estupro do filme Irreversível (2002), do diretor argentino Gaspar Noé, a intenção do autor fica explícita na importância da cena para o entendimento da trama. A escolha de elementos cinematográficos, desde a posição da câmera até a iluminação e o uso das cores, demonstra a intenção de tornar a situação representada o mais repulsiva possível. Como contraponto jornalístico, no momento da escrita deste texto, discute-se no Brasil o impacto causado pelo registro e a divulgação em vídeo de um estupro em massa de uma menor de idade. Embora as imagens tenham sido amplamente divulgadas em redes sociais pelos autores do fato, os telejornais das redes nacionais optaram por não divulgá-las ou por censurar seu conteúdo, permitindo apenas a exibição de seu áudio acompanhado de imagens desfocadas e incompreensíveis. Tal restrição ocorre, sobretudo, pelo entendimento de que a violência da exibição corrobora a violência perpetrada contra a vítima, intensificando o ato e servindo de troféu para os agressores.

A comparação entre os dois casos permite a separação entre a representação da violência como elemento estético ou como exacerbação do ato violento. No caso cinematográfico, a cena, embora bela, proporciona asco ao espectador, atestando tanto a habilidade técnica do diretor quanto sua intenção. A inserção da sequência, em um contexto de uma obra que se beneficia dessa resposta, confirma a importância de tal fato. A censura ou remoção das imagens, com o pretexto de poupar o espectador da violência causada pela percepção da imagem, acabaria por danificar a compreensão da mensagem da obra, bem como o privaria de uma reflexão sobre o tema.

Por outro lado, a representação do ato de violência, materializado no vídeo do estupro coletivo não tem, por seu autor, a intenção de causar repulsa no espectador. Ao contrário, a captura da imagem serviu como troféu para o perpetrador da violência. A obra audiovisual, embora imbuída de intenção, não possui um valor estético que justifique sua realização ou exibição. Como comparativo de importância comunicacional do fato, as notícias sobre o ocorrido não necessitavam da imagem para sugerir sua gravidade ao público, bem como sua omissão não prejudica a compreensão do acontecimento nem a reflexão sobre a gravidade do tema.

O primeiro ponto a ser considerado, como critério avaliativo, é a intencionalidade, ou seja, o objetivo do autor da imagem ou obra audiovisual em sua representação da violência. Como, no exemplo apresentado, uma ação que visa provocar no espectador uma reação contrária, ou que lhe cause repúdio, pode ser vista como benéfica dentro do contexto da obra em que se insere. Dentro desse conjunto, também se deve considerar a importância desse elemento para a compreensão de uma obra mais complexa, uma vez que sua indispensabilidade frente ao todo da obra também o favorece e justifica.

Por fim, a necessidade de exposição, em conjunto com a aceitação por parte do espectador, obriga a uma ponderação quanto ao efeito dessa representação da violência. A exibição de imagens em um contexto de violência – como um filme de ação – não pode ser motivo de espanto ao espectador que, ciente do conteúdo da obra que lhe apresentam, decide conscientemente contemplá-la. A tênue linha parece estar na capacidade do autor que, despedido de quaisquer sutilezas, opta por causar repulsa ou choque no público, utilizando-se dessa sensação como simples artefato para causar interesse. Uma violência sensacionalista, entretanto, seria suprimida pelo elemento de avaliação anterior, uma vez que essa exploração não é imprescindível para a apreciação da obra.

Ultrapassado esse crivo inicial de avaliação, é preciso concentrar o julgamento nas capacidades perceptivas do espectador, com relação às possibilidades expressivas da imagem. Green (2008) sugere uma série de subdivisões para a compreensão do processo de percepção, a partir da capacidade epistemológica da arte, ou seja, do entendimento de que a obra pode ensinar algo ao espectador, a partir de sua inclinação em mostrar como e o quê pode ser feito em uma situação hipotética, utilizando-se do sentimento de empatia do espectador.

Atesta, em sua pesquisa, que a obra de arte é capaz de *mostrar que*, ou seja, apresentar evidências de algo a partir da exposição clara de elementos que levem o espectador a compreender. Nessa categoria não se apresenta objetivamente o elemento em questão, mas a obra de arte leva o espectador a concluir, a partir dos elementos dados, que existe algo, ou que algo possui certos predicados.

De outra forma, a obra é capaz de *mostrar α* , sendo α a variável que se refere a um objeto perceptivo qualquer, ou seja, a capacidade da arte de demonstrar algo “de maneira a tornar perceptivo” (GREEN, 2008, p. 96), sugerindo que a obra tem a possibilidade de provocar uma resposta sensória no espectador, que lhe causa uma percepção – visual, por exemplo – de algo. Nessa categoria, as faculdades perceptivas do espectador, sua visão e audição, por exemplo, são necessárias para que se decodifique a mensagem apresentada pela obra.

Por fim, Green traz a categoria que chama de *mostrar como*, em que, além de demonstrar perceptivamente, a obra de arte permite ao espectador utilizar sua capacidade de empatia para entender uma percepção sugerida pela obra. Tal como a descrição de uma paisagem pode levar o espectador a se imaginar naquele local, uma imagem de uma taça de vinho sugere o sabor e aroma, no contexto apresentado, uma imagem de tortura e sofrimento leva o espectador a se identificar com o personagem – ficcional ou não – presente na obra e compartilhar seu sentimento. É essa categoria que permite o entendimento de sensações complexas, a partir da percepção.

Essa possibilidade da obra de arte em comunicar sensações, sentimentos ou quaisquer outros elementos, que venham a ser similarmente enquadrados como perceptivos, dá ao espectador a chance de experimentar situações às quais não teria oportunidade na realidade, isto é, a obra produz no espectador uma vivência virtual, que provoca uma resposta igualmente simulada, mas que oportuniza o debate sobre o tema. Usando novamente o cinema como objeto de análise, é permitido ao espectador viver uma situação de conflito, sem que haja um risco iminente, nem que sua resposta seja definitiva. A cena de violência sexual da obra de Gaspar Noé permite que se vivencie a experiência no papel de vítima, fazendo com que a empatia do espectador provoque uma resposta de repulsa ao ato que o leva a perceber violências equivalentes externas à obra. Após sua exposição ao desenvolvimento de tal cena, a representação jornalística de um crime de similar feitio o levará a retomar os sentimentos provocados pelo filme, sua resposta moral e, portanto, determinar sua posição quanto ao assunto.

A perspectiva do espectador é colocada à prova pela obra de arte, uma vez que percebe suas insuficiências e preconceitos, a partir do que é posto

pelo autor. Se, no texto, as linhas dadas indicam as estruturas do que deve modelar a imaginação do leitor, o discurso imagético apresenta um contexto visual que não substitui a memória, mas sugere um – muitas vezes vago – contexto que deve ser decifrado pelo espectador. Embora Iser (1996) considere que a imagem não possui uma referencialidade como a do texto, no contexto de análise da obra de arte audiovisual, é preciso considerar as possibilidades comunicacionais e expressivas do meio, uma vez que a perspectiva do autor é subjetiva e, portanto, similar ao escritor, sendo apenas resultado de ferramentas distintas.

Sendo um “objeto que espera sua realização” (p. 108), a obra de arte visual depende substancialmente da interação do espectador para que se conclua. A recíproca de interação, ou seja, a modificação da obra pelo autor, e a subsequente modificação deste pela obra apresentam uma necessidade de atração pela obra, uma vez que é só na cognição do espectador que ela se tornará completa.

Esse conflito causado pela diferença de realidades obra-espectador é uma possibilidade da chamada “negatividade” de Iser (1999, p. 194), que provoca uma deformação na percepção do espectador, o qual, forçado pela obra a ver a realidade através do autor implícito, contesta seus próprios valores e, reforçando-os pela confirmação da imoralidade do que contempla, utiliza-os em movimento contrário. Quanto mais intensa a deformação dos valores contrários presentes na obra, mais intensa sua resposta por parte do espectador que, através desse ardil, foi atraído para a realidade da obra. É preciso, portanto, que o espectador tenha entendimento da imoralidade do ato, visto que uma resposta positiva, em relação ao crime cometido pela personagem, tornaria insustentável a continuação da trama.

Retornando à divisão inicial feita entre a cena de estupro do filme de Gaspar Noé e o registro do estupro em massa, omitido pelos telejornais brasileiros, a empatia provocada pela cena de ficção se dá muito mais pelo inesperado da situação frente à trama que se desenvolve do que por sua explicitude. Percebe-se, assim, que a justificativa da censura, como uma amenização à gravidade das imagens exibidas, com o intuito de preservar o público da crueldade e do choque, tem o efeito inverso, visto que a sugestão da violência é mais impactante do que sua exibição. Além disso, a censura,

como supressão da exibição da violência, leva à privação do espectador dos conflitos que resultaria na negatividade como resposta moral, tornando-o ingênuo quanto à imoralidade e, portanto, ignorante de suas próprias capacidades de posicionamento moral.

Referências

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

GREEN, Mitchell. Empaty, expression and what artworks have to teach. In: HAGBERG, G. L. *Art and ethical criticism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 96-122.

IRREVERSÍVEL. Direção: Gaspar Noé, Produção: Christophe Rossignon et al. França: Europa Filmes, 2002.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 1.

_____. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1999. v. 2.

MELTZER, D.; WILLIAMS, M.H. *The apprehension of beauty: the role of aesthetic conflict in development, art and violence*. London: Karnac Books, 2008.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Responsabilidade jornalística: considerações sobre ética no exercício do jornalismo de qualidade

*Eduardo Borile**

Introdução

Os princípios éticos norteiam a sociedade. Embora não haja regras exclusivas e, tampouco definitivas, eles são essenciais nas relações pessoais e determinantes para legitimar a credibilidade dos jornalistas e dos veículos de comunicação. A ética é preconizada pelos meios (que avaliam a harmonia entre o discurso e a linha editorial adotados), almejada e defendida pelos profissionais (que, diariamente, produzem conteúdo e fomentam o debate na esfera pública), analisada pelos veículos de comunicação concorrentes (que disputam o mercado e exploram vulnerabilidades dos oponentes para sobrepor-se) e, naturalmente, criticada pela sociedade que consome esse conteúdo.

Diante da importância social do jornalismo de qualidade, o Código de Ética da profissão é tido como um dos documentos deontológicos que regulamenta as práticas do jornalismo, visando qualificar o que é publicado. Entretanto, é válido considerar que a apuração dos acontecimentos e a correta divulgação dos fatos está implícita no discurso editorial e nas reportagens produzidas pelos veículos de comunicação que prezam pela credibilidade do conteúdo.

A importância da análise de discurso editorial dos veículos de comunicação, tendo como base a ética, se dá tanto para os profissionais em formação como para a academia universitária. Com a discussão proposta, pretende-se fomentar a produção acadêmica em torno do tema *ética* diante da importância do conceito não apenas para o jornalista, mas para todas as profissões. Entretanto, enfatiza-se que, quando a amostra é o jornalismo, a relação do tema com a atividade é substancial, pois é através dela que há a manutenção da credibilidade, tão cultuada e preservada pela profissão.

* Bacharelado em Jornalismo pela Universidade de Caxias do Sul, RS. *E-mail*: ebjunior1@ucs.br.

Assim, tal estudo objetiva estimular a construção dessa consciência, visto que é indispensável considerar a ética jornalística como parte vital no processo de construção da cidadania.

Ética e comunicação

A ética é, evidentemente, necessária no exercício do profissional de comunicação. Entretanto, é necessário admitir que, apesar de ser um assunto necessário, sua abordagem é frustrante, visto que a ética elabora mais perguntas e dilemas do que define respostas e verdades absolutas. (PLAISANCE, 2011). Conforme Plaisance (2011, p. 46), a utilização do conceito não depende da complexidade da questão, visto que a abordagem é utilizada “[...] em assuntos de maior ou menor relevância [...]”.

Ao realizar uma análise dos conceitos estruturados por Max Weber, Kunczik (1997) sugere o confronto entre a ética das responsabilidades e a ética de valores absolutos como ponto de partida para analisar a prática profissional. De acordo com o autor, os jornalistas “[...] adotam uma orientação ética de valores absolutos e atuam racionalmente segundo os seus valores, quer dizer, recusam-se a assumir a responsabilidade por suas ações”. (KUNCZIK, 1997. p 42).

Conforme Kunczik (1997), a responsabilidade pela exatidão do conteúdo produzido não, necessariamente, vai ser justificada diante de possíveis consequências não intencionais, ocasionadas pela publicação. Sobre a abordagem, Plaisance (2011, p. 51) diverge parcialmente, visto que, conforme o autor, qualquer jornalista se preocupa com sua confiabilidade, visto que “[...] os profissionais de comunicação de todas as classes, independente de por que eles estejam usando os canais da mídia, aspiram a ter uma coisa: credibilidade”.

Kunczik (1997, p. 45) pondera com Plaisance (2011) quando afirma que “[...] não se deve esquecer que não é raro o comportamento jornalístico malicioso ou moralmente censurável [...]”, que não se aplica a nenhuma das éticas propostas pelo autor, anteriormente. Assim, Plaisance (2011, p. 61) sugere que a estruturação de um método específico pode auxiliar na identificação das camadas que compõem um dilema complexo.

As diferentes atividades jornalísticas seguem a sua própria orientação ética. O comportamento jornalístico dos chefes de redação, por exemplo, se inclina para a ética das responsabilidades, mesma situação dos profissionais responsáveis pela coleta das informações. O primeiro age assim, pois tem compromisso com o bem-estar da empresa de comunicação, já o segundo pela necessidade de preservar o relacionamento com as fontes. (KUNCZIK, 1997).

Kunczik (1997, p. 45) projeta que [...] “é mais provável encontrar a ética dos valores básicos entre os jornalistas que não têm nenhuma obrigação para com seus colegas ou informantes [...]” ou aqueles que encaram a profissão como o Quarto Poder, como um órgão que controla o governo. No entanto, ele reforça que a formação profissional tem papel fundamental na constituição do caráter ético nos futuros profissionais. “Não se deve permitir que o empenho em ser mais rápido que a concorrência, quer dizer, que os colegas jornalistas, ponha em perigo os seres humanos. A liberdade irresponsável dos meios de comunicação pode tornar-se muito perigosa”. (KUNCZIK, 1997. p 48).

De acordo com Rothberg (2011), a intimidade do jornalista com as fontes denota a falta de pluralismo com as informações publicadas. O autor considera que, caso o relacionamento (jornalista x fonte) objetive beneficiar ambos, pode ser classificado como um “clientelismo”. Para Rothberg (2011, p. 36), “o jornalista pode executar seu trabalho com menos esforço, [...] as fontes tendem a valorizar o jornalista como receptor e meio de expressão de seus pontos de vista”, favorecendo um “cenário de negociação entre as elites” (ROTHBERG, 2011, p. 36), que em nada contribui para a formação cidadã do público.

Portanto, a ética profissional, aplicada ao jornalismo, deve ocupar espaço central na composição dos currículos acadêmicos, para que tenha relevância e destaque no seio das redações. É necessária uma contínua reflexão a respeito do impacto que pode vir a causar a veiculação incorreta ou indevida de informações. (KUNCZIK, 1997).

Os princípios éticos do jornalismo

“Muitos fatores influenciam e determinam o modo como lidamos com as questões éticas.” (PLAISANCE, 2011, p. 35). A formação ideológica: cultural, política, religiosa, etc. pode determinar e obscurecer a análise ética, visto que a reflexão individual está embasada nos valores e padrões individuais. Lage (2003) avalia de forma positiva a existência de princípios éticos e condutas universais, que podem ser aplicadas aos jornalistas.

No entanto, a transgressão dessas práticas ocorre de forma frequente e rompe as barreiras do tempo, corrompendo o conteúdo ético desses princípios. (LAGE, 2003). Diante disso, Lage (2003, p. 90) afirma que agir de forma ética deveria ser tão natural quanto seguir as leis, pois “[...] as leis costumam validar-se por seu conteúdo ético e, portanto, ética e legislação deveriam confundir-se”.

Boff (2003) afirma que, apesar de possuírem evidentes virtudes, desde a origem, os sistemas éticos são rígidos, distantes da realidade e até mesmo artificiais:

[...] os filósofos como Platão e Aristóteles, Kant e Schopenhauer colocaram os sistemas éticos, com normas e leis tidas por universais. Os sistemas, entretanto, por força da ordenação arquitetônica, se distanciam do vivenciado. Fazem-se abstratos, quando a ética sempre tem a ver com a prática concreta. Possuem inegáveis virtudes, mas também vícios como a rigidez, a inflexibilidade, a a-historicidade. Por isso, todos os sistemas possuem algo de artificial e construído. As normas, não raro, funcionam como imperativos, quais superegos castradores, mais do que inspiradores de comportamentos criativos. (BOFF, 2003, p. 35).

Outra discussão levantada por Lage (2003) é a relativização dos códigos éticos, visto que “a ética, por seu conteúdo instável e complexo, não pode ser integralmente generalizada em mandamentos”. (LAGE, 2003, p. 91). Portanto, Lage (2003, p. 89) sustenta que “os códigos de ética são, mais exatamente, códigos deontológicos”. O autor enfatiza ainda que a existência de códigos de ética é necessária, pois “[...] é comum jornalistas serem pressionados a omitir informações em nome de interesses grandiosos”. (LAGE, 2003, p. 101-102).

Lage (2003) traz ainda a discussão acerca dos princípios éticos aplicados na institucionalização das relações de emprego, ou seja, diante dos

dilemas da profissão o autor questiona o compromisso ético dos jornalistas: qual é a responsabilidade do profissional sobre o conteúdo que o veículo de comunicação publica diariamente?

Como já citado por Plaisance (2011), a preocupação da ética é fazer as perguntas certas, com foco na qualidade das questões levantadas e não em respostas prontas e definidas. Assim, as considerações de Lage (2003) fomentam a importância da ética na comunicação. As práticas e os princípios devem exigir que o jornalista preze pela verdade, através da verificação de informações com fontes especializadas e, quando necessário, corrija-las, caso apresentem-se erradas. (KUNCZIK, 1997).

“Embora no momento não se possa discernir nenhum consenso internacional sobre a ética do jornalismo, é irrefutável a necessidade dessa ética”. (KUNCZIK, 1997, p. 109). A partir e, somente, através dessa percepção, de acordo com Plaisance (2011), é que a credibilidade, tão almejada pelos profissionais de comunicação, vai ser, de fato, alcançada e preservada. Plaisance (2011, p. 52) enfatiza que “[...] os profissionais de comunicação que levam a sério seu profissionalismo estão sempre discutindo a respeito de como podem proteger a própria credibilidade”. Com isso, o autor dá ênfase ao compromisso inflexível que os comunicadores devem ter com o que é disseminado, vislumbrando no horizonte a incessante busca da verdade.

A responsabilidade jornalística

As práticas que envolvem o jornalismo não estão alheias à sociedade; afinal, o contexto onde a profissão se insere está imerso nas conjunturas econômicas, políticas e sociais. Assim como uma indústria de bens duráveis (que produz determinado produto para atender uma demanda de mercado), em muitas realidades o jornalismo segue a lógica da produção industrial, visto que os assuntos abordados e as publicidades/propagandas vendidas alimentam o público consumidor daquele conteúdo. Contudo, “[...] jornalismo é, essencialmente, denúncia” (SILVA, 2006, p. 48), portanto denunciar é uma tarefa primordial da profissão.

Santayana (2006, p. 39) fundamenta que “o jornalista não tem uma ética particular, mas é aconselhável que discipline sua atividade de maneira a

obedecer à ética, isto é, a forma com que devemos agir, qualquer que seja a forma de nossa participação na vida comum”. Diante disso, é necessário considerar o papel dos veículos de comunicação, que empregam esses jornalistas, visto que são empresas que almejam, inicialmente, a sustentabilidade e, na sequência, a lucratividade.

Rothberg (2011) discute a comunicação como um negócio privado. De acordo com o autor, um veículo “[...] centrado na obtenção máxima de lucros, comumente acaba desempenhando seu papel de maneira que se não confronta exatamente os princípios democráticos da expressão plural de ideias”. (ROTHBERG, 2011, p. 18).

O cotidiano agitado impede uma análise crítica do próprio modo de produção jornalístico. A eficiência necessária (desde a apuração dos fatos até a construção e publicação da notícia) concentra o esforço dos profissionais no domínio das técnicas e desfoca considerações éticas importantes para a prática responsável da profissão. Rothberg (2011) sintetiza, ao afirmar que os profissionais estão eticamente míopes e justificam, na falta de tempo, a qualidade e o nível de falta de exploração e aprofundamento do conteúdo produzido.

Portanto, “o fundamento do exercício profissional dos jornalistas, mais do que técnico, é ético”. (SANTAYANA, 2006, p. 44). Diante disso, o jornalismo deve ter como norte o interesse público e agir de forma plural, para que atue como agente político-democrático. Assim, o tratamento das notícias deve considerar o distanciamento necessário com as fontes e projetar, nas publicações, a análise profunda dos fatos, sem excluir ou omitir informações

Referências

BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

KUNCZIK, Michael. *Conceitos de jornalismo: norte e sul: manual de comunicação*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

LAGE, Nilson. *A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

PLAISANCE, Patrick Lee. *Ética na comunicação: princípios para uma prática responsável*. Porto Alegre: Penso, 2011.

ROTHBERG, Danilo. *Jornalismo público: informação, cidadania e televisão*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011.

SANTAYANA, Mauro. A ética, dentro e fora das redações. In: SEABRA, Roberto; SOUSA, Vivaldo de. *Jornalismo político: teoria, história e técnicas*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Luiz Martins da. Jornalismo e interesse público. In: SEABRA, Roberto; SOUSA, Vivaldo de. *Jornalismo político: teoria, história e técnicas*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Theodor Adorno e a filosofia moral negativa: reflexões morais pós-Auschwitz

Moisés Rech*

O objetivo do presente ensaio é levantar algumas considerações a respeito do pensamento moral em Theodor W. Adorno, mais especificamente, analisar o novo imperativo categórico pós-Auschwitz, desenvolvido pelo autor. Desse modo, o tema central circunscreve-se à filosofia moral. Como metodologia foi utilizada a revisão bibliográfica das obras do autor e de seus comentadores, o que possibilitou concluir que Adorno postula uma filosofia moral negativa. Em um primeiro momento, brevemente se analisa a construção teórica do novo imperativo categórico de Adorno, para, em seguida, analisar seu sentido e seus alcances.

A primeira consideração a respeito do pensamento de Adorno é que se trata de uma filosofia a-assistemática, de bases epistemológicas e que não lidava diretamente com a ética. Sua obra que mais se aproxima de um debate sobre moral e ética é *Minima moralia* e suas anotações de aula, publicadas com o título *Problemas da filosofia moral*, contudo, é na obra *Dialética negativa* que Adorno formula o novo imperativo categórico. É na própria *Dialética negativa* e na *Dialética do esclarecimento* que Adorno relaciona a filosofia com um dos eventos mais bárbaros da História, Auschwitz, a ponto de afirmar que de Auschwitz nasce um novo imperativo categórico.

Mas o que se entende por Auschwitz? Para Adorno, como também para Horkheimer,¹ é o evento que representa a mais bárbara regressão da História humana. A destruição dos judeus pelo regime fascista de Hitler é um dos fenômenos históricos mais complexos já enfrentados pela filosofia. Auschwitz é um fato singular, único e em certo sentido incomparável, mas por outro

* Mestrando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul, RS. E-mail: mjrech7@gmail.com

¹ Max Horkheimer escreveu conjuntamente com Adorno a obra *Dialética do esclarecimento*, portanto, é lícito incluir seu pensamento como formador de uma unidade com o pensamento de Adorno. Conforme o próprio Horkheimer afirma (2002, p. 8), “[...] seria difícil dizer quais idéias se originaram na mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só”.

lado é mais um genocídio dentre muitos outros da História. Suas causas foram analisadas por Adorno e Horkheimer (1985) na obra *Dialética do esclarecimento*, em que os autores diagnosticam sua ocorrência como um efeito emanado de uma série de concausas, que haviam se formado com o desenvolvimento do pensamento abstrato. Auschwitz é singular e, ao mesmo tempo, pode representar a generalidade da mais pura barbárie desumana.

Assim, é em Auschwitz que a negação absoluta da vida, da diferença, da alteridade, da dissonância, do não idêntico se cristaliza. É a própria manifestação do instrumentalismo da razão, e sua incapacidade de pensar sem identificar, *i.e.*, sem impor a tirania do conceito que exerce sua violência decorrente da angústia mítica. “Pensar significa identificar”. (ADORNO, 2009, p. 12). Auschwitz é a negação do outro, que precisa ser integrado porque “nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 29). Nesse sentido, Adorno vincula inexoravelmente a filosofia moral à problemática epistemológica, na qual a própria experiência de mundo dos indivíduos os conduzirá a tornarem-se autoritários. “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa.” (ADORNO, 1995, p. 189). O medo, a fonte de toda a angústia pela alteridade, é o próprio motor que impele a autoconservação do indivíduo pela dominação do outro. E Auschwitz é a manifestação extrema desse modo de racionalidade instrumentalizada e reificada.

Portanto, é na *Dialética do esclarecimento* que Adorno e Horkheimer apontam para uma crítica dialética do próprio movimento histórico do esclarecimento. Para os autores, o esclarecimento regride a suas raízes míticas, no momento em que o princípio da identidade torna-se o chefe-mor do pensamento. A total equivalência das coisas é a total reificação do pensar, pois “o pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37). Assim, o esclarecimento perdeu sua exigência básica de pensar o pensamento, ser reflexivo e crítico ao não aceitar o imediato. Tal como Hegel (2012, p. 52) havia afirmado, o “pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado”. Assim, Auschwitz é a própria cristalização da incapacidade de se refletir criticamente; o indivíduo é totalmente integrado à totalidade falsa. Conforme Adorno (2001, p. 40), ao

contrário de Hegel, afirma, “o todo é o inverdadeiro”, indicando a falsidade pela qual reveste-se a sociedade burguesa capitalista.

Desse modo, Adorno (2009, p. 302) irá afirmar que “Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça”. E continua afirmando que “esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade”. Para Adorno, na contramão no pensamento kantiano do reino dos fins e do cosmopolitismo (2011), do progresso racional da História e da reconciliação de Hegel (1999), o próprio movimento iluminista, com seu programa emancipatório, reverte em barbárie. A regressão do esclarecimento em mitologia, portanto à irazão, é a causa da barbárie fascista. (ADORNO; HROKHEIMER, 1985). Gabnegin ao pensar a construção teórica de Adorno, expõe a experiência extrema de Auschwitz, como

a fúria do torturador nazista (e de muitos outros depois dele) exerce-se contra o corpo indefeso e nu da vítima e, através dele, contra essa componente de vida e de liberdade que a própria matéria – contrariada – ainda opõe à ânsia de dominação total da inteligência racional controladora. Não se trata “só” de humilhar o outro como inimigo, mas de lhe recusar o estatuto de humano e de igual, transformando-o em bicho adestrado e sofredor, isto é, tentando negar, sem o conseguir – daí a raiva redobrada –, qualquer comunidade entre ele, bicho, e o carrasco, homem. (2008, p. 149-150).

A autora aduz que o que se perdeu nesse episódio cruel da História da humanidade não foram as normas éticas de convivência humana, mas que se constatou a sua falsidade. “Trata-se muito mais da profunda insuficiência de qualquer reflexão moral que não inclui dentro dela aquilo que a questiona como normatividade”. (GABNEGIN, 2008, p. 150).

Com seu novo imperativo, Adorno buscou, na situação histórica, os problemas éticos, ou seja, contrariamente a Kant, que deriva a lei moral da própria razão, Adorno busca em uma constelação social a sua fundamentação história singular. Assim, enquanto Kant (2009, 2011) buscava o princípio da socialização de indivíduos livre e autônomos ao impor o imperativo de agir

universal, Adorno busca simplesmente combater a indiferença perante o outro, o estranhamento e a alienação dos indivíduos entre si derivados de uma situação social antagônica. (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 408).

A fundamentação do imperativo kantiano, enquanto fato da razão é, no imperativo adorniano, derivada da ligação com a experiência histórica, com o objetivo de abolir o sofrimento. Para Adorno, não se trata mais de impor uma conduta, dizer o que deve ser, trata-se agora de dizer aquilo que não deve acontecer, ou seja, a sentença ética é agora negativa. Sua pretensão de validade está condicionada à sua materialidade histórica. Assim, e ainda segundo Schweppenhäuser (2003, p. 408), Adorno mostra que seu imperativo deriva da moral materialista, buscando constantemente uma humanidade em paz.

Para Adorno tratar o imperativo “discursivamente seria um sacrilégio”; requerer uma fundamentação argumentativa é ir contrariamente à experiência vivida. Em outras palavras, a recusa de Adorno em fundamentar seu imperativo, por meio de argumentos racionais e logicamente incontestáveis, deriva do fato de que, caso assim fosse procedido, os argumentos iriam ferir as bases da experiência. Segundo Schweppenhäuser (2003, p. 408), uma fundamentação seria possível, porém tal ato seria um “sacrilégio” em vista do inominável sofrimento impingido aos homens e mulheres, sendo que tal sofrimento pode ser verificado por todos. Assim, para Adorno, seria desumano necessitar de uma fundamentação argumentativa para proibir a homens recaírem novamente na barbárie de Auschwitz. O imperativo adorniano não seria de modo algum contraditório com uma fundamentação teórica, mas o fato de fundamentar por argumentos não é suficiente para fundar um novo imperativo. A própria indagação do por que deve-se evitar Auschwitz, é ela própria uma aberração moral.

Portanto, ao contrário do imperativo kantiano que impelia a uma ação positiva, *i.e.*, a uma ação produtiva, o imperativo categórico adorniano, que Auschwitz não se repita, é um imperativo formulado negativamente, e que determina a não ocorrência de uma nova barbárie. Sua força advém do impulso moral advindo da experiência do sofrimento, portanto, expressa a fonte materialista da moral. A moral de Adorno é formulada negativamente, na medida em que estabelece um não dever ser, uma obrigatoriedade

omissiva, a partir do fato de que não se pode mais dizer o que deve ser, mas depois da barbárie de Auschwitz, devemos dizer aquilo que não pode acontecer. Ao negar uma fundamentação dos critérios morais por vias discursivas, não por acreditar em sua impossibilidade de fundamentação, mas porque toda forma de fundamentar discursivamente o imperativo categórico negativo seria um sacrilégio diante do sofrimento evidente por si dos fatos.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. de Marco A. Casanova; rev. téc. Eduardo S. N. Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. *Minima moralia: reflexões sobre a vida danificada*. Lisboa, PO: Edições 70, 2001.

_____. Sobre sujeito e objeto. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia moral negativa? *Kriterion* [online], v. 49, n. 117, p. 143-152, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100008>>. Acesso em: 9 nov. 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a ciência da lógica*. Trad. de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 1.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 3. ed. São Paulo: WMF M. Fontes, 2011.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3. ed. São Paulo: WMF M. Fontes, 2011.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n. 83, p. 391-415, ago. 2003.

O utilitarismo e os interesses de mercado

*Bruno Souza da Silva**

Expondo o problema

O utilitarismo teve seu ápice entre os séculos XVIII e XIX, motivado principalmente pelos escritos de John Stuart Mill e Jeremy Bentham, que eram filósofos e economistas. Porém, vale lembrar que, já na Grécia antiga, existiam pensadores utilitaristas, como, por exemplo, os epicuristas. A teoria da utilidade tem como principal máxima a frase: “A maior felicidade para o maior número de pessoas”. Essa máxima pode até parecer simples, mas implica uma série de questionamentos e deveres que, tanto podem promover, de fato, maior felicidade, quanto instrumentalizar e capitalizar o âmbito ético sob fins particulares. Essa é uma peculiaridade nada incomum a serviço do mercado, contemporaneamente.

Pode-se dizer que o utilitarismo é uma ética normativa, e que somente é correta se buscar e promover uma felicidade coletiva; e que perde seu sentido, tornando-se condenável, a partir do momento em que produz infelicidade. “Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer”. (MILL, 2000, p. 187). Deve-se destacar aqui que essa felicidade a que o utilitarismo aspira não deve beneficiar apenas o agente da ação, mas todas as pessoas afetadas de alguma forma por ela.

Diferentemente de outras éticas, o utilitarismo acredita que coisas boas possam derivar de motivações ruins dos indivíduos. Isso posto, para Bentham (2000), uma ação pode ser considerada boa ou má somente a partir do ponto que eleva ou diminui a felicidade de todos. Ou seja, se esta gera maior felicidade e menor dor. Bentham diz:

* Mestrando em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, RS. *E-mail*: brunobass06@hotmail.com

O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo. (BENTHAM, 1974, p. 10).

Já para Mill (2000), pode-se atribuir valor a uma ação a partir de suas consequências, ou seja, no resultado dessas ações. Segundo ele, o que realmente importa é o fim dessa ação; logo uma atitude negativa pode gerar uma consequência positiva, e vice-versa. Porém, dada a dificuldade em saber se uma ação resultará em consequências boas ou más, então, para que uma ação possa ser considerada moral, ela deve ser aquela que produzirá maior felicidade de forma imparcial ao maior número de pessoas possível; em outras palavras, é aquela que produz a maior utilidade. “A utilidade inclui não somente a busca da felicidade, como também a prevenção ou mitigação da infelicidade [...]” (MILL, 2000, p. 195). Bentham afirma:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo, mas também de qualquer ato ou medida de governo. (BENTHAM, 1974, p. 10).

Este é um fato que nem sempre é respeitado, como poderá ser observado no *case* a seguir, em que um governante mais preocupado em conseguir votos e dinheiro mandou acelerar uma obra, ordenando, inclusive, retirarem vigas de sustentação, fragilizando ainda mais uma estrutura que já não possuía solidez, e ignorando os riscos e comentários de seus operários, que reclamavam há vários dias de ruídos nas bases da construção. O resultado disso? Sessenta e cinco mortes e mais de cinquenta feridos.

A tragédia da Gameleira

Em 4 de fevereiro de 1971, um triste acontecimento abalou a cidade de Belo Horizonte e o País. Trata-se do desabamento de um pavilhão que estava sendo construído para receber exposições. Esse terrível acidente ficou conhecido como a “tragédia da Gameleira” (nome do bairro onde aconteceu o acidente), e resultou na morte de 65 operários e, ainda, mais de 50 feridos (em sua maioria, com membros amputados).

A inauguração desse pavilhão estava prevista para o final do mês de fevereiro, data estipulada pelo, então, governador, Israel Pinheiro, que exigia que a inauguração se desse antes do final de seu mandato, que seria em março do mesmo ano. O governador queria ainda que os lucros e méritos com a inauguração viessem para seu governo. Por essas vaidades egoístas, Pinheiro mandou retirarem as vigas que davam sustentação à estrutura, ignorando avisos e relatos de funcionários, que o advertiram sobre rachaduras nos alicerces e vigas de sustentação. Os mesmos disseram ainda ouvir ruídos na estrutura, e que a mesma poderia ruir a qualquer momento. Mas, o governador e sua equipe – formada pela empresa de Serviços Gerais de Engenharia (Sergen), executora do projeto que fora desenhado por Oscar Niemeyer, com ajuda dos cálculos do engenheiro Joaquim Cardozo, que era responsável por diversos projetos por todo o Brasil – não deram ouvidos aos operários e, mesmo sabendo dos riscos, prosseguiram com a obra. Deste modo, dezenas de operários (512, para ser exato) trabalhavam dia e noite exaustivamente, tentando concluir a obra dentro do prazo estipulado pelo governante, sob a ameaça de serem demitidos, caso não cumprissem o tempo. A tragédia só não foi maior porque ocorreu durante o período de almoço, quando muitos operários ainda estavam fora de seus postos de trabalho. Contudo, mesmo assim, muitos funcionários já se encontravam no interior da estrutura, preparando-se para voltar ao trabalho. O desmoronamento foi tão rápido, que eles nem tiveram tempo de fugir, sendo enterrados vivos. Acredita-se que o número de funcionários mortos pode ter sido ainda maior que 65, suspeitando-se que muitos operários que foram soterrados não foram contabilizados pela empresa responsável por sua contratação. Esses mesmos executores da obra também se eximiram de suas

responsabilidades. Os pedidos para as indenizações foram protocolados apenas em 1984 e, somente mais de trinta anos depois, em 2014, foi concedida a indenização a 51 pessoas ligadas às vítimas. Muitas dessas famílias, dos envolvidos nesse acidente, nunca viram um centavo desse dinheiro. Existem relatos de que, após o desabamento, os responsáveis pela obra estavam mais interessados em preservar as estruturas remanescentes do que com a vida e segurança de seus funcionários, obrigando-os, inclusive, a fazerem a limpeza do local, após alguns dias do desmoronamento. Isso demonstra a total falta de respeito com os operários e suas famílias.

Pode-se observar também a mesma falta de consideração com a vida humana no segundo *case*, que será apresentado agora, em que uma montadora de carros mundialmente conhecida negligenciou um problema mecânico descoberto ainda em seus primeiros projetos. Uma peça defeituosa, na ignição de vários de seus modelos, simplesmente desligava os carros e os demais sistemas de segurança, como *airbags*. Esses desligamentos aconteciam em pleno percurso, resultando em perda total do controle do veículo, que travava o volante, transformando seu condutor em passageiro do próprio carro. Resultado: mais de 100 pessoas mortas, e milhares feridas.

Problema na ignição dos carros da Chevrolet

Uma falha no sistema de ignição (sistema de partida) dos carros da montadora General Motors (GM) faz com que os mesmos se desliguem repentinamente, inclusive em movimento. Junto com esse desligamento, outros sistemas do carro, como *airbags*, são desligados também. A montadora informou que o problema se encontra no local onde é posta a chave, e que qualquer sobrepeso, além do peso da chave (um chaveiro muito pesado por exemplo), associado a um pequeno impacto ou solavanco (um buraco na pista), pode levar a ignição a mudar de ligada para desligada, desligando, assim, o veículo e seus sistemas elétricos. Isso trava o volante e desativa os sistemas de segurança. O resultado disso foram (segundo o próprio sistema de compensação da montadora) 121 mortes em acidentes com carros com esse defeito, ocorridas até julho de 2015. De agosto de 2014 até janeiro de 2016, mais de 4 mil pessoas já haviam requerido indenizações por acidentes causados por esse problema. A

Chevrolet destinou US\$400 milhões para pagar indenizações. Nos casos com mortes, a indenização será de, no mínimo, US\$ 1 milhão, e as indenizações por demais danos físicos, psicológicos, amputações, etc., tiveram seu piso estipulado em US\$20 mil. Porém, para que isso ocorra, a vítima ou sua família deve abdicar de processar a montadora, entrando em acordo com a mesma.

O que mais impressiona nesse caso é que, segundo investigações realizadas por órgãos americanos e divulgados posteriormente por agências de notícias – como a agência *France Presse* e a *Reuters*, – os diretores da GM, já sabiam dos problemas com a ignição dos carros há mais de 10 anos e optaram por continuar sua fabricação. De acordo com relatórios divulgados pela agência *France Presse*, chegou a ser feita uma mudança no desenho do projeto, para tentar solucionar o problema, mas essas mudanças não obtiveram êxito. Documentos publicados pela agência *Reuters*, em 2002, afirmam que um ex-supervisor de produção do setor de qualidade da GM advertiu os diretores da montadora de que a fabricação dos carros deveria ser suspensa até a solução do problema, e que a mesma deveria fazer o *recall* dos carros já postos na rua. Mas, como pode ser observado, não foi o que a montadora fez. Ainda segundo informações da Agência, através de consulta a bancos de dados de reclamação, afirma-se que os primeiros casos de reclamação por problemas relacionados ao sistema de ignição surgiram ainda em 1997, logo após o lançamento do modelo Malibu. De janeiro a julho de 2014, mais de 15 milhões de veículos, fabricados entre 1997 e 2014 e comercializados na América do Norte, foram convocados para a realização de *recall*.

Considerações finais

Segundo a principal máxima da teoria utilitarista, “a maior felicidade para o maior número de pessoas possível”, tanto a GM quanto o governo de Minas Gerais agiram contra esse preceito. Pois, ao saber do problema da ignição defeituosa ou das vigas com rachaduras, os responsáveis deveriam ter tomado providências imediatamente, evitando a dor causada por inconsequência, egoísmo e interesses financeiros.

No caso da Chevrolet, que já sabia do problema há mais de uma década e não se preocupou em encontrar uma solução definitiva, mas apenas paliativos à resolução do mesmo, pode-se dizer que a montadora agiu contra

a ética, gerando mais dor e desespero que felicidade. A solução correta teria sido fazer o *recall* logo ao constatar as primeiras unidades defeituosas. Tal atitude teria ocasionado perda de ganhos e de reputação à montadora, mas geraria maior felicidade a seus consumidores e teria salvo vidas.

No caso da Gameleira, ao saber dos abalos da estrutura, os responsáveis pela obra poderiam ter interditado a mesma até realizarem estudos detalhados das condições para prosseguimento da obra. Porém, como pode ser observado neste trabalho, não foi o que aconteceu e, graças a essas escolhas – que podem ser consideradas egoístas e supercapitalistas por parte da empresa e do governo, que visaram apenas seus ganhos pessoais –, vidas humanas foram postas em jogo. Como visto, no primeiro caso, diversos funcionários pagaram com sua própria vida pela irresponsabilidade e pelo egoísmo de um governante egocêntrico e despreparado; e já a GM espalhou uma grande centelha de dor, com o alto preço da perda de mais de uma centena de vidas, e mais de 4 mil outras que tiveram danos físicos e psicológicos irreparáveis. Isso posto, pode-se dizer que a Chevrolet e o governo de Minas Gerais agiram com extrema falta de ética e humanidade com seus consumidores e funcionários, suscitando em dor e desconforto para os mesmos e a seus familiares.

Referências

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução dos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MILL, John Stuart. *O Utilitarismo*. Trad. de Eunice Ostrensky. São Paulo: M. Fontes, 2000.

Notícia. *Entenda o escândalo do defeito em carros da GM nos EUA*, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/carros/noticia/2014/06/entenda-o-escandalo-do-defeito-em-carros-da-gm-nos-eua.html>>. Acesso em: 6 nov. 2016.

Notícia. *GM já contabiliza 100 mortes em escândalo de defeito na ignição*, 2015. Disponível em: <<http://carros.uol.com.br/noticias/redacao/2015/05/12/gm-ja-contabiliza-100-mortes-em-escandalo-de-defeito-na-ignicao.htm>>. Acesso em: 6 nov. 2016.

Notícia. *Pavilhão da Gameleira, desabamento deixou 65 mortos e 50 feridos em 1971*, 2016. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/pavilhao-da-gameleira-desabamento-deixou-65-mortos-50-feridos-em-1971-18608430#ixzz4PLRiP3Nv>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

Notícia. *Desabamento da Gameleira: Criminosos à solta*, 2006. Disponível em: <<http://anovademocracia.com.br/no-30/463-desabamento-da-gameleira-criminosos-a-solta>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

Considerações finais

Os vinte trabalhos selecionados e apresentados na II Jornada da Pós-Graduação em Filosofia do Programa em Filosofia (Mestrado), da Universidade de Caxias do Sul, RS (PPGFIL-UCS), publicados neste *e-book*, intitulado: *Conceitos e problemas éticos*, evidentemente, têm responsabilidade de seus respectivos autores, como não poderia deixar de ser. Outrossim, tornar públicas as pesquisas, por meio da renomada Editora da Universidade de Caxias do Sul, tem o objetivo de consolidar o ambiente de pesquisa no PPGFIL-UCS e compartilhar com outros pesquisadores e Programas de Pós-Graduação as pesquisas e as questões relacionadas com os conceitos éticos e com os respectivos temas e problemas interdisciplinares da ética.

Gostaríamos de lembrar que a I Jornada da Pós-Graduação em Filosofia do PPGFIL-UCS realizou-se no dia 31 de outubro de 2012 e contou com a apresentação de 12 comunicações dos, então, mestrandos do PPGFIL-UCS. Nesta ocasião (31.10.2012), as comunicações foram todas dos mestrandos da própria Instituição, pois não houve a chamada para inscrições de comunicações externas. Na ocasião, infelizmente, não houve a ideia da publicação dos Anais, mesmo cientes de que houve comunicações muito relevantes. Nesse sentido, para que não houvesse, novamente, o esquecimento e o não registro das pesquisas apresentadas e discutidas, por ocasião da II Jornada do PPGFIL-UCS, decidimos torná-las públicas por meio deste *e-book*.

Por conseguinte:

– que as Jornadas possam se tornar mais uma das tantas e muito boas iniciativas, seja do corpo docente, seja do corpo discente do referido programa de pós-graduação;

– que, a cada ano, possam ser inscritas, submetidas e selecionadas propostas de pesquisa, em ética, sempre e cada vez mais interessantes e relevantes para a discussão e os debates;

– que haja sempre o rodízio de pessoas (sejam professores, mestrandos e, quem sabe, doravante, doutorandos) na organização, divulgação das futuras Jornadas, e, sempre que possível, com a publicização dos resultados das pesquisas e dos debates;

- que as Jornadas do PPGFIL-UCS sejam longevas e muito frutíferas na discussão de temas éticos relevantes.

Estimamos trabalhos e discussões profficuas. Todos auxiliemos e contribuamos para a qualificação e para a longevidade das Jornadas.

Os Organizadores



EDUCS