



# Kairos

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano V/1 Janeiro/Junho 2008

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

*IV Simpósio de Filosofia  
"Ética Contemporânea"*

# Καιρός

# Kairos

**Revista Acadêmica da Prainha**  
Ano V/1 Janeiro/Junho 2008

## Correspondências:

**K A I R Ó S** – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3219.2898 – Fax: (0xx85) 3219.0113

Fortaleza – Ceará – Brasil

## Ficha catalográfica

**KAIRÓS** : Revista Acadêmica da Prainha.  
Fortaleza : ITEP/ICRE, vol. V/1, janeiro/junho 2008.  
V. semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – periódico
2. Filosofia – periódico
3. Periódicos gerais

CDD – 105  
205  
059.813

## Bibliotecárias:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

Luciana Silva de Arruda CRB – 3/900

*É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.*

**Kairós** – Revista Acadêmica da Prainha

Ano: V/1 Janeiro/Junho 2008

**Chanceler:** *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*  
**Arcebispo Metropolitano de Fortaleza**

**Diretor e Redator:** *Prof. Dr. P. Evaristo Marcos*

Publicação: **Faculdade Católica da Prainha**

Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP

Diretor: *Prof. Dr. Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos*

Instituto de Ciências Religiosas - ICRE

Diretor: *Prof. Pe. Luis Sartorel*

**Secretária:** Maria Uyára Félix Beleza

**Diagramação:** Evaldo Amaro dos Santos

**Revisão:** Prof. Antônio Brandão de Macedo

#### **CONSELHO CIENTÍFICO:**

*Dr. Aloísio Cardeal Lorscheider, OFM;*

*Prof. Dr. Caetano Minette de Tillesse*

*Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP*

*Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)*

*Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)*

*Prof. Dr. Luis Alberto de Boni (PUCRS)*

*Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (UFCE)*

*Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos*

*Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UNICAP-Pe)*

*Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)*

*Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB-Brasília)*

*Prof. Dr. Ney de Souza (Assunção-SP)*

*Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-Pe)*

#### **CONSELHO EDITORIAL:**

*Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso*

*Prof. Dr. Guido Imaguire*

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

*Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira*

*Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa*

*Prof. Ms. Luis Eduardo T. Bedoya*

*Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira*

*Profa. Dra. Marly Carvalho Soares*

*Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker*

*Profa. Tânia Maria Couto Maia*

*Prof. Ms. Terezinha das Neves Cota*

**Impressão:** Gráfica Encaixe



## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b> .....	7
<i>Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira</i> <b>Os desafios da ética contemporânea</b> .....	9
<i>Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares</i> <b>Da antropologia à ética:</b> <b>A questão da corporeidade</b> .....	32
<i>Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso</i> <b>Ética na degradação</b> .....	50
<i>Profa. Ms. Eliana Sales Paiva</i> <b>Um recorte demarcador na ética contemporânea:</b> <b>a perspectiva terapêutica</b> .....	60
<i>Prof. Ms. Francisco Antônio F. de Almeida</i> <b>Ética na degradação:</b> <b>considerações sócio-históricas</b> .....	69
<i>Prof. Thomas Félix Mastronardi</i> <b>Ética complexa e o direito</b> .....	79
<i>Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior</i> <b>Matéria e representação na obra de A. Schopenhauer</b> .....	92

<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> <b>Ética e bioética</b> .....	126
<i>Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira</i> <b>Ética complexa</b> .....	140
<i>Profa. Janine Barreira Leandro</i> <b>Comunidade: Uma reflexão a partir de Zygmunt Bauman</b> .....	156
<i>Prof. Valdetonio Pereira de Alencar</i> <b>Frege: o sentido dos nomes próprios</b> .....	163
<i>Antonio Glaudenir Brasil Maia</i> <b>A problemática da ética na filosofia pós-moderna de Gianni Vattimo</b> .....	176
<i>Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho</i> <b>Ética e pós-modernidade</b> .....	187
<i>Ubiratane de Moraes Rodrigues</i> <b>Levinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental</b> .....	203
<i>Abrahão Antonio Braga Sampaio</i> <i>Ítalo Moura Guilherme</i> <i>Ivoneide Fernandes Rodrigues</i> <i>Marta Maria Aragão Marciel</i> <i>Paulo Alexandre P. de Miranda</i> <b>Teoria crítica nas passagens de Walter Benjamim</b> .....	214

## APRESENTAÇÃO

Esta edição da Revista Kairós reúne uma série de artigos produzidos a partir das conferências realizadas no IV Simpósio de Filosofia do ITEP, cujo tema foi “Ética Contemporânea”. Os artigos aqui reunidos direcionam o leitor para o universo rico e conturbado que envolve a reflexão sobre a crise ética que perpassa a sociedade atual. Rever nossas práticas, questionar as trajetórias, decidir os caminhos, apropriar-nos dos conhecimentos, possibilita-nos refletir amplamente sobre a ética com o rigor que a reflexão filosófica exige.

A Revista traz 15 textos de docentes do ITEP, bem como de pesquisadores e colaboradores de outras Instituições, como a Universidade Estadual do Ceará e a Universidade Federal do Ceará. Os artigos, de forma geral, dedicam-se à análise dos desafios, limites e possibilidades, colocados à reflexão ética na complexa sociedade contemporânea. Assim, recomendamos a leitura desta obra, valiosa para estudantes e professores, na certeza de que possa suscitar questionamentos e práticas em prol de um mundo melhor.

A Coordenação do Departamento de Filosofia agradece à Direção da Revista Kairós a iniciativa desta edição, assim como a todos os autores que, a convite, enviaram suas contribuições, corroborando nossa convicção de que a investigação filosófica muito tem a contribuir na tentativa de entender nosso tempo.

Ótima e proveitosa leitura para todos,

Prof<sup>a</sup>. Ms. Janine Barreira Leandro  
Coordenadora do Curso de Filosofia





## OS DESAFIOS DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

*Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira\**

**Resumo:** Este artigo trata do problema ético atual, não como um problema de cunho individual, mas como uma preocupação universal. Para entender o problema ético atual é necessário entender primeiro a situação histórica contemporânea.

**Palavras-chave:** Ética; Contemporaneidade; Civilização técnico-científica; Responsabilidade social.

**Abstrac:** This article handles present ethical problem, not as a problem of individual nature, but as a universal care. For understanding the present ethical problem, it's necessary understanding first of all the contemporary historical situation.

**Keywords:** Ethics; Contemporarity; Technic-scientific Civilization; Social Responsibility.

### **A) O Ponto de partida: o diagnóstico da situação atual como problema ético.**

É sempre dentro de uma situação histórica determinada que o ser humano experimenta a si mesmo com a tarefa de construir seu ser. Não somos simplesmente um fato, mas antes uma possibilidade, um desejo de ser o que nos conduz a uma pergunta fundamental: o que se deve fazer para ser? Esta pergunta brota de um ser que tem consciência de sua finitude, ou seja, da possibilidade de fracassar em sua autoconstrução e brota precisamente de dentro de uma situação que o envolve e marca. Uma primeira característica da ética contemporânea é a consciência de que nossas interrogações éticas brotam de nossa situação histórica própria. Daí porque sua primeira tarefa é a análise da situação do mundo contemporâneo, que é marcado por duas questões de fundo:

1) *A civilização técnico-científica e a alteração do panorama das éticas tradicionais.*

No passado, as questões éticas foram postas no contexto de relações humanas próximas e recíprocas. A ciência e a técnica deram à atividade humana um alcance de dimensão planetária com um novo

horizonte de responsabilidade. Para H. Jonas<sup>1</sup>, por exemplo, a diferença radical em relação às éticas antigas é que a ação humana, tecnicamente potencializada, pode danificar irreversivelmente a natureza e o próprio ser humano: a intervenção tecnológica altera a própria natureza do agir humano assim que não só a biosfera do planeta, mas a natureza como um todo passa a ser implicada na esfera do agir humano e, portanto, de sua responsabilidade<sup>2</sup>. Para V. Hösle<sup>3</sup>, o modelo de conhecimento da modernidade reduz a natureza a mera quantidade, a objeto de manipulação. Esta é a raiz da civilização técnico-científica que perdeu a ligação ontológica entre ser humano e natureza, entre homem e mundo.

Nesta civilização, aumenta cada vez mais a desproporção entre o poder de dominação técnica e os critérios morais capazes de reger a nova civilização daí decorrente. Para E. Levinas<sup>4</sup> isto se manifesta através dos acontecimentos marcantes do século XX: as duas guerras mundiais, as revoluções que vitimaram milhões de inocentes, a crise da razão e das ciências, a perda do sentido da vida humana, o abalo profundo de toda a tradição cultural do ocidente que coloca cada ser humano, cada nação, cada cultura face ao desafio de assumir as possibilidades e os riscos dos efeitos de suas ações<sup>5</sup>. No plano da vida humana, esse abismo entre poder tecnológico e ética se manifesta, por exemplo, como possibilidade de interferir nos processos químicos que determinam o envelhecimento orgânico, transformando a morte numa espécie de fronteira virtual.

Hoje se transforma em possibilidade o controle do comportamento humano, através de agentes químicos que podem induzir o controle de processos psíquicos, além do mais espetacular que é a manipulação tecnológica dos processos genéticos, tornando realidade o sonho de

---

<sup>1</sup> Cf. Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. Müller W.E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main, 1988. Wetz F. J., *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg, 1994. Böhler D. (org.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, 1994. Giacoia Júnior O., *Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, in: Oliveira M. A de (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.193-206.

<sup>2</sup> Tal postura pressupõe uma dicotomia radical entre espírito e natureza e compreende a ciência e a técnica como instrumentos de domínio sobre a natureza. Cf. Jonas H., *Philosophical Essays: From Ancient Faith to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1969.

<sup>3</sup> Cf. Hösle V. *Philosophie der ökologischen Krise*, München: Beck, 1991.

<sup>4</sup> Cf. Pivatto P. S., *Ética da alteridade*, in: Oliveira M. A de, op. cit., p. 79.

<sup>5</sup> Cf. Apel K-O, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, in: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 42.

planificação e produção em laboratório da vida humana, de tal modo que o homem contemporâneo tem a sensação de que ele afinal tomou seu destino em suas mãos e se fez sujeito de um agir coletivo, capaz de submeter toda a natureza a seus fins, assim que a técnica, neste projeto de emancipação tecnocrática da modernidade, de *meio* se transformou no *fim* fundamental da vida humana.

Todo este processo conduz a um aumento crescente de bem-estar e a uma elevação do consumo que, por sua vez, provoca uma gigantesca intensificação do metabolismo com o meio ambiente natural que é finito em seus recursos e uma desproporção entre produção e consumo. A coisa se faz mais grave, porque o próprio avanço tecnológico tornou possível um aumento exponencial da população aumentando a busca de recursos naturais. A contradição desta civilização tecnológica se torna visível na incapacidade espantosa do ser humano de pôr um fim ao previsível progresso destrutivo de si mesmo e da natureza: hoje possuímos os meios técnico-científicos e industriais para extinguir a humanidade e todas as outras formas de vida sobre o planeta através, por exemplo, do envenenamento e da contaminação da biosfera. Uma das possibilidades da história humana é então é a possibilidade da própria extinção de modo que a catástrofe ecológica se revela como o inimigo verdadeiro e comum da humanidade. Isto se constitui hoje o desafio de toda a humanidade, pois manifesta a enorme desproporção entre a sabedoria ético-política de que dispõe a humanidade e o imenso potencial tecnológico adquirido.

## 2) *A nova configuração das relações internacionais.*

A organização da vida econômica passa por profundas transformações na medida em que está em curso a articulação de um sistema econômico em nível mundial<sup>6</sup> através da inclusão de todas as sociedades no mercado, sobretudo nos mercados financeiros, que assumem a condução de todo o processo econômico, e de uma teoria econômica<sup>7</sup> que defende o mercado como a forma exclusiva de coordenação de uma sociedade moderna<sup>8</sup>. Tal processo tem provocado

---

<sup>6</sup> Cf. Beck U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

<sup>7</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Neoliberalismo e ética*, in: *Ética e Economia*, São Paulo: Ática 1995, p. 59-103.

<sup>8</sup> Cf. Schmied-Kowarzik W., *A nossa realidade social e a utopia da sobrevivência moral da humanidade*, in *Veritas*, v. 45, n. 4 (2000) 644: "Mais recentemente, o processo de reificação de todas as instâncias humanas se universalizou, tornando-se mais incisivo, tanto pela infiltração em todos os âmbitos sociais e na vida cotidiana como também através de sua expansão global"

uma piora nas condições de vida de milhões de pessoas: no relatório do Banco Mundial de setembro de 1999 se afirma que hoje 1,5 bilhão de pessoas sobrevivem com o equivalente a menos de um dólar por dia. O processo de modernização de nossas sociedades significou para Apel<sup>9</sup> um processo de autonomização cada vez mais acentuado da economia que se tornou fim em si mesma e de predominância de uma liberdade privada sem referências éticas e sem responsabilidade coletiva.

Este processo se tornou possível através de uma série de decisões políticas<sup>10</sup> e foi acelerado em sua implementação pela nova revolução tecnológica, que fez da ciência e da técnica as forças impulsionadoras do novo paradigma de produção, que tem seu eixo na tecnologia da informação, colocando, portanto, o conhecimento no cerne do processo produtivo com dois efeitos de grandes conseqüências para a vida humana: por um lado, transformou profundamente o trabalho, provocando um enorme aumento da produtividade, acompanhada por mudança significativa nas relações entre capital e trabalho, o que levou ao desemprego estrutural uma vez que o trabalho vivo se torna algo que desaparece nas empresas que assumem a tecnologia de ponta em nossos dias; por outro lado, esta nova dinâmica do capital fez surgir uma competitividade exacerbada em nível internacional.

Esta reorganização do processo de produção e de trabalho assim como os enormes impactos daí decorrentes no sistema de emprego conduziram a questões sociais a configurações novas: experimentamos um desenvolvimento tecnológico acelerado com um aumento significativo da produção de riquezas, ao mesmo tempo em que vemos crescer também a fome e a miséria que levam a uma desagregação social cada vez maior ou mesmo à morte de milhões de seres humanos, à disparidade na distribuição de renda e de riqueza e à ameaça da destruição da própria humanidade através ou de uma guerra nuclear<sup>11</sup>, ou pela exploração desenfreada dos recursos naturais. O. Höffe<sup>12</sup> fala por esta razão de uma “globalização da violência”, em que o arbítrio e o poder substituem o direito nas relações entre as pessoas e os povos, marcadas hoje por um egoísmo individual e grupal crescente, pela criminalidade organizada, pelo comércio de armas, drogas e seres humanos, pelo terrorismo internacional, pela destruição do meio ambiente.

---

<sup>9</sup> Cf. Apel K-O, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., p. 15-41.

<sup>10</sup> Cf. Beck U. (org.), *Politik und Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

<sup>11</sup> Cf. Henrich D., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

<sup>12</sup> Cf. Höffe O, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p.16.

Uma das características fundamentais do novo contexto societário é a substituição da política pela economia, ou seja, pelo mercado, sobretudo financeiro, na condução dos processos sociais, o que quer dizer que a economia se transforma na esfera paradigmática para a organização das relações sociais nacionais e internacionais. Poder-se-ia falar aqui de realização plena do “telos” imanente a esta forma produtiva, pois, como diz Hösle<sup>13</sup>, o “paradigma econômico” é característico da sociedade moderna enquanto tal e causador, a partir de suas contradições imanentes, das crises que marcam hoje nossa civilização. Em sua forma atual, ele tem provocado a mercantilização da vida social como um todo, fazendo com que o lucro se transforme no grande mecanismo de mediação de todas as relações sociais: é a economia mesma que se torna responsável pelo estabelecimento dos fins da vida humana o que torna aguda a pergunta pelo sentido de todo este processo e pela avaliação crítica dos critérios que o regem, embora a racionalidade hegemônica vigente (racionalidade instrumental) não reconheça a legitimidade de tais perguntas e conseqüentemente afirme a impossibilidade de uma discussão racional sobre questões de ordem ética, o que só poderá acontecer através uma mudança cultural premente que se concretize na transição do paradigma econômico para o paradigma ecológico, implicando uma redefinição da ética, da política e da economia.

#### **B) As interpretações desta situação enquanto desafio ético fundamental.**

O resultado desta análise é muito sério: uma das possibilidades reais de nossa vida histórica é o colapso social e ecológico<sup>14</sup>. Portanto, a situação do homem de hoje, como diz Apel<sup>15</sup>, é um problema ético para o ser humano enquanto tal, pois os problemas fundamentais de nosso tempo dizem respeito à humanidade como um todo, o que significa dizer que uma ética hoje tem de articular-se, levando em consideração nossa situação histórica caracterizada pela interdependência das nações no contexto de uma civilização técnico-científica. Os éticos contemporâneos tentam também explicitar as razões geradoras desta situação. Assim, por

---

<sup>13</sup> Cf. Hösle V., *Philosophie der ökologischen Krise*, op. cit., p. 96 e ss.

<sup>14</sup> Cf. Giacoia Júnior O, op. cit., p. 203: “O perigo emergente deste superdimensionamento da civilização tecnológica em escala planetária é o apocalipse de uma catástrofe universal, plausivelmente cogitável, como conseqüência do curso e do rumo atual do progresso baconiano de dominação da natureza por intermédio da técnica científica”.

<sup>15</sup> Cf. Apel K-O, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, in: *Diskurs und Verantwortung*, op. Cit., p. 42-68.

exemplo, para H. Jonas<sup>16</sup>, tudo se radica no “ideal baconiano”, o utopismo tecnológico, a escatologia secularizada, que constitui o projeto fundamental da humanidade moderna, isto é, o ideal da instalação de um tipo de saber que se entende como possibilitação de dominação sobre a natureza em função da melhoria das condições de vida do ser humano, ou mais radicalmente ainda, em função da emergência do homem autêntico como fruto de um processo conduzido pelas forças do próprio homem. Para esta concepção, saber é sinônimo de poder<sup>17</sup> e a única fonte da verdade, cuja expressão suprema é a exploração técnica da natureza em função de sua subordinação aos fins humanos, o que paradoxalmente conduziu à completa sujeição a si mesmo sob o signo da catástrofe ecológica.

No entanto, o ideal grandioso do homem moderno desemboca, segundo H. Jonas, num dilema crucial: por um lado, o poder tecnológico alargou, de forma nunca conhecida antes, a extensão e as possibilidades da ação humana e gerou, com isto, a necessidade premente de reger, por meio de normas, o uso efetivo deste enorme potencial; por outro lado, o tipo de racionalidade, que conduz este processo, se reduz ao controle dos fenômenos e, em última instância, no momento atual, põe em dúvida a possibilidade mesma de uma verdade objetiva, teórica ou prática, na vida humana: “desse modo, vivemos hoje a experiência da insubsistência da própria idéia de norma, mediante a permanência do simples sentimento de norma e de valor que, no entanto, se desestabiliza e se torna inseguro de si, confrontado com a crítica corrosiva desse saber”.<sup>18</sup> Vivemos, portanto, hoje a experiência fundamental de um “vácuo ético”.

Para E. Levinas<sup>19</sup>, os acontecimentos marcantes do século XX culminaram na crise da razão e na perda do sentido que animou toda a história da civilização ocidental, o que põe a sociedade e o homem atual

---

<sup>16</sup> Cf. Jonas H., op. cit., p. 251.

<sup>17</sup> Cf. Gadamer H-G, *Da Palavra ao Conceito*, in: Almeida C.L.Silva de et alii(org.), *Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 25-26: “A mim parece que, desde os últimos três séculos, a civilização européia desleixou a lei do equilíbrio. Ela levou, sim, de uma maneira admirável, a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizatória ao seu pleno desenvolvimento. Mas não terá ela desenvolvido, também, e cunhada a capacidade de estar em poder de armas mortais e de saber o que nossa cultura carrega, com isso, de responsabilidade para a humanidade em seu todo?”

<sup>18</sup> Cf. Giacoia Júnior O, op. cit., p. 206.

<sup>19</sup> Cf. Levinas E., *Totalité et infini Essai sur l'Exteriorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971; *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 1993; *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

sem rumo e sem orientação na vida individual e social. Sem dúvida durante milênios, os seres humanos empreenderam muitas coisas, configurando, de formas específicas, sua vida individual e coletiva, e produzindo diferentes formas de organização de sua vida, estruturas culturais, codificações de ética e de direito, e traduzindo suas cosmovisões e aspirações em símbolos de diferentes esferas. Inspirando, contudo, estas diferentes formas de luta está uma concepção determinada da ordem do ser enquanto expansão em todas as dimensões ou como essência, “em que se exploram as possibilidades de ser mais como diversão na exuberância de formas que a sociedade consente às custas de outros que não têm vez nem voz e que perpetuam o *vae victis*\* dos vencedores. A ética alcançada fica à mercê dos vencedores ou da hermenêutica da conjuntura anônima”.<sup>20</sup> Portanto, por mais alto que seja o ideal ético apresentado pela civilização ocidental, ele é insuficiente por conter em si o jogo do ser como “clã guerreiro”: a experiência da humanidade no século XX mostra que a ética ocidental só teria validade para nortear a sociedade se ela fosse capaz de romper com a velha ordem subjacente que identifica ser, poder e saber de tal maneira que nas codificações éticas construídas em nossa história o humano do ser humano é apenas intuído, mas não é alcançado uma vez que tem, na raiz, uma interpretação da vida humana como ser dinâmico espontâneo no horizonte da concepção do ser como expansão. Nossas crises testemunham o fiasco deste homem.

J. Habermas<sup>21</sup> interpreta as sociedades modernas como sociedades marcadas por um pluralismo de cosmovisões, o que levou a um desmoronamento das religiões<sup>22</sup> e conseqüentemente do etos, que nelas se legitimava, enquanto fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos. Essa situação nova implicou a perda de legitimação de uma fundamentação ontológica, radicada numa concepção objetiva da razão, das normas morais e sua conseqüência maior é a falta de um consenso substantivo sobre valores, isto é, sobre a melhor forma de vida para o ser humano, em nível da sociedade como um todo. “A autoridade epistêmica passa, na modernidade, das doutrinas religiosas para as ciências empíricas e, a partir daqui, é possível

---

<sup>20</sup> Cf. Pivatto P., *Ética da alteridade*, in: Oliveira M. A de(org.), op. cit., p. 80\* “Ai dos encidos!”

<sup>21</sup> Cf. Habermas J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

<sup>22</sup> Cf. Oliveira M. A. de, *A teoria da ação comunicativa e a teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p.201-222.

fazer uma distinção rigorosa entre sentenças descritivas, próprias das ciências, e sentenças normativas. Para Habermas, isto constitui o clima espiritual próprio de nosso tempo, que é ponto comum para quem hoje se confronta com o problema da fundamentação da moral: tendo sido eliminada a razão objetiva, dependemos hoje de uma fundamentação pós-metafísica da moral".<sup>23</sup>

*MacIntyre*<sup>24</sup> parte de uma consideração da ética contemporânea. Para ele não possuímos mais propriamente uma ética, mas apenas fragmentos de um esquema conceitual que não constituem um todo coerente. A partir da modernidade, perdemos a capacidade de formular coerentemente critérios morais e assim se instalou o caos na linguagem da moralidade contemporânea. Temos hoje diferentes teorias morais numa competição que não tem fim sem que tenhamos um fundamento racional para legitimar um acordo. Temos até uma superabundância de meios teóricos para justificar racionalmente a ação moral, mas trata-se de modos rivais e incomensuráveis entre si de resolver o problema da racionalidade da ação moral, o que conduz a dilemas insolúveis, já que é impossível estabelecer uma escala de critérios para resolver nossos problemas morais. É, portanto, o próprio recurso a padrões racionais que é a fonte do desacordo, porque vivemos num choque insolúvel de concepções de racionalidade. "O resultado é um cinismo generalizado quanto à legitimidade da discussão racional, na qual os argumentos deixam de ser reconhecidos como expressão de racionalidade e se transformam em armas, em técnicas retóricas para se dominar opositores".<sup>25</sup>

O que para ele explica essa situação é a postura ética que subjaz a esta fragmentação da cultura ética contemporânea, ou seja, o *emotivismo*, que elimina qualquer conteúdo racional da moralidade e por isto considera o debate moral infrutífero já que não passa de um jogo de afirmações e contra-afirmações. Para *MacIntyre* tudo isto é sinal de algo mais profundo: nossa cultura não conseguiu resolver seus problemas práticos e seus problemas filosóficos. Somos hoje herdeiros da *cultura*

---

<sup>23</sup> Cf. Oliveira M. A de, *O Debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas*, in: Felipe S.T. (org.), *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*, Florianópolis: Insular, 1998, p. 89.

<sup>24</sup> Cf. *MacIntyre A., After Virtue*, 2ª. ed., London, 1985; *Justiça de quem? Qual racionalidade*, São Paulo: Loyola, 1990.

<sup>25</sup> Cf. Carvalho H.B.A de, *Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional*, in: *Oliveira M. A de* (org.), op. cit., p. 33.

*iluminista moderna*<sup>26</sup> e de seu projeto fracassado de justificar racionalmente a moralidade, ou seja, independente da tutela teológica e das tradições, para lhe dar plena autonomia na forma de princípios morais universais. O fracasso se radica na própria concepção de razão: a *razão iluminista moderna* é calculadora, isto é, ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas, e é incompetente frente a tudo mais. Na esfera da ética, portanto, só pode falar dos meios e nunca dos fins da vida humana. Trata-se aqui, para MacIntyre, de uma razão empobrecida, que não pode captar essências e conseqüentemente os traços teológicos no mundo objetivo.

Daí porque, para MacIntyre, apesar do desacordo básico entre as éticas contemporâneas, há contudo um acordo tácito: todas rejeitam qualquer visão do homem como portadora de uma essência que define seu verdadeiro fim, ou seja, todas rejeitam uma visão teleológica da natureza humana. Isto significou a liberação dos agentes morais de todo tipo de hierarquia e teleologia, mas igualmente transformou as regras morais em meros instrumentos de desejos e vontades arbitrárias. O fracasso de projeto iluminista abriu o espaço para a crítica de toda a moralidade anterior por Nietzsche e seus sucessores existencialistas e emotivistas que configuram a cultura contemporânea. Todo esse processo conduz a cultura moderna a uma escolha decisiva: “sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reina na cultura moderna”.<sup>27</sup>

Um dos traços das éticas contemporâneas é que elas se articulam como tentativas de resposta aos desafios que brotam desta realidade. Diante das ameaças que daí resultam, H. Jonas, por exemplo, afirma a necessidade de uma ética que tenha como dever basilar a preservação da essência humana de tal forma que sua exigência fundamental seja uma ação, cujos efeitos sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra, um imperativo que não se dirige ao comportamento do indivíduo privado, mas ao agir coletivo na esfera da política pública.

---

<sup>26</sup> A respeito de uma outra postura frente ao iluminismo moderno cf.: Rouanet S.P., *Dilemas da moral iluminista*, in: Novaes A (org.), *Ética*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 149-162.

<sup>27</sup> Cf. Carvalho H. B. A de, op. cit., p. 41.

Para *Apel*, a ética a ser construída hoje tem que ser uma ética profundamente diferente tanto das éticas tradicionais como das morais historicamente hegemônicas, porque ambas se situaram na esfera das relações privadas ou das comunidades políticas nacionais. Hoje temos que pensar as conseqüências da intervenção das ciências na ecoesfera e na biosfera, e dos mercados globais no nível de uma civilização planetária. Esta situação mesma põe a humanidade frente ao problema da co-responsabilidade planetária, uma responsabilidade ética global o que exige uma “macroética da solidariedade histórica” em nível mundial que seja capaz de fomentar uma consciência cosmopolita da solidariedade e recupere a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social, portanto, uma ética capaz de legitimar os fundamentos normativos básicos das estruturas necessárias para uma civilização global.

### **C) As Propostas Fundamentais da Ética Contemporânea.**

Desde o início do século XX, a reflexão ética se concentrou nos problemas dos fundamentos semânticos, metodológicos e epistemológicos, um conjunto teórico que recebeu da filosofia analítica a denominação de *Metaética*<sup>28</sup>. Esta concentração se explica precisamente porque a racionalidade hegemônica pôs em questão a possibilidade de uma ética enquanto teoria normativa da ação humana: bastante difundidas em nossa cultura são as posturas não cognitivas e emotivistas, cuja tese fundamental é que proposições normativas não possuem conteúdo cognitivo, uma vez que não são propriamente sentenças declarativas, portanto não podem ser verdadeiras nem falsas. Com estas proposições apenas exprimimos nossas atitudes frente às questões ou propomos atitudes a outros. Ora, não sendo as sentenças normativas nem verdadeiras nem falsas, não contêm obrigações e não podem ser fundamentadas, o que significa dizer que a ética não se situa na esfera da racionalidade: enquanto teoria normativa, teoria da ação moralmente correta, a ética é impossível.

Mesmo entre as teorias cognitivas, exerce um papel fundamental, segundo F. von Kutschera, o subjetivismo que para ele é uma espécie de naturalismo, ou seja, uma teoria segundo a qual as sentenças normativas podem ser traduzidas em sentenças não normativas, ou seja, em sentenças sobre preferências subjetivas ou valorações subjetivas em que os juízos normativos perdem o caráter de obrigatoriedade. Uma

---

<sup>28</sup> Cf. Kutschera F. von, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York: de Gruyter, 1982.

conseqüência disto são as teorias éticas descritivas, que são pesquisas empíricas sobre sistemas normativos dados, normalmente empreendidas pela sociologia, etnologia, antropologia, história e a teoria do direito: neste caso as normas são descritas como fatos sociais e se busca uma explicação de sua origem. Aqui, a pergunta fundamental é: que é considerado bom e porque<sup>29</sup>.

A partir desta situação, uma questão se torna hoje central na ética: o problema de sua fundamentação. Juízos morais podem ser fundamentados? Sem uma resposta positiva a esta questão teríamos que dar razão ao *decisionismo* que reduz os juízos morais a puras decisões individuais. Na perspectiva da forma de fundamentação e conseqüentemente na maneira de articular a teoria ética podemos distinguir as éticas contemporâneas em duas grandes orientações: éticas deontológicas e éticas teleológicas. Para as éticas *deontológicas*, as coisas devem se feitas ou não independentemente dos resultados que possam advir das ações realizadas, ou seja, na expressão de F. von Kutschera<sup>30</sup>, o valor de uma ação se determina somente a partir do valor da maneira de agir, que se realiza com isto. O que caracteriza então uma ética deontológica é que o correto, que é aqui a categoria fundamental, não depende do bem e tem prioridade sobre ele; conseqüentemente as ações são em si mesmas boas ou más independentemente das conseqüências que provocam. Estão, então, aqui em primeiro plano prescrições, proibições e permissões. Numa ética *teleológica* a qualidade moral das ações depende das conseqüências produzidas (daí porque se falar aqui de “conseqüencialismo”) e seu conceito central é o de bem de tal modo que aqui se põe, em primeiro plano, uma ordem objetiva de bens e valores. Temos no seio destas diferentes formas de ética também formas diferenciadas de fundamentação da ética.

### I *Éticas Deontológicas.*

#### a) O contratualismo de J. Rawls.

J. Rawls parte do particularismo de cosmovisões das sociedades modernas que exige da ética uma tarefa básica: fundamentar sentenças básicas a partir de onde possa ser configurada uma sociedade moderna enquanto cooperação equitativa entre seus cidadãos como pessoas iguais e livres. Trata-se, portanto, de articular “um consenso político fundamental, radicado numa concepção neutra da justiça, no sentido de

---

<sup>29</sup> Cf. Kutschera F. von, op. cit., p. 41.

<sup>30</sup> Cf. Kutschera F. von, op. cit., p.66.

ser uma construção racional sem pretensão de verdade, que seja capaz de garantir a todos os cidadãos, para além de sua origem cultural, suas convicções religiosas ou metafísicas e suas formas individuais de vida, as mesmas liberdades fundamentais”.<sup>31</sup> O objetivo é chegar a um acordo sobre os princípios que devem regular as instituições políticas e sociais básicas da sociedade, ou seja, legitimar um fundamento normativo para a vida social de tal modo que estas instituições básicas da sociedade possam garantir e preservar a justiça. A fundamentação deve ser tal que as pessoas possam conviver com todas as suas diferenças culturais, étnicas e religiosas.

A teoria da justiça, que é o cerne da ética, se fundamenta através de um *procedimento de construção*<sup>32</sup> que conduz aos dois princípios básicos da justiça política, que são precisamente o objeto do *acordo original* e que por conseguinte regulam todos os outros acordos, pactos, contratos, numa palavra, todas as formas de cooperação social. “Segundo Rawls, nem a universalizabilidade (universalizability) nem a primazia do justo sobre o bem fariam de tal princípio um conceito metafísico ou transcendental...A justiça como equidade é uma versão sofisticada do imperativo categórico, mas Rawls procura esquivar-se do fundacionalismo de uma moral metafisicamente fundamentada e regida por princípios absolutos”.<sup>33</sup> Apel resume com precisão a aporia básica que perpassa toda esta forma de fundamentação procedimental da ética: Rawls não fundamenta por que razão ele dispôs as condições da condição original de tal modo que os eleitores, estrategicamente egoístas, são obrigados a se decidir como se fossem motivados pela justiça. Na realidade, para Apel, a intenção de Rawls é fundamentar a justiça como o resultado de uma escolha livre num contrato original, entendendo a liberdade, de acordo com a tradição britânica e no sentido da teoria estratégica dos jogos de escolha racional, como liberdade de arbítrio do

---

<sup>31</sup> Cf. Oliveira M. A. de, *O debate acerca da fundamentação*, op. cit., p.89-90.

<sup>32</sup> Que assim emerge como uma hipótese criada com a finalidade da fundamentação dos princípios. Uma outra forma de contratualismo é o “Contratualismo Transcendental” em que, através da reflexão, chegamos aos “interesses transcendentais”, ou seja, às condições a que nenhum ser humano pode renunciar, porque são válidas para qualquer forma vida e, enquanto tais, condições de possibilidade de qualquer forma concreta de reciprocidade e dos contratos comuns. Trata-se aqui de uma “troca transcendental”, isto é, de situar o contrato no nível das condições necessárias da ação humana enquanto tal, uma posição hoje defendida pelo contratualismo transcendental de O Höffe. Cf. Höffe O, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, s.53 e ss.

<sup>33</sup> Cf. Oliveira N. F. de, *Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça*, in: Felipe S.T.(org.), op. cit., p. 116.

interesse próprio; então, ele se vê obrigado, para poder garantir de antemão a equidade da escolha racional, a impor condições de equidade<sup>34</sup>, o que faz do procedimento um círculo vicioso.

#### b) A Ética do discurso de K-O Apel.

Para Apel, a globalização de todos os problemas revela a premência da fundamentação de um princípio regulativo-normativo, isto é, de uma norma fundamental de justiça universalmente válida. O historicismo e o relativismo que marcam a cultura contemporânea não tornam inútil esta questão da validade, mas, ao contrário, a tornam mais aguda e fazem com que a filosofia possa tematizar o que a caracteriza como saber específico: “tematizar reflexivamente as condições não-contingentes do conhecimento válido do contingente”.<sup>35</sup> Ele parte da tese fundamental da reviravolta lingüístico-hermenêutica do pensamento, isto é, que a linguagem é a mediação intransponível de todo sentido e validade. A filosofia se distingue de todo conhecimento empírico, inclusive da ciência da linguagem, na medida em que levanta a pergunta pelas condições de possibilidade e validade do discurso humano enquanto tal, o que implica que nada em filosofia pode considerar-se suficientemente legitimado se, em sua justificação, não estiverem incluídas as condições necessárias, universais e últimas de possibilidade e validade do próprio discurso. A estas condições só se chega através da mediação de uma auto-reflexão estrita; ou seja, filosofia é, para Apel, auto-reflexão estrita do discurso humano sobre si mesmo, para tematizar suas condições irrecusáveis de possibilidade e validade, que não podem ser negadas sem que se caia em autocontradição, e não podem ser demonstradas sem que sejam pressupostas.

A exigência fundamental de nossa época é a fundamentação de um princípio de justiça universalmente válido, enquanto princípio normativo de articulação da organização social. Este princípio tem sua fundamentação racional através do retorno reflexivo do discurso humano sobre si mesmo<sup>36</sup>, pois ele emerge como um pressuposto necessário de toda argumentação sensata. Numa palavra, entre as condições transcendentais de sentido e validade da argumentação sensata está uma norma que é fundamental para todo uso da razão: a reciprocidade dialógica universal, que implica que todo aquele que argumenta é livre e autônomo para levantar todas as pretensões que julgar necessárias em

---

<sup>34</sup> Cf. Apel K-O, *Diskurs und Verantwortung.*, op. cit., p. 174-175.

<sup>35</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Sobre a Fundamentação*, Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 59-60.

<sup>36</sup> Cf.: Herrero F. J., *Ética do discurso*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 170 e ss.

seu conhecimento e agir no mundo, o que significa dizer que ele tem o direito e o dever de argumentar, isto é, de legitimar estas pretensões pela mediação de um discurso responsável frente a si mesmo e aos outros. Isto implica que nada pode ser aceito como válido que não seja justificado através de argumentos (princípio da responsabilidade argumentativa) e que, em princípio, há uma igualdade básica de direito na argumentação.

Pressupõe-se com isto o reconhecimento dos outros como sujeitos capazes de verdade, portadores dos mesmos direitos de levantar pretensões de validade e de trazer à discussão bons argumentos o que, por sua vez, implica o dever recíproco de fazer valer unicamente argumentos e nenhuma instância alheia à argumentação, portanto a exclusão da violência e a obrigação ética de resolver, pela mediação do diálogo e da argumentação, todas as pretensões de validade da vida histórica em todos os seus níveis. A política é a atividade humana que procura efetivar esta razão comunicativa na esfera da solução dos problemas coletivos, e seu sentido é instaurar uma comunidade baseada na razão, rejeitando portanto radicalmente a violência e o arbítrio como forma de solução dos conflitos humanos. Central neste contexto de argumentação é o postulado da universabilidade, que é sem dúvida essencial para a ética,<sup>37</sup> mas não suficiente, uma vez que com este postulado só se diz que, se há normas morais, estas têm que ser necessariamente universais, mas não diz se há. Daí a tese básica das éticas teleológicas: a avaliação de determinados estados de coisa é indispensável quando se pretende ir além de um mínimo de normas abstratas.

## II *Éticas Teleológicas.*

### a) Retorno às tradições morais de pesquisa racional de MacIntyre

MacIntyre parte de um diagnóstico da ética contemporânea que, segundo ele, não constitui mais um todo coerente. A partir da modernidade, não temos mais a possibilidade conceitual de formular critérios, de modo integrado e objetivo, para nossos juízos morais; e uma disputa interminável entre teorias rivais conduz à impossibilidade de um acordo moral em nossa cultura. Na base de toda esta fragmentação está, para MacIntyre, o emotivismo, que defende a tese de que a moralidade não tem qualquer conteúdo racional e o debate moral é um simples jogo de afirmações e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de justificação racional válida dos padrões objetivos de moralidade. A

---

<sup>37</sup> Cf. Kutschera F. von, op. cit., p. 32. Hösl, V., *Moral und Politik*, op. cit., p. 154 e ss.

linguagem moral se reduz à expressão de sentimentos pessoais e para MacIntyre isto é o resultado a que conduziu a crise da cultura iluminista moderna que fracassou em seu intento de fundamentar uma moralidade independentemente da tutela teológica e das tradições, radicado numa concepção calculadora da razão, incapaz de captar essências e a dimensão teleológica do mundo objetivo.

O propósito de MacIntyre é defender a tese contrária da existência de padrões morais impessoais racionalmente justificados, sem que com isto se destrua a autonomia do agente moral individual. Hoje estamos diante de um dilema: “sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reina na cultura moderna”.<sup>38</sup> Só que racionalidade, para ele, implica o reconhecimento das conquistas das tradições como um constitutivo epistemológico e a afirmação da importância fundamental da historicidade tanto da vida prática como do espírito humano.

A pesquisa racional é estruturada sempre em sistemas históricos, sem jamais chegar à necessidade ou à possibilidade de legitimar padrões racionais a-históricos. Por esta razão a Filosofia Moral implica um nexo entre Filosofia, História e Sociologia. MacIntyre articula seu conceito de racionalidade em estreita ligação com o conceito de paradigma de Th. Kuhn. A crítica das posições deontológicas a esta postura é que ela desemboca na plausibilidade de admitir que todas as nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada, ou seja, na tese relativista e historicista das normas morais que é o resultado da destranscendentalização do pensar como a forma mais radical de superação da Metafísica, confirmando assim o caos moral de onde se havia partido e para o qual se propunha trazer um remédio.

#### b) Ética da alteridade de Levinas.

Levinas parte do que ele denomina o abalo de toda a tradição cultural do ocidente, que revela que o sentido subjacente a toda a história da civilização ocidental põe o ser humano e a sociedade sem rumo e orientação. A questão essencial é, portanto, o sentido do ser que marcou todo este processo histórico e que está na base das formas de organização, das estruturas culturais, das codificações de ética, e leis civis e penais; numa palavra, na base de tudo o que constituiu nossa história está a concepção da ordem do ser como expansão o que faz com que,

---

<sup>38</sup> Cf. Carvalho H. B. A de, *Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 41.

apesar das boas intenções, a ética permaneça sempre à mercê do jogo dos vencedores e a civilização ocidental essencialmente egoísta e penetrada de violência. Impõe-se aqui uma ruptura com a velha ordem, isto é, com o bloco identidade-ser-totalidade e a articulação de um novo ponto de partida: a experiência originária do encontro humano, ou seja, a idéia básica de que o ser humano encontra seu sentido maior em sua relação com o outro ser humano, seu próximo, numa relação responsável de tal modo que o outro não seja integrado no mesmo.

O núcleo mais profundo do ser humano é este ser para uma heteronomia que constitui a libertação do ser humano, uma relação face a face, direta, sem mediações e que prolonga, na área social do cotidiano, a relação com o infinito, que a consciência em relação atesta e que dá à subjetividade humana uma marca de infinitude e de abertura. “Conseqüentemente, é o rosto, no vestígio do infinito, que possibilita ao mesmo descobrir e realizar sua verdadeira e profunda humanidade, para além da velha ordem ontológica”.<sup>39</sup> A ética se instaura, portanto, na relação inter-humana, ela é então essencialmente uma ética da alteridade e constitui o sentido profundo do humano, precedendo a ontologia e enquanto tal é a filosofia primeira. São três as intuições filosóficas fundamentais de Levinas<sup>40</sup>: a afirmação da subjetividade individual como ponto de refúgio e sustento da moral, a relação inter-humana a partir de onde se estrutura a ética como inteligibilidade e sentido, e o método fenomenológico. Não é, contudo, claro como toda esta riqueza de conteúdo da ética alternativa possa legitimar-se. A questão toda pode resumir-se no problema de como é possível passar da simples descrição das formas essenciais através do método fenomenológico para um contexto de desenvolvimento conceitual e propriamente de fundamentação<sup>41</sup>.

### c) Ética da Libertação de E. Dussel.

E. Dussel vai insistir que o centro da ética é um critério material universal: “Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento auto-responsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro sujeito humano), tendo por referência última toda a

---

<sup>39</sup> Cf. Pivatto P. S., *Ética da Alteridade*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 91.

<sup>40</sup> Cf. Pivatto P. S., op. cit., p. 85.

<sup>41</sup> Cf. Hösle V., op. cit., p. 222.

humanidade".<sup>42</sup> Para Dussel se trata, no núcleo da ética, da passagem de enunciados descritivos para enunciados normativos pela mediação de uma fundamentação dialético-materialista de juízos normativos a partir de juízos de fato sobre a vida. O procedimento de fundamentação, enquanto dialético, não é dedução formal, como é o caso da falácia naturalista denunciada por Hume. Dussel, no entanto, não nos diz qual é a estrutura da fundamentação dialético-materialista, apenas recusa a fundamentação contra o cético de ordem transcendental que para ele é formal e propugna uma fundamentação contra o cínico "que pretende justificar uma ordem ética fundada na aceitação da morte, do assassinato ou do suicídio coletivo".<sup>43</sup>

#### d) Utilitarismo.

O utilitarismo constitui uma família de éticas<sup>44</sup> com alguns aspectos gerais comuns a todas elas como, por exemplo, a idéia de que a ética tem a ver com o bem-estar das pessoas, que a qualidade moral de nossas ações depende de suas conseqüências (portanto, é uma teoria teleológica ou conseqüencialista) que o bem dos indivíduos em questão deve ser maximizado e seu sofrimento minimizado, que a ética diz respeito a todos os indivíduos capazes de sentir e sofrer. O cerne desta postura se exprime através do "princípio de utilidade", que, segundo M.C.M. de Carvalho poderia ser formulado assim: "Uma ação (ou regra de ação) será moralmente boa na medida em que o saldo líquido de felicidade ou de bem-estar decorrente de sua realização (ou de uma conformação à regra) for maior que o resultante de qualquer ação ou regra alternativa e disponível ao agente".<sup>45</sup> Assim, o utilitarismo se caracteriza "por tentar conciliar o normativo (o princípio ético básico) e o empírico (o cálculo hedonístico), pois uma fundamentação moral utilitarista não pode realizar-se sem referência ao empírico, uma vez que são consideradas as conseqüências das ações e sua significação para o bem-estar das pessoas em jogo, o que significa abertura para as necessidades interesses e fins dos outros".<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Cf. Dussel E., *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 134.

<sup>43</sup> Cf. Dussel E., op. cit., p. 144.

<sup>44</sup> Cf. Carvalho M. C. M. de, *Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 100.

<sup>45</sup> Cf. Carvalho M. C. M. de, op. cit., p. 100.

<sup>46</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Ética e Práxis histórica*, São Paulo: Ática, 1993, p. 38.

O grande mérito do utilitarismo, que é uma ética universalista, mas não formal, é ter reconhecido que a valoração de determinados estados de coisa é algo irrecusável para a ética. Mas sua postura tem problemas<sup>47</sup> como, por exemplo, sua valoração orientar-se nas preferências subjetivas fáticas de seres passionais além da dificuldade estrutural de determinar o conceito de utilidade, pois aí coisas extremamente heterogêneas são unificadas. Desde o princípio, o utilitarismo tem um déficit de fundamentação<sup>48</sup>, pois considera o princípio de utilidade uma sentença fundante que enquanto tal não pode ser demonstrada, já que se pressupõe que a única forma de demonstração é a dedução a partir de sentenças primeiras o que torna a demonstração das sentenças primeiras uma contradição e exige sua aceitação como uma evidência originária que é intuída.

e) Ética da responsabilidade de H. Jonas.

H. Jonas<sup>49</sup> põe no centro de sua reflexão ética a idéia de que o ser humano é o único ser que, por ter conhecimento e vontade, pode ter responsabilidade, o que pressupõe a capacidade de escolha entre alternativas. A responsabilidade se revela assim uma conseqüência necessária da liberdade: sou responsável diante de minha consciência livre e isto significa dizer que sou responsável, antes de tudo, pelas conseqüências de minhas ações, na medida mesma em que elas tocam um ser, o que significa dizer que o verdadeiro objeto de minha responsabilidade é o próprio ser tocado por ela, o que implica que o próprio ser seja em si mesmo portador de valor. Se o ser tem valor em si mesmo, então ele se apresenta a mim como portador de uma exigência: através deste particular, me confronto com a valoridade do ser em sua totalidade e o valor constitui um direito em relação a mim o que significa dizer que do próprio ser das coisas vêm exigências a mim. Todo ser, enquanto portador de valor, me diz respeito e o reconhecimento deste valor se torna uma obrigação de tal modo, no caso de uma decisão, se faz necessário considerar a hierarquia de valores, o que é fundamental numa situação de litígio<sup>50</sup>. Numa palavra, para H. Jonas, sou responsável diante do ser em sua totalidade de tal forma que a responsabilidade é a

---

<sup>47</sup> Cf. a respeito das dificuldades da posição utilitarista: Carvalho M. C. M. de, op. cit., p. 111-112.

<sup>48</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Ética e Práxis histórica*, op. cit., p. 38-39.

<sup>49</sup> Cf. Giacoia Júnior O., op. cit. Oliveira M. A de, *Ética e Economia*, São Paulo: Ática, 1995, p. 25 e ss.

<sup>50</sup> Uma questão que é também fundamental na solução do problema da relação entre meio e fim. Cf. Hösle V., op. cit., p.178.

mediação entre dois pólos constitutivos de toda ação: a liberdade e o caráter valorativo do ser.

O mérito de H. Jonas consiste, em primeiro lugar, em ter mostrado, a partir de uma reflexão feita no horizonte da crise ecológica, que só é capaz de enfrentá-la uma teoria que reconhece o valor intrínseco do ser natural, sobretudo do ser orgânico, o que é incompatível com as posições formalistas modernas e pressupõe uma metafísica da natureza. Para H. Jonas, um filósofo que pretende articular uma ética deve, em primeiro lugar, admitir a possibilidade de uma Metafísica racional, se com racional não se entende necessariamente o que é determinado de acordo com os critérios da ciência positiva. O ético então precisa ir até à última (primeira) pergunta da Metafísica<sup>51</sup>, a que não se pode mais responder, para do sentido do ser de algo enquanto tal, ele mesmo não fundamentável, talvez experimentar um porquê para o dever ser de um ser determinado. No entanto tudo indica que para H. Jonas a Metafísica se situa na esfera da especulação necessária, mas não mais capaz de uma legitimação<sup>52</sup>.

### III *Éticas Sintéticas.*

#### a) Ética da coerência universal de Cirne Lima.

A proposta de Cirne Lima emerge no quadro das éticas contemporâneas como sintética, na medida em que aqui normas e valores se unem enquanto ética e ontologia, e constituem uma unidade, de tal modo que antes de pensar a ética como ação humana, a própria realidade enquanto tal é em si mesma pensada como um dever ser, já que o princípio supremo da realidade e do pensamento é um *princípio deontico*. Por esta razão, para Cirne Lima, não se pode pôr a questão da fundamentação da ética, perguntando como se faz a justificação da passagem de proposições descritivas para proposições normativas. Para ele, o reino das proposições normativas é um conjunto maior no seio do qual se situa o conjunto específico das proposições descritivas. “Isto aceito, a reta colocação do problema não consiste em justificar a passagem de proposições descritivas para normativas \_ a rigor, deveria ser exatamente o contrário\_, mas de justificar o dever-ser ínsito em nossas expressões e proposições primeiras, que além de descritivas são desde sempre normativas.”<sup>53</sup> Isto só é possível na medida em que o dever-ser

---

<sup>51</sup> Cf. Jonas H., op. cit., p.94-95.

<sup>52</sup> Cf. Jonas H., *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 35 e ss.

<sup>53</sup> Cf. Cirne Lima C., *Ética de coerência dialética*, in: Oliveira M. A de (org.), op. cit., p. 214.

deixa de ser uma questão apenas da ética, entendida como teoria da ação humana, e se revela como o grande operador modal de toda a filosofia.

Cirne Lima parte do princípio de não-contradição como o princípio primeiro do ser e do pensar, que não pode ser negado sem que seja repostado na própria negação, um procedimento circular de autodemstração, tipicamente transcendental no sentido de uma demonstração reflexiva<sup>54</sup>, embora ele aceite a conclusão dos filósofos analíticos contemporâneos<sup>55</sup> de que os argumentos transcendentais não se distinguem propriamente de argumentos empíricos, uma vez que todo argumento transcendental possui uma premissa empírica. A objeção contra o argumento transcendental é então: “em havendo uma premissa empírica, a conclusão é sempre tão fraca como a mais fraca das premissas. Ora, havendo uma premissa meramente descritiva, toda a argumentação cai por terra”...No entanto, dada a impossibilidade de negar o princípio de não-contradição, este princípio emerge como princípio verdadeiro e universalmente válido.<sup>56</sup>

A questão fundamental aqui, para Cirne Lima, é perceber que a formulação aristotélica não é correta, pois o operador modal “impossível” foi usado de forma imprópria: “O princípio de não-contradição não diz que é impossível dizer ou escrever uma contradição, diz apenas que não devemos fazê-lo, que a contradição deve ser evitada”,<sup>57</sup> o que significa dizer que o dever-ser já está no começo de tudo, pois está no princípio universalíssimo do ser e do pensar, que é assim um princípio ético, formulado através de um operador deontico, isto é, o primeiro princípio, quando corretamente formulado, já é uma proposição normativa e exprime um dever-ser. A filosofia, em seu núcleo duro é assim uma lógica que é originariamente ontologia e mais originariamente ainda uma ética, que é então a filosofia primeira e perpassa toda a filosofia. Só a partir daqui se pode pôr a questão da ética menor, isto é, da ética enquanto teoria da ação humana. Numa palavra, a síntese aqui é feita a partir da primazia absoluta do dever-ser, isto é, as sentenças normativas têm prioridade sobre as avaliativas.

---

<sup>54</sup> Cf. Oliveira M. A de, *Sobre a Fundamentação*, op. Cit., p. 68 e ss.

<sup>55</sup> Cf. Cirne Lima C., *Dialética e Liberdade. Razões, Fundamentos e Causas*, in: Veritas v.43, n. 4 (1998) 800: “Não há fundamentação que seja última. Não há nenhuma *arkhé* que esteja, como pedra de fundamento inicial, no começo da série de *apódeixis*. Nossos argumentos, por mais lógicos e transcendentais que sejam, desembocam sempre no “trilema de Münchhausen”. Não há, pois, *Letzbegründung*, como querem Apel e Kuhlmann”.

<sup>56</sup> Cf. Cirne Lima C., *Ética de coerência dialética*, op. cit., p. 215.

<sup>57</sup> Cf. Cirne Lima C., op. cit., p. 216.

## b) Ética intencionalista-teleológica de V. Hösle.

Para V. Hösle, a ética é uma disciplina racional, que possui proposições normativas e avaliativas. Em relação a elas se põe a questão de sua verdade ou falsidade; por esta razão, é central a questão da validade das sentenças éticas, que não pode ser decidida a partir de fatos, pois estes em princípio podem ser sempre postos em questão em relação à sua validade. Nada empírico vale como critério de validade para normas e valores. Nisto está o momento de verdade da tese de Hume sobre a “falácia naturalista”, ou seja, o dever-ser não se fundamenta no ser real, mas no *ser ideal*, que é princípio em relação ao ser real e conseqüentemente transcende o mundo empírico a que pertence também o mundo intersubjetivo. Para Hösle, Apel não separa com clareza o ser ideal de uma das esferas do ser real, ou seja, do mundo intersubjetivo

A existência portanto de uma ética objetiva exige uma ontologia que transcenda o simplesmente fático e empírico, o que foi a tese fundamental de Kant. Assim, a esfera normativa se revela como autônoma em relação a qualquer facticidade, portanto, é a priori e o acesso a ela se faz unicamente, em virtude de seu caráter não empírico, pela mediação de argumentos reflexivos, isto é, através da reflexão do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos irrecusáveis, cujo objetivo é legitimar os próprios princípios de nosso conhecimento e de nossa ação, reflexão que não pode ser negada, pois quem a nega, reflete, utiliza, categorias, numa palavra pressupõe o que nega.

O específico dos argumentos reflexivos é que aqui não se trata de uma dedução lógica, já que ela se faz a partir de axiomas que não podem ser deduzidos, e apelar para uma intuição seria abandonar o procedimento demonstrativo. Ora, o que caracteriza os argumentos reflexivos é precisamente o fato de que aqui não há derivação de conhecimentos a partir de outros, o que é impossível no caso de princípios, mas de explicitar o que necessariamente pressupomos, quando tentamos demonstrar algo. Numa palavra, não se pode demonstrar os princípios da razão sem que eles já sempre sejam pressupostos, pois sem eles não tem sentido o próprio conceito de demonstração. Mas igualmente, eles não podem ser negados sem serem pressupostos por sua própria negação; numa palavra, os argumentos reflexivos nos fazem captar o incondicionado, o sem-pressupostos, a estrutura que se fundamenta a si mesma. Portanto, eles nos fazem captar pensamentos objetivos numa *razão objetiva absoluta*. O cerne do procedimento consiste em que ele nos leva a ter que reconhecer uma

esfera do lógico, do ser ideal irreduzível a entidades naturais, a estados da consciência ou a processos intersubjetivos de entendimento. Esta estrutura, que se fundamenta a si mesma, constitui o mais íntimo e o centro do pensamento, subjaz a todo ente e é pressuposto de todo pensar, portanto, é fundamento ontológico de tudo, já que tudo participa na razão objetiva.

É a partir daqui que se pode conhecer a hierarquia de bens e valores, que têm primazia na ética, pois só assim é possível solucionar os casos de conflito. Daí porque as sentenças avaliativas têm prioridade sobre as normativas, uma vez que proibições, prescrições e permissões se decidem a partir da existência de uma ordem objetiva de valores. Neste sentido, são os conceitos teleológicos que fundamentam os deontológicos<sup>58</sup>. Com isto, Höhle se contrapõe, através de uma síntese, a duas posições fundamentais da ética: em primeiro lugar, ele defende uma posição universalista como irrecusável em ética, porém insuficiente, o que significa dizer que para ir além de normas inteiramente abstratas se faz necessário valorar os estados de coisa, o que é a tese básica do utilitarismo; por outro lado, o universalismo formalístico precisa desembocar numa ética de bens e valores, o que pressupõe o conhecimento das essências, superando o utilitarismo como única alternativa ao formalismo.

Se o grande mérito da tese de Kant é ter mostrado que sentenças normativas são sentenças “a priori” e, por esta razão, não podem ser nem fundamentadas nem contestadas por sentenças “a posteriori”, empíricas, no entanto, para Höhle, esta posição é unilateral, porque o saber empírico

---

<sup>58</sup> Na perspectiva de síntese, tendo a dimensão teleológica o primado, se põe também a reflexão de P. Ricoeur. Cf. Ricoeur P., *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas: Papirus, 1991, p. 200-201: “Reconhecemos facilmente na distinção entre perspectiva e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*. Propomo-nos estabelecer, sem preocupação com a ortodoxia aristotélica ou kantiana mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores dessas duas radicações: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, para a perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos que lembrarão nesse novo estágio de nossa meditação as diversas situações aporéticas que nossa meditação teve de enfrentar sobre a ipseidade. Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima e mesmo indispensável, da perspectiva ética, e a ética neste sentido envolveria a moral. Não veríamos, pois, Kant substituir Aristóteles, a despeito de uma tradição respeitável. Estabelecer-se-ia antes entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementariedade, reforçada enfim pelo recurso final da moral à ética”.

tem uma função importante a cumprir na solução dos problemas éticos; não só porque muitas decisões exigem um conhecimento empírico, como por exemplo, se não se deve matar pessoas, saber se embriões são pessoa é um problema empírico; mas também porque em muitos casos em ética trabalhamos com o que Hösle denomina “silogismos mistos” em que sentenças normativas são deduzidas de uma sentença normativa e uma descritiva, isto é, neste caso são combinadas duas fontes de conhecimento, a empírica e a normativa. De outro modo, não seria possível levar a sério as conseqüências de nossas ações, que constituem parte do mundo empírico. Numa palavra, para Hösle, não se pode perder a vinculação da filosofia prática com o todo da reflexão filosófica, ou seja, é impossível fundamentar uma ética sem metafísica e filosofia transcendental, isto é, sem afirmações sobre a estrutura do ser enquanto tal e sem tematizar as questões da validade; por outro lado, a ética deve corresponder à integridade do ser pessoal, portanto não deve ser nem puramente uma ética individual, nem uma ética exclusivamente política. Sem Metafísica, uma ética não pode ser fundamentada; sem Filosofia Política, ela permanece incompleta.

*\*Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira*

Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilians de Munique na Alemanha,  
Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma



## DA ANTROPOLOGIA À ÉTICA: A QUESTÃO DA CORPOREIDADE

*Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares\**

**Resumo:** Não há nada que os seres humanos possam fazer sem o corpo. Daí o novo imperativo categórico: “cuidar do corpo” tanto no seu uso simbólico sob os mais diversos aspectos que abrange desde o aspecto religioso, mediado pelo científico, histórico, filosófico, até o estético e virtual, como ainda mais no seu uso material onde ele passa de sujeito a consumidor em uma cultura dominada pela economia. Daí que partindo da estrutura do ser homem, mediatizada pelas relações e pelas ciências chegaremos a uma visão unitária do ser humano <sup>1</sup>. Caberá à Antropologia filosófica coordenar essa totalidade, auxiliada pelos saberes da ciência e da Ética. A unidade estrutural se mediatiza através de três componentes que integram o ser na sua individualidade: a categoria da corporeidade, a do psiquismo e a categoria do espiritual. Na dialética da corporeidade temos o corpo como substância material e intencional; como dimensão expressiva do ser humano e, como condição de possibilidade das demais dimensões do ser corpo. Na dialética da História a corporeidade tem sido objeto de pesquisa e estudo desde os primórdios da filosofia grega até a contemporaneidade. No século XX, o corpo singular fez, portanto, sua entrada na ciência e também no direito.

**Palavras-chave:** Pessoa, unidade, relação, corpo, espírito.

**Abstract:** There isn't anything that the human being can do without the body. Then the new categorical empire: “to take care the body”, as in its symbolic use, under more different aspects the includes since religious aspect, mediated by scientific, historic, philosophic and even virtual and aesthetic, as yet in its material use, where it passes from subject to consumer, in a culture dominated by economy. Then from the human being's structure, mediated by relations and sciences, we'll arrive to an unitary vew of the human being. It'll fit to philosophic anthropology coordinate this totality, aided by wisdoms of science and ethics. The structural unity mediate itself through three components those complete the being in its individuality: the category of corporeity , psychismus and spiritual category. In the dialectics of corporeity we have the body as material and intentional substance; as expressive dimension of human being, and as condition

---

<sup>1</sup> Ver a excelente obra de VAZ, H.C.L, *Antropologia Filosófica I e II*, S.Paulo, ed. Loyola, 1991-1992.

of possibility of the other dimensions of being body. In the dialectics of history, the corporeity has been object of search and study, since the beginning of Greek until philosophy contemporarity. In 20<sup>th</sup> Century, the singular body made, then, its entrance on science and also in the right.

**Keywords:** Person; unity; relation; body; spirit.

## **Introdução**

O tema é amplo. Duas disciplinas complementares que convergem para o mesmo objetivo: refletir sobre o ser humano - quer na sua dimensão somática, quer no seu agir ético. O fenômeno humano pode ser reduzido somente à natureza material, ou por outro lado, acentuando o ser cultural, ou ainda, um puro sujeito. Como Lima Vaz constrói esse todo, articulando os três pólos da natureza, do sujeito e da forma ,tentando dizer novamente : o que é o homem?

A Antropologia filosófica, segundo Lima Vaz, ao elaborar o seu discurso sobre a idéia unitária do ser humano, deve considerar os outros saberes, cujo procedimento metodológico obedece aos seguintes passos: o plano da pré-compreensão, onde se compreende o homem na sua experiência natural; o plano da compreensão explicativa, cujo estudo se dá por meio da explicação científica, e o plano da compreensão filosófica, que tematiza a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão ao seu próprio ser como sujeito.

Além do mais, três perguntas instigam o nosso pensar quando pesquisamos a dimensão corpórea do ser humano. A 1<sup>a</sup> pergunta “como é que o corpo se tornou, em nossos dias, um objeto de investigação histórica? A segunda de ordem mais filosófica – qual é o lugar que o corpo ocupa na estrutura ontológica do sujeito e como se dá o movimento dialético que parte da ordem do dado para a ordem do conceito, e a 3<sup>a</sup> pergunta “ de ordem mais econômica “meu corpo será sempre o meu corpo”? “Tentaremos responder através de um resumo expositivo de duas obras fundamentais da contemporaneidade: A História do Corpo”, sob a direção de Jean-Jacques Courtine, e Antropologia Filosófica, de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Uma de cunho mais histórico-científico e, a outra um discurso mais antropológico-ético. Que a questão do homem (corpo) seja problema difícil atesta claramente a história: realmente a corporeidade tem sido objeto de pesquisa e estudo desde os primórdios da filosofia grega. Todos os grandes filósofos da Antiguidade, da Idade Média e da época moderna estudaram-na com paixão.

A crítica kantiana à Metafísica, os progressos da ciência, a emersão da consciência histórica e outros fatores já no século XIX e, depois mais decididamente ainda no século XX, deram uma reviravolta decisiva na investigação antropológica: abandona-se o terreno metafísico no qual, como se viu, os filósofos havia trabalhado até Kant, para se colocarem em outros terrenos: da história, da ciência, da cultura, da fenomenologia, da psicanálise, da religião.

### **Base metodológica da reflexão filosófica sobre o corpo humano –**

Existe uma reflexão filosófica sobre o corpo humano em quase toda parte da história do pensamento. Achemo-la em Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Bérqson, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel e muitos outros ainda. Em geral, porém, salvo os existencialistas, esses autores não consideram o corpo em si mesmo, mas o vêem exclusivamente em relação com a alma. Ademais, não se ocupam do corpo no início de suas reflexões antropológicas, mas no fim. Tal procedimento não é seguido apenas pelos platônicos (Platão, Plotino, Descartes, Leibniz), os quais, identificando o homem com a alma, logicamente estudam antes de tudo e sobretudo esta; mas também pelos aristotélicos (Aristóteles, Tomás, Locke), que no entanto vêem no corpo uma parte essencial do homem. Isso é devido a exigência metodológica: tanto os platônicos como os aristotélicos, em antropologia, se valem do método metafísico, o qual exige que se estudem antes as causas e depois os efeitos, antes as coisas mais perfeitas e depois aquelas menos perfeitas. E, dado que tanto os platônicos como os aristotélicos sustentam que a alma seja mais perfeita que o corpo e que exerça sobre ele uma atividade causal, logicamente concentram suas atenções na alma.

No nosso estudo não seguiremos o procedimento tradicional, porque da alma, neste ponto, não sabemos ainda nada. No início do estudo do homem a primeira realidade que encontramos é a dimensão corpórea. É nela, pois, que concentraremos nossa atenção. Procuraremos olhar esta dimensão com aquela atitude de curiosidade que é própria do filósofo; cuidaremos de captar na corporeidade todos aqueles convites que ela nos apresenta para ir além das aparências e penetrar na profundidade do homem.

Antes, porém, de empreender o estudo da corporeidade, há outra questão preliminar para ser resolvida, qual seja, a questão do método a ser utilizado para o estudo dessa dimensão do homem. O corpo é obviamente uma realidade física, material. Significa isso, porventura, que

o método acertado para o seu estudo é o experimental, que é propriamente o método de que se vale o cientista no estudo das coisas materiais?

Na época moderna, a partir de Descartes até Pavlov e Watson, vigorou o costume, também entre os filósofos, de aplicar o método experimental ao estudo da dimensão da corporeidade. Desse modo, acabou-se por reduzir o corpo a uma coisa, a uma máquina, com leis mecânicas perfeitamente calculáveis. Mas o corpo do homem não pode ser reduzido a uma coisa.

Descartes e outros filósofos modernos foram induzidos a conceber o corpo dessa maneira, por causa da sua confiança cega no método científico, o qual reconhece como verdadeiro e real só o que é experimentável, ou seja, os objetos físicos e as coisas materiais.

No início do nosso século, porém, houve uma vigorosa reação contra as pretensões da ciência de monopolizar toda a esfera do saber. Como sublinhamos na introdução, Bergson, James, Dilthey, Husserl e Scheler mostraram que existem outros modos de conhecimento tão precisos quanto o da ciência.

A aplicação da distinção entre método científico e método experimental para o estudo do corpo deu origem a duas considerações diferentes do fenômeno da corporeidade: a consideração científica, a qual estuda o corpo-coisa, o corpo objeto, o corpo situado no mundo, o corpo como se manifesta aos outros, e a consideração fenomenológica, que estuda o próprio corpo, como é sentido, experimentado, vivido.

Portanto, pode-se efetuar dupla investigação sobre o corpo: a científica e a fenomenológica. Nós, naturalmente, nos dedicaremos neste estudo à segunda, sem, no entanto, ignorar totalmente a primeira, a qual, embora não podendo dar-nos uma resposta conclusiva com relação ao problema da somaticidade humana, pode, por outro lado, fornecer-nos informações importantes e significativas. Por isso, antes de procedermos à análise filosófica da corporeidade humana, interroguemos a ciência para que ela nos diga o que é este complexo físico tão importante que é o corpo humano, e como ele se distingue do de outros animais.

O conhecimento que a ciência tem do corpo humano é ainda muito limitado e imperfeito: “o volume da nossa ignorância supera o de nossos conhecimentos”. Todavia, o que já sabemos é mais que suficiente para deixar-nos estupefatos e maravilhados diante do mecanismo perfeito que envolve tanto no conjunto quanto em suas partes singulares.

Depois dessas primeiras aquisições, tiradas da experiência ordinária e da pesquisa científica sobre a estrutura da somaticidade, demos um passo à frente em direção a uma compreensão mais profunda somática, estudando suas principais funções. Essas são múltiplas. Pode-se mesmo dizer que elas se referem a toda atividade humana, já que não há nenhuma operação do homem que não tenha uma componente somática mais ou menos visível. Assim, a somaticidade é componente fundamental do existir, do viver, do conhecer, do desejar, do fazer, do ter etc. Ou seja, o corpo é elemento essencial do homem. Sem ele não pode alimentar-se, não pode reproduzir-se, não pode aprender, não pode comunicar e não pode divertir-se.

É mediante o corpo que o homem é um ser social e é um ser no mundo. Os fantasmas assustam-nos justamente porque não têm corpo. Entre essas funções, algumas têm grande importância para a compreensão da natureza específica do ser humano: como as funções de “mundanização”, de individuação, de autocompreensão, de posse, e outras mais.

### **A história do corpo**

O Século XX é que inventou teoricamente o corpo. Essa invenção surgiu em primeiro lugar da Psicanálise, a partir do momento em que Freud, observando a exibição dos corpos que Charcot mostrava na Salpêtrière, decifrou a histeria de conversão e compreendeu que iria constituir o enunciado essencial de muitas interrogações que viriam depois: O inconsciente fala através do corpo. Este primeiro passo foi decisivo, dado que abriu a questão das somatizações, e fez que se levasse em conta a imagem do corpo na formação do sujeito, daquilo que viria a ser o “eu-pele”. Seguiu-se a este um segundo passo, que talvez se possa atribuir à idéia que Edmund Husserl fazia do corpo humano como o “berço original” de toda significação. Sua influência foi profundamente sentida na França, e conduziu da fenomenologia ao existencialismo, à concepção elaborada por Maurice Merleau-Ponty do corpo como “encarnação da consciência”, seu desdobramento no tempo e no espaço, como “pivô do mundo”.

A terceira etapa dessa descoberta do corpo emergiu do terreno da antropologia, da surpresa que Marcel Mauss experimentou, quando viu, durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a infantaria britânica desfilar num passo diferente do passo dos franceses e cavar buracos de maneira singular. Talvez nunca se frise bastante até que ponto a noção de “técnica corporal” – “as maneiras como os homens, sociedade por

sociedade, de maneira tradicional, sabem servir-se do seu corpo” – que ele formulou para explicar seu espanto, alimentaria em profundidade toda reflexão histórica e antropológica dos nossos dias sobre a questão.

E assim aconteceu que o corpo foi ligado ao inconsciente, amarrado ao sujeito e inserido nas formas sociais da cultura. Faltava-lhe um derradeiro obstáculo a transpor: a obsessão lingüística do estruturalismo. Esta, desde o pós-guerra até a década de 1960, ia, com efeito, enterrar a questão do corpo com a do sujeito e suas “ilusões”. Mas as coisas começaram a mudar pelo fim da década de 1960: isto se deveu provavelmente menos, ao contrário do que muitas vezes se pensa, à iniciativa dos pensadores do momento que ao fato de que o corpo se pôs a desempenhar os primeiros papéis nos movimentos individualistas e igualitaristas de protesto contra o peso das hierarquias culturais, políticas e sociais, herdadas do passado.

“Nosso corpo nos pertence!” – gritavam no começo dos anos 1970 as mulheres que protestavam contra as leis que proibiam o aborto, pouco tempo antes que os movimentos homossexuais retomassem o mesmo slogan. O discurso e as estruturas estavam estreitamente ligados ao poder, ao passo que o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas: as minorias de raça, de classe ou de gênero pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, à linguagem como instrumento para impor o silêncio aos corpos. “De nada adiantou o Movimento das mulheres ter sido iniciado – como se disse – por intelectuais (...), confidenciou um dia Antoinette Fouque, uma das fundadoras do Movimento da Libertação Feminina (MLF); primeiro o que veio foi um grito, e o corpo com esse grito: o corpo tão duramente maltratado pela sociedade dos anos 1960, tão violentamente recalcado pelos modernos da época, os mestres do pensamento contemporâneo”. E é disso que o corpo foi investido no contexto das lutas travadas pelos direitos das minorias no decorrer da década de 1970: um lugar importante de repressão, um instrumento crucial de libertação, a promessa de uma revolução. “Eu dizia então que a revolução que o Movimento da Libertação Feminina iria realizar consistiria em levantar a censura sobre o corpo, tal como Freud (...) levantara a censura sobre o inconsciente”.

Passou o sonho. Mas ainda se vê como as lutas políticas, as aspirações individuais, colocaram o corpo no coração dos debates culturais, transformaram profundamente a sua existência como objeto de pensamento. Ele carrega, desde então, as marcas de gênero, de classe ou

de origem, e estas não podem ser mais apagadas. Terá sido, enfim, necessário passar, no plano teórico, por uma inversão nietzscheana do vínculo entre corpo e sujeito, que recebeu seu tratamento mais radical no Anti-Édipo e ganhou seu título de nobreza no trabalho de Michel Foucault, cuja presença explícita ou implícita, reivindicada ou criticada, atravessa muitos dos estudos que compõem esta série. O mérito de Foucault, quer se subscreva ou não a sua maneira de conceber os poderes exercidos sobre a carne, consiste em a ter firmemente inscrito no horizonte histórico da longa duração. E a emergência do corpo como objeto na história das mentalidades, a redescoberta da importância do processo de civilização ontem elucidado por Norbert Elias, a ênfase posta nos gestos, nas maneiras, nas sensibilidades, na intimidade na investigação histórica atual refletem sem dúvida um eco de tudo isso.

Está posta a questão, mas continua de pé uma constatação, a de uma grande reviravolta: jamais o corpo humano conheceu transformações de uma grandeza e de uma profundidade semelhantes às encontradas no decurso do século que acaba de terminar. A continuidade reside no fato de que, permanecendo atentas às ficções, às imagens, aos discursos que fazem do corpo um objeto cultural, as páginas que se vão ler conservam integralmente o propósito de *envolver um corpo material*: corpo orgânico, de carne e sangue, corpo agente e instrumento de práticas sociais, corpo subjetivo, enfim, eu-pele, envoltório material das formas conscientes e das pulsões inconscientes. Aqui se abordam novamente, portanto, muitos problemas, entre a virada do século e a Grande Guerra. Mas também se exploram questões que mal e mal haviam sido esboçadas, como o corpo do monstro, ou que estavam à espera, como a do soldado e a do criminoso, o que leva algumas vezes o tempo a penetrar profundamente na segunda metade do século XIX. Ele se esforça, afinal, para devolver ao corpo a singularidade da sua presença no decorrer do século XX, pela ênfase que põe sobre as *mutações do olhar* que se lançou sobre ele, pois muitas delas não conhecem precedente algum: jamais o organismo foi tão penetrado antes como vai sê-lo pelas tecnologias de visualização médica; jamais o corpo íntimo, sexuado, conheceu uma superexposição tão obsessiva; jamais as imagens das brutalidades sofridas pelo corpo na guerra e nos campos de concentração tiveram equivalente em nossa cultura visual; jamais os espetáculos de que foi objeto se aproximaram das reviravoltas que a pintura, a fotografia, o cinema contemporâneos vão trazer à sua imagem.

Temos aqui, no entanto, sem sombra de dúvida, outro desafio: quem não percebe, com efeito, que interrogar o corpo neste século feliz e

trágico é uma maneira de *pôr a questão antropológica do humano?* “Meu corpo não é mais meu corpo” – assim diz Primo Levi na simplicidade de um enunciado que lembra o que foi ontem o inumano. Na hora em que se multiplicam os corpos virtuais, em que se aprofunda a exploração visual do ser vivo, em que se comerciam o sangue e os órgãos, em que se programa a reprodução da vida, em que se vai apagando a fronteira entre o mecânico e o orgânico mediante a multiplicação dos implantes, em que a genética se aproxima da replicação da individualidade, é mais que nunca necessário interrogar, experimentar o limite do humano. **“Meu corpo será sempre meu corpo?”**. A história do corpo está apenas começando.

O nosso século XX se gaba de muitas vitórias sobre as doenças. Na verdade, diluiu as enfermidades mais que as eliminou, e modificou radicalmente a sua experiência. Hoje, a prática da antibioterapia sistemática, justificada pelas necessidades de uma pronta volta ao trabalho, abrevia a convalescença. Os antibióticos cansam - esta é a crença popular, que não quer mais admitir que a doença desafie as forças do organismo. Embora preocupados com o estresse permanente que denunciam na sociedade, os médicos propõem tratamentos mais enérgicos para abreviar o sofrimento e mandar quanto antes o enfermo de volta para o trabalho, para a escola, para a fábrica ou para o escritório.

A experiência da doença se torna sempre mais rara na infância. As crianças de hoje não conhecem mais a rubéola, nem a coqueluche ou a caxumba, prevenidas por uma vacinação obrigatória. As mães passam muito menos tempo à cabeceira dos filhos pequenos. A experiência da doença é assim retardada na história individual, diluída sob a forma de uma angústia diante de males indecifráveis e diferidas para o final da vida.

Saúde e doença, muito longe de constituírem valores opostos, combinar-se-iam de fato em graus diversos em cada indivíduo ou, melhor dizendo, a doença não seria senão uma vicissitude da saúde, ou quem sabe um elemento constitutivo desta. Georges Canguilhem é um epistemólogo dos tempos modernos ao sublinhar, pouco antes de morrer, e no prolongamento direto de sua tese de 1943 sobre O normal e o patológico, que a enfermidade não é no fundo senão uma prova inevitável, visando em princípio tentar e reforçar as defesas do organismo. A doença não é um estigma, muito ao contrário, ela caracteriza de certo modo o ser vivo.

Paralelamente, a preocupação com a saúde é superior taticamente à preocupação com a doença. Se a palavra-chave do século XVIII era a felicidade e a do século XIX a liberdade, pode-se dizer que a do século XX é a saúde. Afirmado em 1949 o direito à saúde reconhecida como uma preocupação universal, a Organização Mundial da Saúde (OMS) dotou o século XX de um novo direito do homem. Ele aparece, nos dias de hoje, na maioria das constituições nacionais. A definição de saúde da OMS como estado de completo bem-estar físico, mental e social, tornou-se referência inevitável. Colocando a noção positiva de saúde no lugar da ausência de enfermidade ou de uma deficiência conhecida, a OMS propõe um novo ideal, mas um ideal dificilmente acessível. A extensão dos fatores que intervêm na definição da saúde, e que cobrem a totalidade do campo biológico e social, torna de fato improvável a posse desse estado de bem-aventurança, privilégio inatingível: não apenas a saúde no silêncio resignado dos órgãos, definição minimalista do fisiologista e cirurgião Leriche, mas a saúde exuberante, a grande saúde como proclama com eloquência Nietzsche. A saúde passou a ser a verdade e também a utopia do corpo, aposta da ordem social e de uma ordem internacional futura, mais equitativa e mais justa, no conjunto do mundo.

O desenvolvimento da medicina preventiva provocou um curto-circuito na experiência da doença, movimento amplificado ainda mais pelo último avatar da medicina preventiva, que explora os genes. A medicina procura, agora, não apenas enunciar um prognóstico para os próximos dias, mas dizer o futuro. Será necessário limitar o recurso aos antibióticos, aceitar a introdução de organismos geneticamente modificados na alimentação, acelerar a circulação de substâncias biológicas, tecidos, diminuir ainda o peso dos prematuros reanimados, admitir a fabricação de embriões como reserva de órgãos (clonagem terapêutica), proibir o álcool e o fumo? A multiplicação das opções torna ao mesmo tempo urgente e incerta a definição de uma política que, passando sem transição da prevenção à predição e à precaução, ou melhor, conjugando ao mesmo tempo todas essas modalidades da temporalidade, termina por suspender a distinção entre saudável e enfermo.

Propõe-se ao homem de bem da modernidade, intimado a uma prestação de contas de seu corpo, tal como antigamente da alma, um cálculo de probabilidades. Como o Estado ocidental instituiu uma ordem dos corpos, cujas energias e competências contabiliza, pretende otimizar o seu funcionamento. Se a intervenção dos poderes em matéria de saúde

pública comprova aquilo que Michel Foucault denominava a governamental idade da vida, estimula também o cuidado consigo mesmo. O cidadão de bem não deve reformar seu comportamento em função dos decretos da ciência?

Tanto quanto pela diluição da enfermidade no espaço indefinido dos corpos, a modernidade se caracteriza pela solidão dos indivíduos, forçados a enfrentar aquilo que não sabem mais nomear, a doença e a potencialidade de morte que encerra. Os antropólogos constataram isto, integrando a doença sob uma nova rubrica, a infelicidade, estabelecendo padrões para uma comparação das culturas sob esse registro ampliado.

Um fenômeno inquietante se dá no que tange diretamente à percepção do corpo no século XX. Trata-se da persistência, neste balanço positivo, de dois tipos de desigualdade: a desigualdade dos sexos e a desigualdade social.

A primeira, em favor das mulheres, é uma característica geral, ao menos na Europa. Durante gerações, as mulheres pagaram com a própria vida o seu papel na procriação. No século XX, elas se beneficiaram do alívio do peso das gravidezes e dos progressos da obstétrica, da melhoria na alimentação e da extensão da escolaridade às jovens. Atualmente, o aumento da proporção das mulheres idosas na população sugere a possibilidade de um futuro matriarcado.

Mas a segunda desigualdade constitui uma surpresa, dada a extensão dos regimes de proteção social na maioria dos países da Europa e o livre acesso aos hospitais para todas as classes da sociedade. Em Paris, a mortalidade infantil passa ainda do simples para o dobro, conforme as categorias profissionais, ou até de um distrito da cidade para o outro. Na Inglaterra, depois de vinte anos de medicina social, gratuita e acessível a todas as camadas da sociedade.

Duas histórias do século XX, portanto, se opõem à de um progresso contínuo que se exprime em números demográficos, com o alongamento da expectativa de vida e a eliminação progressiva das doenças infecciosas, e uma segunda história, na qual o ser humano, com um aumento dos cânceres e a volta das doenças infecciosas, bem longe de ser o mágico triunfante, se debate no seio de um mundo em equilíbrio instável, onde pululam micróbios, cuja complexidade ele tinha ignorado.

## **A história da produção de imagens:** ver através do corpo

Hoje os ruídos dos órgãos se transformaram em imagens do corpo com base em métodos físico-químicos tributários das ciências fundamentais. Por exemplo a radiografia, fascinando os médicos e também o grande público. As novas técnicas de exploração foram progressivamente derrubando para o segundo plano a aprendizagem clínica do corpo do outro, um olhar articulando os dados dos cinco sentidos, baseado sobre uma proximidade física, uma face a face, ao alcance da mão. “ Ele nem me tocou” diz com tristeza uma criança enferma ao sair da consulta com um médico famoso. O enfermo, ou melhor, seu corpo circula entre as máquinas servidas por manipuladores mudos, olhos fitos no aparelho. Silêncio! é hora do exame....

No primeiro plano dessas novas técnicas vem a exploração visual do ser vivo. A técnica modificou a prática médica e instruiu a imagem pessoal de cada um. Inaugurou também a era do virtual na gestão do corpo e oferece a todos o meio para olhar sem violência para o interior do corpo.

Ao lado da radiografia e da cintilografia surgiram outras modalidades de imagens digitalizadas, obtidas graças aos avanços da informática, como as da tomografia computadorizada denominada geralmente “scanner”, criada nos anos 1970, e de ressonância magnética nuclear. Embora submeta a pessoa a uma radiação considerável, o scanner foi acolhido com favor particular por dois motivos: Primeiro não envolve injeção e é percebido como uma espécie de superfotografia, particularmente fiel, e mais segura. O “scanner” de “corpo inteiro” satisfaz a necessidade de uma segurança global da saúde, oferecendo uma imagem do corpo em sua totalidade, revelando seus segredos.

A iconografia nova, dado o prestígio da ciência e da própria força da imagem, habita daqui para frente o inconsciente coletivo e participa de uma nova cultura de desvendamento e de inquisição dos corpos. Remodela tanto mais as percepções e as vivências quanto parecem até mais verdadeira que a natureza. O estado intervém de formas diferentes nesse processo de submeter a imagem à sociedade, quer o encoraje, no intuito de prevenir certos tipos de câncer (mamografia), quer ao contrário quando se preocupa com os efeitos perversos dessa explosão, como no caso da ultra-sonografia. Mesma diversidade no público. Os angustiados aderem de bom grado a toda supervisão tranqüilizadora, e a solicitam ainda com mais insistência reivindicando um “scanner de corpo inteiro” a intervalos regulares, ou para os mais em dia com a técnica a

ressonância magnética funcional, a fim de se tranquilizar no dia-a-dia no espelho da integridade de seu próprio corpo. Se, porém, de modo geral, uma parte da população adere à supervisão (ou à seguridade!) do corpo pela imagem, uma outra parte permanece refratária a esse desvendamento forçado, como a provam certas sondagens de opinião, por exemplo, sobre a aceitação da mamografia sistemática entre as mulheres. Ao receio que o exame possa detectar uma doença insuspeita se associa a apreensão de uma exploração do corpo, percebida como uma perigosa intromissão. Certas mulheres explicam de modo muito claro que um corpo que não apresenta nenhum sinal não deve ser “tocado”, pelo temor de tentar o destino e desencadear uma seqüência incontrolável.

O reino da produção de imagens contribuiu assim para tornar irreal o corpo sofredor. A medicina atual não se reflete mais nas cenas sangrentas de sala de cirurgia tão apreciadas pelo cinema e pela literatura, mas se projeta em composições digitalizadas e desencarnadas, que podem daqui por diante viajar por e-mail. Podem os cirurgiões, aliás, doravante operar sob o controle de um robô ou mesmo por seu intermédio, em sinergia com equipes internacionais postadas na internet. O corpo imerso no mundo virtual passa a ser o suporte das façanhas científicas.

O próprio corpo foi profundamente remanejado pela medicina. Pessoas com necessidades especiais recebem novas próteses, muitas vezes fora do alcance do olhar. Talvez se possa amanhã substituir os vasos de pequeno calibre por enxertos, sem que o sangue coagule dentro deles, irrigar órgãos de animais humanizados ou artificiais por um sangue sintético, levar a bom termo o projeto de coração mecânico de Aléxis Carrel. O implante de chips eletrônicos permitiria aos tetraplégicos movimentar braços e pernas.

Até então, havia certo mal-estar popular para aprender o interior percebido como diferente daquilo que se oferece na superfície ao olhar dos outros, o eu - pele, o único verdadeiro portador da individualidade. O convite socrático à viagem interior, “conhece-te a ti mesmo” que marcou a filosofia ocidental, descartava o corpo, não somente como contingência, mas até como obstáculo ao trabalho reflexivo. Na virada do século XX, a exploração Freudiana do inconsciente representou uma tentativa de introduzir novamente a pessoa em seu próprio corpo. Hoje o corpo inteiro parece mais acessível e ligado à expressão de um eu.

Por conseguinte vai aumentar a responsabilidade do indivíduo em face do próprio corpo. Em uma derradeira etapa, completamente pós-moderna, o indivíduo, assumindo o conhecimento íntimo do seu corpo próprio, poderia assegurar totalmente a gestão desse corpo em realizar o projeto tópico formulado por Descartes: cada um vai ser o médico de si mesmo.

## **O ESPAÇO SOCIAL DOS CORPOS**

A Renascença havia feito emergir o indivíduo, quebrando as solidariedades comunitárias e corporativas, usando da razão crítica para combater as tradições. As Luzes acrescentaram a essa emergência reivindicações de igualdade. O século XX dotou o indivíduo autônomo do lastro de um corpo singular. O penhor dessa evolução foi o aumento da solidão. A solidão é o mal do século, solidão dos doentes, solidão dos operados, dos moribundos, daqueles a quem de ora em diante compete decidir sobre a sorte de um corpo que não se assemelha a nenhuma outro. Tudo concorre para intensificar essa solidão. Em nome da modernidade os hospitais fizeram desaparecer as salas comuns. A monitoração por câmeras eletrônicas substituiu o rosto tutelar da enfermeira.

Com o correr do tempo, a banalização da extração de órgãos fez renascer a inquietação. Os médicos eram os herdeiros de uma longa história que faz deles, a partir do Renascimento, os beneficiários dos executores públicos. Foram ladrões de sepulturas, amantes do cadafalso, saqueadores de cadáveres que compravam ou mesmo traficavam através da Europa, como vulgares objetos de coleção. Para evitar qualquer ambigüidade, o direito separou a equipe encarregada da retirada dos órgãos da equipe que realiza o transplante. De maneira pouco surpreendente, as equipes encarregadas da retirada sentem amargamente por serem jogadas para o lado da morte, do trabalho “sujo”. Para estas, sombras, fantasmas, rondam à noite pela sala das extrações. A definição científica dos critérios do óbito não satisfaz tampouco o público, que teme ver a morte decretada por ordem médica. O tema do cientista louco e do morto vivo revive no seu imaginário. Apesar dos anteparos colocados pela lei, insinua-se a obsessão de abandonar o corpo às manipulações dos médicos.

As considerações sobre esse homem novo, criado pela ciência e pela indústria, muitas vezes alimentadas pelas esperanças depositadas na Revolução Soviética, estão longe de serem negativas: espera-se efetivamente por um amanhã que cantará, pelo melhor dos mundos, o

mundo dos atletas, dos trabalhadores, dos semideuses da sociedade tecnocrática organizada. Deste ponto de vista, a produção das artes totalitárias prolonga uma visão voluntarista da cidade ideal – acrescentando-lhe os estereótipos de um passado mitificado e os cânones do academicismo, sobretudo na arte nazista.

Quanto às técnicas de computação, permitem criar os clones virtuais de um rosto ou de um corpo. Mediante algumas próteses visuais e tácteis, podemos viajar por mundos virtuais, inclusive aquele em que desfrutamos à distância por “teledildônica” de uma Barbie loura tão verdadeira como se fosse natural.

Sem cair na ficção científica, sentimos que nossos corpos não têm mais exatamente os mesmos contornos que antigamente. Já não sabemos muito bem quais são os seus limites, o que é possível ou lícito, o que pode ser mudado no corpo sem que mudemos de identidade ou não.

Ainda que essas três grandes categorias visuais do corpo técnico, do corpo ferido e do corpo de beleza, que sem cessar reaparecem na arte do século XX, digam já muita coisa sobre as vivências e as experiências modernas do corpo, inclusive com suas contradições – o aspecto mais importante é o que faz a arte do século XX do corpo, não desta vez enquanto potencial de representação, mas como potencial de produção. Pois a novidade capital reside no fato de que, na arte do século XX, o próprio corpo se torna um meio artístico: passa das condições de objeto da arte para a de sujeito ativo e de suporte da atividade artística. No decurso do século XX ocorre uma desrealização das obras em benefício do corpo enquanto veículo da arte e das experiências artísticas. O movimento começa a partir dos anos de 1910. Uma vez levado a seu termo, transforma completamente a cena da arte e é significativo de transformações sociais também consideráveis.<sup>2</sup>

### **A compreensão filosófica da corporeidade**

A categoria da *corporeidade* é o ponto de partida da auto compreensão da estrutura ontológica do ser-homem. Apresenta o ser-homem enquanto “*entidade fisicobiológico*” e enquanto “*simbólica do corpo*”. Enquanto entidade físico-biológico esta se define pela presença no mundo. O corpo ocupando espaço – tempo, sujeito às leis físicas, é o homem situado na natureza. Já a “*simbólica do corpo*” é vista, nas suas diversas fases, na sua cultura ocidental. De tal maneira que a cultura

---

<sup>2</sup> COURTINE, Jean-Jacques., História do Corpo, p.7 – 105.

grega apresenta uma simbolização diferente da cultura contemporânea. É o homem situado na História: ser no mundo. O estar na natureza e o ser na História constituem a categoria do “corpo próprio”.

Seguindo o roteiro metodológico de Lima Vaz de pré-compreensão, “compreensão explicativa” e “compreensão filosófica” podemos demonstrar o núcleo integral da corporeidade, cujo ponto de partida é a condição corporal e o ponto de chegada é a dimensão espiritual.

A pré-compreensão do corpo próprio encerra três totalidades: física, biológica e intencional. A totalidade física compreende a substância material e a totalidade biológica compreende o “organismo”. Estas duas totalidades encerram o homem no seu aspecto físico como biológico, isto é, como animal. Já a totalidade intencional supera as demais, dando-lhe uma intencionalidade que transcende o nível físico e o biológico – isto é, eu posso produzir o meu corpo – e não somente ter o corpo como animal. Dá-se então uma diferença em ter o corpo e ser um corpo. Pelo corpo o homem está presente no mundo. Essa presença constitui o corpo como totalidade *físico-orgânica* e o corpo como totalidade *intencional*.

Essa presença no mundo implica também um tipo de comportamento. O estar no mundo implica uma vida passiva – tudo eu recebo e sou determinado pela natureza. Já o ser no mundo exige uma vivência construtiva histórica – o que implica uma vida ativa. De modo que pela “presença natural” o homem é situado no espaço-tempo do mundo e pela “presença intencional” começa a estruturar-se o espaço-tempo humano. Daí surge o entrelaçamento do “espaço e do evento” como o lugar propriamente humano.

Como o homem organiza esse espaço-tempo humano? Vaz apresenta quatro níveis de reestruturação do espaço-tempo humano. O primeiro nível ainda no espaço-tempo físico-biológico é onde se tem a imagem do corpo próprio. Esta imagem se estrutura e se significa como “postura” (espaço) e como “ritmo” (tempo). Este nível é marcado profundamente pela *sexualidade* – transposta da esfera biológica para o domínio do corpo próprio. Já no segundo nível – que é o espaço-tempo psíquico do nosso estar no mundo, a imagem se estrutura pelo *sentimento, emoção*. Aqui também a sexualidade é transposta do espaço-tempo biológico para o espaço-tempo psíquico, modelando nosso ser no mundo por meio da afetividade. Já o terceiro nível – que é o espaço-tempo social a imagem se estrutura “*pelo sinal, gesto ou linguagem*”. Entra de modo

explícito nos olhos da comunicação. O que conta é a expressividade. A sexualidade irá encontrar a sua forma social nos símbolos e comportamentos. O quarto nível do nosso estar no mundo – que é o *cultural* – a imagem se estrutura pelo modelo corporal – fabricado e imaginado pelas técnicas de adestramento da figura corporal, através de ginástica, jogos, ritos, etiquetas, moda – tão cultuados na idade contemporânea e em todos os tempos.

Em suma podemos dizer que o corpo próprio nos diversos espaços se estrutura através da sexualidade, afetividade, expressividade e modelo, – tudo se realiza pela mediação empírica: o corpo dado se transforma no corpo propriamente humano, através do corpo próprio. O silogismo então será: corpo dado, corpo próprio – e corpo humano. Em síntese dá-se a intersecção da intencionalidade subjetiva do corpo e a intencionalidade intersubjetiva do corpo – que é o espaço – tempo social e o espaço-tempo cultural. Neste contexto a natureza se torna o mundo da experiência e manifesta-se na linguagem pessoal Eu.

A compreensão explicativa da corporeidade se refere ao campo das ciências empíricas. O corpo é reduzido quase sempre a um objeto, como o cadáver. Mas mesmo assim não podemos suprimir a referência humana do corpo e a sua integração no tempo vivido pelo indivíduo. Nesse caso a mediação entre o que é dado e a forma é exercida pelo sujeito abstrato – no sentido que obedece às regras metodológicas e à formalização do conhecimento científico. O corpo é objetivado segundo conceitos e leis de um saber empírico-formal que compreende três ordens de grandeza: o corpo é pensado na sua *filogênese*, as leis gerais de evolução da vida; é pensado ainda na sua *ontogênese* – sua gênese individual e da sua formação – e é pensado como *organismo*: as leis de sua organização e funções. Nesse espaço a ciência ocupa a prioridade e o sujeito é o resultado desse conhecimento científico: corpo abstrato.

Quando se coloca o corpo como objeto da compreensão filosófica, se torna mais complicado a situação, considerando que o problema do corpo atravessa toda a história e constitui o primeiro enigma para o homem que se quer compreender. O problema do corpo se dá exatamente no esquema ideal da oposição alma-corpo que podemos explicitar em quatro versões segundo Lima VAZ. Na vertente histórica podemos ter a versão religiosa, filosófica, bíblico-cristã e a versão científica. Já na vertente crítica, o problema se torna mais agudo enquanto se mantém uma oposição ou tensão entre o sujeito que pergunta a partir de sua identidade (sujeito interrogado) e o corpo enquanto corpo-objeto,

compreendido na objetividade do mundo. Se deixarmos nessa oposição enfrentar duas possibilidades: de um lado temos a direção que aponta para o mundo dos objetos – nesse caso nosso corpo é objeto – se submete às leis da natureza e tem o perigo da coisificação do corpo – e por outro lado, temos o corpo – sujeito que é assumido no âmbito humano da intencionalidade – possibilitando a interioridade e por conseguinte a sua espiritualização. O corpo próprio deve mediar esses dois extremos: a coisificação e espiritualização. De modo que o corpo próprio é a síntese constituinte da corporeidade. Daí que tanto a experiência do corpo como corpo próprio ou como alteridade objetiva com relação ao Eu racional, o corpo se mostra um lugar de significações que aparece integrando todas essas dimensões anteriores. De tal forma que a categoria da corporeidade se apresenta como estrutura constitutiva do ser-sujeito, expresso no discurso da Antropologia filosófica. O corpo se mostra portanto irreduzível aos outros conceitos fundamentais que exprimem a essência do sujeito. *O corpo próprio* da pré-compreensão e o *corpo abstrato* da compreensão explicativa é suprassumido pelo sujeito no movimento dialético da constituição da essência do sujeito. De tal maneira que o corpo é o próprio sujeito expressando-se no espaço-temporal no mundo, na forma de sinal na relação intersubjetiva e na forma de significação na relação objetiva com o mundo.

O homem é o seu corpo enquanto situado no mundo e o homem não é o seu corpo enquanto transcende os limites da corporalidade<sup>3</sup>. Daí se conclui que não podemos permanecer nessa identidade referente à corporalidade, mas esta abre espaço para outra totalidade – que é o psiquismo e esta para o espírito.

### **Considerações finais**

O corpo parece, nestas condições, o último ponto de ancoragem a que é possível apegar-se tanto como natureza, como sujeito e como pessoa. É também o ponto de ancoragem das relações, das mudanças, e transformações e tensões induzidas pela reflexividade social. O corpo é o ser humano. Cada um é o seu corpo. Não há distinção entre espírito e corpo. O espírito está no corpo e o corpo é animado pelo espírito.

O corpo está encarregado de expressar a ajuda, o carinho, a atenção às necessidades do outro. Mas no momento estamos diretamente em face do corpo e do sexo, com sua aparência enigmática, ao mesmo tempo obsessiva e frígida, brutal e familiar, nua e indiferente. Prevalece

---

<sup>3</sup> VAZ, H.C.L., op.cit., pp. 175-183.

um materialismo gélido: onde havia consciências, almas, fantasia e desejo, só resta um corpo com suas marcas. O corpo é um texto, é memória e história contadas e percebidas sob o tripé do saber, do poder e do ter. O face-a-face consigo se tornou um face-a-face com um corpo em relação ao qual não podemos tomar distância alguma. **“O sexo se tornou – escrevia Foucault na mesma passagem – mais importante que a nossa alma, mais importante quase que nossa própria vida”.**

Para descrever a situação contemporânea, deve-se precisamente substituir “sexo” por “corpo” e suprimir o “quase”: **o corpo** se tornou mais importante que nossa alma tanto no conjunto quanto em suas partes singulares. Daí a responsabilidade social e moral de ressignificar a própria corporeidade na interação de corpos teóricos e corpos humanos em busca de um novo horizonte

### **Referência bibliográfica**

MONDIM, J.B., *O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Antropologia Filosófica I e II*, Coleção Filosofia, Edições Loyola, 3. Edição, São Paulo, 1992, 1993

COURTINE, Jean-Jacques., *História do Corpo – As mutações do olhar. O século XX.*

*Corporeidade e teologia*, SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências (Org) – São Paulo: Paulinas, 2005.

UECE / ITEP.

\* *Profa. Dra. Ir. Marly Carvalho Soares*

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de MG. Professora da UECE e ITEP.



## ÉTICA NA DEGRADAÇÃO<sup>1</sup>

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso\*

**Resumo:** Considerando a sociedade contemporânea como deficitária no que concerne à liberdade de seus membros, apresentaremos uma visão crítica da mesma, perspectivada pela ética de Benedictus de Spinoza, visando demonstrar que a atual situação de anomia social não é extrínseca, mas sim intrínseca ao modelo econômico adotado. De início, iremos analisar a sociedade a partir do termo “degradação”, entendido como termo-chave para a contemporaneidade, em dois dos seus muitos possíveis sentidos: o primeiro, enquanto *aviltamento, corrupção* de um estado anterior; o segundo, enquanto *processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado*. A seguir, analisando as condições que sociedade atual pode propiciar quanto à liberdade dos seus membros, demonstraremos que esta, entendida no sentido spinozista de ação autônoma do sujeito, encontra-se ausente. Em seu lugar encontramos a liberdade intrínseca ao sistema capitalista-competitivo hodierno: a aparente liberdade de escolha, o livre-arbítrio em sua face mais perversa, como justificativa do poder de uns poucos sobre todo o resto. É a anomia, enquanto processo de decomposição intrínseco a sua natureza. Nesse cenário, os indivíduos começam a se questionar acerca de suas causas, concluindo equivocadamente que assim é devido aos fatores extrínsecos ao modelo econômico, como por exemplo, a falta de preparo, ou de ética, dos governantes eleitos ou dos próprios eleitores. Por fim, compreendendo a ética de Spinoza como potência da liberdade, entendida no sentido de resistência às formas de controle do pensamento ou do agir, recolocaremos a questão da liberdade do homem no atual contexto à luz desta ética, evidenciando seu caráter não-normativo, intrínseco à natureza humana e não ao sistema econômico.

**Palavras-Chave:** Benedictus de Spinoza. Ética. Liberdade. Anomia. Degradação.

**Abstract:** Regarding contemporary society as defective in relation to his member's freedom, we'll show a critical view of him, in the Benedictus Spinoza's ethical perspective. In beginning we'll analyze society, starting from the term “degradation”. Following analyzing the conditions that present-day society can

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão modificada do texto apresentado no **IV Simpósio de Filosofia – Ética na Contemporaneidade**, realizado pelo **Instituto Teológico-Pastoral – ITEP-CE**, no período de 13 a 16 de maio de 2008.

offer in relation to his members freedom. Last, understanding Spinoza's ethics as freedom's power.

**Keywords:** Benedictus de Spinoza. Ethics. Freedom. Anomy. Degradation.

## Introdução

Nossa intenção com esse trabalho é apresentar uma análise da sociedade contemporânea, e em especial da sociedade brasileira, no que tange à liberdade de seus membros, em perspectiva com a concepção spinozista de liberdade humana, considerada a partir da noção do *Conatus*, ou do agir autônomo fundamentado em idéias adequadas, de onde necessariamente decorrem afetos ativos explicados pela própria essência do homem e não por outra coisa<sup>2</sup>. Tentaremos mostrar que em nossa sociedade não há propriamente essa autonomia e vivemos atualmente uma situação que podemos denominar de “anomia social”, entendida como uma desorganização pessoal que resulta numa individualidade desorientada desvinculada do padrão do grupo social, que não é em absoluto extrínseca e sim intrínseca ao modelo econômico adotado.

Ressaltamos todavia, que nossa análise não apresenta nenhum viés propedêutico, ou seja, não visamos apresentar o que seria uma solução ou mesmo um paliativo para a ausência da liberdade. Pretendemos tão somente apresentar um quadro descritivo – possivelmente elucidativo da anomia –, considerado à luz dos conceitos de Benedictus de Spinoza.

### 1. A “degradação”

Com ênfase na relação estado-indivíduo, sem no entanto abandonar inteiramente a relação indivíduo-indivíduo no interior do *corpus* social, iniciaremos nossa análise a partir do termo “degradação”, entendido como termo-chave para a contemporaneidade em dois dos seus possíveis sentidos<sup>3</sup>. Tal escolha justifica-se à medida que esta impressão encontra-se rotineiramente presente em qualquer análise da sociedade, seja nos meios acadêmicos, seja nos meios sociais. Num primeiro sentido, o termo “degradação” pode ser entendido enquanto aviltamento, ou corrupção de um estado anterior, podendo ser tomado como algo bom que ficou ruim, degradou-se ou aviltou-se. Num segundo sentido, enquanto processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado, que anteriormente não era nem bom nem ruim, que se

---

<sup>2</sup> Utilizamos a explicação de Gilles Deleuze para a noção de *Conatus* (2002, p. 90).

<sup>3</sup> Cf. Houaiss, 2001, Verbetes “Degradação”.

corrompeu naturalmente pela passagem do tempo. Neste último sentido, não há necessariamente uma conotação negativa, de algo que era bom e ficou ruim, ou se estragou.

Como uma referência ao primeiro sentido acima citado, consideraremos inicialmente a teoria política de Platão. Para Ernest Barker, as questões postas por Platão na *República*, seriam respondidas pela Filosofia Moral: “[...] que é um homem ‘bom’, e como chega a ser o que é?”<sup>4</sup>; pela ciência política: “[...] o que é um bom estado e porque é bom?”<sup>5</sup>; pela Metafísica: “[...] qual o conhecimento último que o homem bom deve ter, para ser bom?”<sup>6</sup>; e por último, a pergunta “[...] por que meios o bom estado pode levar os cidadãos a adquirir este conhecimento último, que é condição de sua virtude?”<sup>7</sup>, seria respondida por uma teoria da educação. A Filosofia Moral, a ciência política, a Metafísica e a teoria da educação, fundamentam-se no conceito de Bem, de verdade eterna e imutável e na teoria da reminiscência. E nesta última, “[...] o corpo, correspondentemente à matéria em geral, desempenha um papel negativo. O contato da alma com o corpo, por assim dizer sua contaminação pela matéria, conduz ao olvido do saber original.”<sup>8</sup>. É justamente esta aceção negativa da matéria, que ocasiona o combate platônico ao empirismo sofista, “[...] porque este, na sua opinião, conduzia ao relativismo, também criticava a equiparação sofista entre ‘bom’, ‘prazeroso’ ou ‘útil’.”<sup>9</sup>; ou seja, o Bem como um paradigma da vida prática, não pode ser empírico, deve estar situado em um plano para além da realidade experimentável.

Sócrates, no livro I da *República* de Platão, ao refutar a teoria da justiça de Trasímaco, considerado por muitos como o porta-voz dos sofistas radicais, está também refutando o relativismo sofista em geral, e em particular, o Bem empírico como paradigma da vida prática na *polis*, ao mesmo tempo em que reafirma a necessidade deste estar acima da realidade experimentável.

Trasímaco, em sua definição de justiça, identifica o *jus* com a *potentia*, afirmando que “[...] o Estado apenas estabelece como lei o que é do seu interesse, e em virtude do seu poder declara ser justo o que exige

---

<sup>4</sup> Cf. Barker, 1978, p. 148.

<sup>5</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>6</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>7</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>8</sup> Röd, 2004, p. 152.

<sup>9</sup> Röd, *op. cit.*, p. 180.

pela força.”<sup>10</sup>. Neste contexto, o paradigma da vida prática não é a idéia do Bem acima da realidade experimentável. O paradigma ou o padrão de conduta para o membro da comunidade é agora a vontade do governante, que busca o seu próprio bem, ou aquilo que lhe é prazeroso ou útil. Aqui, o Bem é empírico e relativo aos interesses do governante que detém o poder; ou seja, o Bem se encontra na própria realidade experimentável.

Obviamente a perspectiva de Sócrates não leva em consideração o fato de que tal modelo político nunca foi levado a efeito e nem as condições de possibilidade para tal estão postas, ao contrário do modelo de Trasímaco, muito mais próximo do que realmente ocorre. Segundo Barker, é justamente o que ocorre na sociedade: “Cada um age para si, e procura conseguir tudo o que pode; e o mais forte obtém o que almeja; e como dentro do Estado o governo é o que há de mais forte – ou não seria o governo –, procura conseguir, e conseguirá, o que é melhor para si.”<sup>11</sup>.

Com Platão e Sócrates, estamos no campo do dever-ser e não no campo do real. O texto de Platão exemplifica adequadamente nosso ponto: a idéia de Bem em Platão, situado acima da realidade, representa um modelo ideal de paradigma da conduta social que, a rigor, nunca foi atingido, e o Bem empírico dos sofistas representa uma forma possível, ou realizável do Bem como fundamento da vida prática. Neste sentido, o Bem no modelo sofista adquire um caráter “degradado”, podendo ser considerado como a forma aviltada do Bem platônico.

O segundo sentido do termo degradação pode ser exemplificado através de uma análise da concepção do tempo e suas implicações sociais e epistemológicas na Antiguidade e na Modernidade<sup>12</sup>. Para os gregos antigos, que consideravam o passado miceniano uma “idade do ouro” de deuses e heróis, os gregos posteriores tendiam a conceber a história como um declínio ou uma degradação deste estado ideal e não como uma ordem básica da realidade<sup>13</sup>; isto é, um processo natural do desenrolar dos fatos humanos no tempo. Por conseguinte, o tempo para estes não era um deus, até o período helenístico, com “Aion”, o tempo sagrado e “Cronos”, o tempo comum. Estas visões díspares podem ser encontradas em Homero e Hesíodo. Segundo J. G. Gunnell, na *Ilíada* de Homero, “[...] a teologia olímpica e a moralidade são dominadas por conceitos de

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 155.

<sup>11</sup> Barker, op. cit., p. 155.

<sup>12</sup> Whitrow, 1993, *passim*.

<sup>13</sup> J. G. Gunnell, 1968, p. 15 apud Whitrow, op. cit., p. 52.

caráter mais espacial do que temporal, o pecado cardeal sendo a *hubris*, isto é, a ultrapassagem dos limites da própria província.”<sup>14</sup> G. J. Whitrow acrescenta que “[...] Homero fizera uma história “aristocrática”, que não envolvia qualquer cronologia, qualquer continuidade temporal com épocas posteriores, nem qualquer sentido da passagem do tempo.”<sup>15</sup> Ao contrário, para Hesíodo, em sua obra *Os trabalhos e os dias*, há um “[...] relato do declínio do homem de uma Idade do Ouro primeva. Seu poema baseava-se implicitamente no conceito de tempo, embora a palavra “tempo” de fato nunca apareça nele; [...] Em suma, o tempo era visto por Hesíodo como um aspecto da ordenação moral do universo.”<sup>16</sup> Por fim, conclui Whitrow que não é surpresa que na Antiguidade “[...] as principais escolas filosóficas tendessem a rejeitar a idéia de progresso e a sustentar concepções cíclicas da natureza e do tempo.”<sup>17</sup>

É somente na Modernidade que a idéia de progresso será associada ao tempo, na qual as mudanças não implicariam numa degradação de uma origem ou de algo anterior perfeito que se avilta ou degrada. Neste período, as mudanças com caráter positivo, ou evolução, bem como as de caráter negativo, ou involução, serão entendidas no contexto da história ou de fatos que ocorreram e ocorrem no tempo. O tempo agora não é mais concebido como cíclico, mas sim como linear. Inicialmente esta concepção linear do tempo foi creditada à idéia teleológica da história, oriunda do “[...] cristianismo primitivo, a qual, por sua vez, teria raízes em Israel e no judaísmo antigos.”<sup>18</sup> Atualmente, só com algumas reservas<sup>19</sup> é que aceita-se integralmente esta tese. De nossa parte, considerando a influência de Santo Agostinho na formação do mundo cristão, do qual somos parte, parece-nos mais crível sustentar que a concepção de tempo linear consolida-se no mundo cristão com o Bispo de Hipona. Em suas duas obras mais conhecidas, *Confissões* e *A cidade de Deus*, encontramos-lo “[...] rejeitando com vigor teorias cíclicas da história.”<sup>20</sup>

A consciência da passagem do tempo e sua medição mais precisa na Modernidade, podem ser explicadas pela busca de autonomia do homem neste período e pelo posterior desenvolvimento tecnológico da

---

<sup>14</sup> Whitrow, op. cit., p. 52.

<sup>15</sup> Ibid., p. 60.

<sup>16</sup> Ibid., p. 53.

<sup>17</sup> Ibid., p. 62.

<sup>18</sup> Ibid., p. 66.

<sup>19</sup> Pode-se encontrar a descrição completa destas em: Whitrow, op. cit., p. 66-72.

<sup>20</sup> Whitrow, op. cit., p. 79.

marcação do tempo, com a introdução de instrumentos mecânicos para o registro do tempo, como por exemplo, o escape tipo “haste e folha”. O tempo agora é concebido em função do homem e é medido em função dos instrumentos construídos pelo homem. Nessa perspectiva, os fatos acontecem no tempo e em função da ação do próprio homem, e não mais em função de um determinismo externo ao homem ou ao próprio tempo. Assim como aos fatos, às coisas também devem um desgaste natural, há um “acontecer” e um “degradar” no tempo, cuja determinação é agora interna ao próprio tempo, enquanto medido pelo homem e não mais externa, enquanto submetendo o homem; ou seja, os fatos e as coisas devem em função de si mesmas ou do homem, e não mais em função de um determinismo superior transcendente que a tudo determina. É o segundo sentido do termo degradação, é o desgaste natural e interno à própria coisa que se degrada.

Neste sentido, podemos associar a orientação temporal moderna, isto é, a concepção linear de tempo, à noção de degradação enquanto processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado da coisa, que anteriormente não era necessariamente boa ou ruim, que se corrompeu naturalmente pela passagem do tempo. Ao contrário da concepção do tempo como cíclica dos antigos, ou eternamente recorrente dos antigos, ao qual podemos associar a noção de degradação ou aviltamento de algo bom em seu estado original, transformando a história num mero percurso necessário e inexorável de retorno a este algo bom primordial.

## **2. A Liberdade segundo Spinoza**

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição<sup>21</sup> 7 da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subseqüentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refira explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que

---

<sup>21</sup> Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números.

determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

Na definição 7 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve: “Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira. (E1Def7, grifo nosso)”. O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética* – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo,

conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (determinata), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]”<sup>22</sup>. Entretanto, este segundo sentido, enquanto utilizado na expressão certa ac determinata ratione (certa e determinada maneira), também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como limitado, finito.

Portanto, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna, ou ser causa adequada<sup>23</sup>; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa, ou ser causa inadequada ou parcial<sup>24</sup>. E, o modo finito, ou o homem, ao agir fundado na idéia adequada, aumenta sua potência de agir e de pensar, ou seja, tem alegria<sup>25</sup>; por outro lado, ao agir fundado na idéia inadequada, diminui sua potência de agir e de pensar, ou seja, tem tristeza<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Gueroult, 1997, p. 75.

<sup>23</sup> Ver a definição 1 da Parte 3 da *Ética*: “Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente percebido por ela mesma; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela somente.” (E3Def1).

<sup>24</sup> Ver nota anterior.

<sup>25</sup> Spinoza define a *alegria* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior (E3P11S).

<sup>26</sup> Spinoza define a *tristeza* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor (E3P11S).

## Conclusão

Esta liberdade conforme concebida por Spinoza, ou a autonomia fundada num agir baseado em causas adequadas, encontra-se ausente em nossa sociedade. Em seu lugar, encontramos a liberdade de escolha, fundada num agir baseado no livre-arbítrio, concebido como livre poder de decisão, dotado de um poder quase absoluto. Tal modelo de liberdade pode ser afirmado como intrínseco ao sistema capitalista, ou ao sistema da livre iniciativa econômica, cujo pilar é a liberdade de decisão e a igualdade de oportunidades para todos os seus membros, possibilitando – ao menos em teoria –, que todos possam usufruir da liberdade, tornando-se bem sucedidos socialmente – entenda-se, com poder de compra, ou com dinheiro.

No sistema capitalista, podemos perceber claramente que esta liberdade que em teoria possibilitaria que todos obtivessem sucesso no sistema, é pura ilusão, mera aparência ou retórica propagandista do próprio sistema, cuja função é a de justificar o poder de uns poucos sobre todo o resto. Podemos certamente afirmar o mesmo no campo político acerca da autonomia do eleitor contemporâneo, ou seja, esta “autonomia” ou poder de decisão do eleitor, obrigado por lei a optar por um candidato, é pura ilusão, mera aparência ou retórica propagandista do próprio sistema eleitoral que a usa para legitimar “nossos” representantes, que a rigor representam a si próprios ou a uma classe específica.

Neste sentido, quando os representantes não correspondem a um ideal social, ainda que teórico, como o Bem de Platão, raras vezes – ou nenhuma vez –, realizado no campo do real, afirma-se que ocorreu uma “degradação”, uma decadência, extrínseca a tudo, inclusive ao modelo econômico, que explicaria porque nossos representantes não corresponderam ao modelo. E a solução é clara: trocamos os representantes. Mas, como falar em “degradação” de algo que nunca foi? Não estamos no campo do dever ser, estamos no mundo real. Não se trata do Bem ideal de Platão que nunca se realizou, trata-se da vida real, empírica, na qual as coisas se dão ou se realizam. É o campo do devir. Onde, as razões pelas quais nossos representantes não correspondem a um modelo social não podem ser extrínsecas. É preciso pensar na hipótese do modelo ou o sistema serem inexequíveis; ou seja, as razões de nossos representantes não nos representarem adequadamente são intrínsecas ao modelo econômico capitalista, e a “liberdade” de escolha de nossos eleitores seria a variante política da “liberdade” econômica que

fundamenta o sistema capitalista. Em suma: assim como no modelo econômico capitalista é afirmada a “liberdade” econômica, como justificativa da riqueza de uns poucos sobre todo o resto, no sistema político seria afirmada a “autonomia” do cidadão para justificar o poder político de uns poucos – ou de uma classe específica –, sobre todo o resto do povo.

Donde, torna-se sem sentido e inócua a cobrança por parte da sociedade brasileira, largamente difundida pelos meios de comunicação, de que os representantes dos poderes constituídos, o Judiciário, o Legislativo e o Executivo, tenham uma postura mais ética, mais comprometida com o espírito público, mais voltada aos interesses da comunidade e não aos próprios, como acontece freqüentemente. Esta exigência apóia-se na crença de que o sistema eleitoral vigente funciona adequadamente – elege legítimos representantes dos interesses públicos –, fundamentada por sua vez na falsa premissa de que os representantes são escolhidos por cidadãos autônomos, com efetivo poder de decisão e com critérios voltados para o bem da sociedade, que elegem os candidatos mais preparados, mais éticos e mais comprometidos com a *res publica*. Ora, na ausência da autonomia, relativiza-se o poder de decisão e subjetiviza-se os critérios adotados pelos eleitores, que se vinculam agora aos interesses destes últimos e não mais aos interesses da sociedade.

### Referências Bibliográficas

- BARKER, Sir Ernest. **Teoria Política Grega**. Brasília: UNB, 1978.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Linas. São Paulo: Escuta, 2002.
- GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 1 (Dieu). Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão 2.0a. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- RÖD, Wolfgang. **O Caminho da Filosofia**. Brasília: UNB, 2004.
- WHITROW, G. J. **O tempo na História – Concepções do tempo da pré-história aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

*\*Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso*

Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Estadual do Ceará - UECE e no Instituto Teológico-Pastoral - ITEP-CE



## UM RECORTE DEMARCADOR NA ÉTICA CONTEMPORÂNEA: A PERSPECTIVA TERAPÊUTICA.

Profa. Ms. Eliana Sales Paiva\*

**Resumo:** A contemporaneidade colocou em “xeque-mate” a crença messiânica da ciência, pois na realidade a ciência, que havia prometido uma verdade e um progresso, lançou a todos e tudo num reduto de incertezas. O debate sobre a atuação da ciência aparece avindo dos outros saberes como da arte, da filosofia, da religião, da política; todos com o mesmo foco: *a questão ética*, gestando essa “paixão triste” que estamos vivenciando: uma “patologia da ação”. Dessa observação tento reflexionar que a atualidade é marcada pela passagem da era política (*da visada crítica da escola de Frankfurt, ou da perspectiva de emancipação alemã, ou da proposta de engajamento francês, ou da inovação de uma re-significação ético-política da estética incentivada pela biopolítica*) para a era terapêutica (*de Watzlawick, Berne, os programas NLP: Programação Neurolinguística, Pensamento Positivo, Tratamento de Neuroses e Psicoses Pessoais*).

**Palavras-chave:** Paixão triste. Patologia da ação. Era política. Era terapêutica.

**Abstract:** The contemporarity put in “check mate” the messianic belief on science, for really science, that had promised a truth and a progress, launched everyone and everything in an uncertainty place. The debate about the performance of the science shows up by coming from other wisdoms as art, philosophy, religion, politics; all with the same source: *the ethic question*, generating this “sad passion” that we are living: an “action pathology”. From this remark I try to consider that present time is marked by the change of the politic age (*from the aimed criticism of the Frankfurt school, or from the German emancipation perspective, or from French exertion proposal, or from innovation of ethic and politic re-signification of the aesthetics incetived by biopolitics*) to therapeutic age (*from Watzlawick, Berne, the NLP programs: Neurolinguistic Promagration, Positive Thinking, Personal Neuroses and Psicoses Treatment*).

**Keywords:** Sad passion. Action Pathology. Politic age. Therapeutic age.

O discurso ético-institucional<sup>1</sup> (Estado, Igreja, Escola, Institutos de

---

<sup>1</sup> O indivíduo humano é tratado pelo Estado como um bem-político e que pode torna-se incluído (como proprietário, cidadão) ou excluído (como prostituta, mendigo, analfabeto, desempregado, negro, etc.), pela Igreja como criação do criador (um filho de Deus que pode

Pesquisas Científico-Tecnológicas, etc.), há séculos, tem se baseado na Verdade. E Verdade sendo compreendida como a validade ou eficácia dos procedimentos cognitivos e estabelecidos universalmente. Verdade, entendida, de fato, em geral como a qualidade pela qual um procedimento cognitivo qualquer torna-se eficaz ou com êxito<sup>2</sup>. Evidentemente que todas as dimensões de saber visam atingir verdades, mas não se trata de verdade sobre o fato, entendido na modernidade, como uma possibilidade objetiva de verificação, de constatação ou de controle e previsibilidade, que é uma verdade a ser atingida por processos de racionalização numa expressão: adequação do pensamento a algo objetivo.

Mas, o que inicio por questionar é exatamente sobre esse conceito de *Verdade*, tento deslocar e referir as verdades buscadas, que mantêm uma estreita conexão do fato com a atividade racional, expressa de diversas maneiras, ignorando completamente a antítese estabelecida entre fato(s) e processos de racionalidades múltiplos. Aceito e divulgado como importantíssimo no debate público das verdades, a análise das diversidades visadas, os argumentos são postos “na berlinda” e não em cumplicidade com as ideologizações impostas por poderes autárquicos e/ou representativos do capital e/ou das redes<sup>3</sup> de um capitalismo conexionista.

---

tornar-se súdito ou desertor), pela Escola como um animal-racional que precisa ser adestrado e que pode ser amelhado pela prudência, mas não pela sabedoria, e pelos Institutos de pesquisa como objeto, um artefato, que pode tornar-se sucesso ou fracasso da intervenção clínica e/ou cirúrgica. Todas as instituições nivelam o homem a “bonecos” com o mesmo desvalor, em nome de um valor ilusório: do homem tornar-se sobre-homem (para retomar Feuerbach e Nietzsche). E assim, os homens tornam-se respeitáveis tanto quanto um espantalho, co-denominados de herói, mártire, patriota, seguidor, religioso, cientista, intelectual,... etc. Mas, na realidade, todos e cada um, ao se adequar, tornam-se apenas um útil serviçal. Um útil serviçal, que se permite ser tratado como inocente útil, por que não luta contra a injustiça das formas de escravização econômica, nem pela mundialização do neoliberalismo. Institucionalizadas pela lei, ou pela fé, ou pela lavagem cerebral, ou, mais atualmente pelas 8.000 terapias (psicoterapêutica e psiquiátricas).

<sup>2</sup> Essa caracterização pode-se aplicar igualmente tanto aos conceitos que vêem no conhecimento um processo mental quanto aos que nele vêem um processo lingüístico ou signo.

<sup>3</sup> RIFKIN, J. *A era do acesso*. S.P.: Makron, 2002. Num outro contexto, ao analisar o que ele chama de erro de acesso, em que já se trata tanto de possuir ou não possuir bens, mas de poder acessar serviços, diz que hoje se dá entre aqueles que estão conectados e os desconectados. O problema é quando o acesso migra do âmbito político-social para o âmbito eminentemente comercial, com o aval das técnicas de auto-ajuda, de entretenimento, de lazer, de incentivo ao consumismo como relaxamento, etc., anulando completamente a capacidade das pessoas compreenderem a relação opressora do poder econômico nas metamorfoses da produção, reprodução, circulação e consumo.

Quando as informações passam a ser entendidas como acontecimentos e o fato passa a ser compreendido como facticidade, então a verdade deixa de ser absoluta. Contudo, ainda falta: para se tornar acontecimento ou evento, faz-se imprescindível a acessibilidade<sup>4</sup>: o direito a todos de acessar as informações e as diversas leituras dessas informações. Todavia, ainda existe uma lacuna a ser estimulada: a motivação da população em se engajar com as notícias e exercer uma participação fundamental de denunciar, tanto o ocorrido como também os jogos de verdade-mentira e da desinformação<sup>5</sup>.

Eis aí o nexus de ética, que compreendo ser de fundamental importância tratar: não é o compromisso com a *verdade*, mas, buscando um futuro não-bárbaro. Todos nós estamos vivendo com um pé num mundo em desapareção e com outro pé num mundo que está surgindo, e não sabemos como será. Mas certamente aguçar a criticidade, a interpretação e a criatividade faz-se necessário, pois a filosofia costuma punir o leitor ingênuo, negando-lhe o acesso a seu universo. Além de postura inicial, considero importante que os intelectuais efetivem alguma habilidade de intervir na esfera pública, bem como busquem que a história e a cultura sejam publicizadas e acessíveis a todos, com uma postura mais deliberativa, pois é a impotência contra uma realidade de opressão ou da relação opressor-oprimido que é ponto de partida e não uma impotência contra a natureza<sup>6</sup>. Essa incompreensão gera a mais desesperada amargura contra a subjetividade ou a existência finita cotidiana.

Mas a subjetividade é impalpável, intangível e inquantificável; pois a subjetividade é um campo de vivências, de experiências afetivas, de toques pessoais, de abertura, de conexões e fugas, de criação de sentidos, de agenciamento coletivo, de produção de si. E o império capitalista, juntamente com as instituições e particularidades que sustentam (quer pela participação, quer pela indiferença), não são alheias a essa dimensão subjetiva.

Como poderia o império capitalista e as instituições se manterem

---

<sup>4</sup> Acesso às notícias circunstancializadas de realidade e não simplesmente de manipulações implícitas e negadoras de facticidade, as quais a imprensa divulga.

<sup>5</sup> Podemos citar vários exemplos: das distorções dos interesses da política, dos Serviços Secretos, da economia financeira e bancária, da máfia, do mercado de armas, do tráfico de drogas, etc.

<sup>6</sup> BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: GALLIMARD, 2000.

caso não capturassem o desejo de milhões de pessoas? Como se expandiria se não vendessem a todos a promessa de um modo de vida, suscitando necessidades de desejos? Pois parece um fato: “o que hoje compramos cada vez mais são maneiras de ver e de sentir, de pensar e de perceber, de morar e de investir, ou seja, *consumimos formas de vida*”<sup>7</sup>. Essa circunstância é fato geral, da população de miseráveis às elites; no consumismo atual, o consumidor e seus desejos tornam-se mercadoria, objetos e os desejos fundamentais do homem, como amor afeição, ou respeito recíproco se compram graças a propaganda capitalista em forma de carros Hylux, Mercedes, em sapatos da Nike, de vestidos de Karl Lagerfeld e perfumes de Channel, paletós de Armani e camisas de Boss, então o homem mesmo com seus desejos e mercadoria é um objeto sem alma, ele transita de uma condição de cidadão para um capital humano da Sociedade Anônima (S.A), onde ele trabalha. Ele tem um valor que se pode objetivar na produção e, por isso, ele também pode ser substituído de uma hora a outra por um outro capital humano, mais jovem, mais eficiente. A produção não é pela condição da subjetividade, mas pela acumulação do capital do dono da Sociedade Anônima. O homem só se torna instrumento e não se estabelece como meta (em oposição a filosofia de Kant) o capitalismo do consumo objetiviza e instrumentaliza o homem totalmente, isso faz com que ele se aliena (aliena) e depois gera a necessidade - na visão da economia - de uma terapia..., claro do psiquiatra que norteia o paciente.... e assim, o sistema capitalista fica *autopoietico* e nunca se muda e os homens ficam mais e mais neuróticos, psicóticos e doentes somatizados. Será que *se faz mister, de novo, de uma análise crítica da sociedade doente para liberar o homem do sistema econômico doentio e mortal do neoliberalismo global?* É faticidade cíclica: a sociedade está se constituindo doente, o homem está adoecido e adoecendo tudo ao seu redor.

Vejamos o que está acontecendo: os valores como condições de vida estão sendo colocadas numa redoma de punitividade<sup>8</sup>; a afetividade,

---

<sup>7</sup> PELBART, Peter Pál. *Exclusão e bio potência no coração do Império*. Palestra apresentada em 2004. Professor da PUC-SP, autor do livro *A vertigem por um dia*. S.P.: Iluminuras, 2000.

<sup>8</sup> Podemos elencar vários exemplos, vejamos a problemática da pedofilia. É um fato que a questão da pedofilia ainda é bastante negligenciada. E a consequência da indiferença ou da exaltação plegas é o não enfrentamento com o problema. O que reduz a pedofilia a doença ou a aceitação de vistas grossas. Ambas as maneiras, empurra a sujeira para debaixo do tapete, porque apenas pune ou esconde-se uma situação que é eminentemente existencial e política. E a Igreja não tem se posicionado diferente dessa mesmice perniciosa; nem com seus fiéis e nem com seus formadores (desde os seminaristas até os representantes clericais de mais alto escalão). Nesse sentido, creio que a Igreja tem gestado nos seus membros, uma

as possibilidades de relacionamentos, a autonomia de escolha, o engajamento, o orçamento participativo, as atividades culturais, os exercícios das expressões, as leituras com ironia e bom humor, a desfaçatez das tramas, o questionamento na obsessão compulsiva do consumo, estão sendo inquiridas pela vida privada em detrimento da vida pública; a indiferença com os milhões de miseráveis, o progresso como sinônimo de desenvolvimento industrial e mercadológico, dentre outras temáticas, estão sendo abstratamente discutidas e, mais constrangedor, se impondo à necessidade de dar conselhos. Daí a criação de inúmeras terapias que visam à auto-ajuda, mas mantêm a mente do indivíduo mobilizada. Sabemos que a auto-ajuda, terapia do acompanhamento paulatino<sup>9</sup>, pretende encarar a opressão que pesa sobre as pessoas no cotidiano, como um imutável e perpétuo papel e não como algo que precisa ser superado. Nessa perspectiva terapêutica não há uma visão da possibilidade de superação através da resistência<sup>10</sup>, da luta por melhores condições de vida, na busca de emancipação humana, na organização e transformação do modo de produção e reprodução atual, caduco e podre, bem como de desmonte dessa lógica mercadológica centralizadora, excludente e totalitária. E, provavelmente Foucault<sup>11</sup> continue tendo razão: atualmente, ao lado das lutas tradicionais contra a dominação (de um povo sobre outro, p.ex.) e contra a exploração (de uma classe sobre outra, p.ex.) é a luta contra as formas de assujeitamento, isto é, de submissão da subjetividade que prevalecem. Notadamente, hoje, precisamos analisar criticamente as instituições, pois elas utilizam valores pretensamente universais, encarnados nos direitos fundamentais do homem, para instrumentalizar velhas políticas de dominação e de extorsão.

Como poderia o império capitalista e as instituições se manterem caso não capturassem o desejo de milhões de pessoas? Como se

---

auto-punição e ao mesmo tempo uma punição institucional, mas apenas como negação do desejo e das sensibilidades humanas. Assim, toda forma de coerção moralista gera um efeito borboleta.

<sup>9</sup> Claro que a ajuda didática, de orientação ao percurso de pesquisas são norteadoras, mas não devem ser estabelecidas como verdades absolutas, mas simplesmente um roteiro sem rota pré-definida, simplesmente crítica e criativa.

<sup>10</sup> Evidentemente, que essa terapeutização vem desde da antiguidade até aos nossos dias, com nuances em diversas épocas. Na antiguidade a terapia aparece de maneira laica. Vide: MARINOFF, Lou. *Mais Platão e menos prozac*. Também, o advento do Cristianismo e da teologia institucionalizada inverteu a qualidade da participação humana, para aceitação da graça divina. Vide: NIETZSCHE, *O anticristo*.

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*; V.5. R.J.:Florense universitária. 2004, pág. 225 - 318.

expandiria se não vendessem a todos a promessa de um modo de vida, suscitando necessidades de desejos? Pois parece um fato: "o que hoje compramos cada vez mais são maneiras de ver e de sentir, de pensar e de perceber, de morar e de vestir, ou seja, *consumimos formas de vida*"<sup>12</sup>. Essa circunstância é fato geral, da população de miseráveis às elites; no consumismo atual, o consumidor e seus desejos tornam-se mercadoria, objetos e os desejos fundamentais do homem, como amor, afeição ou respeito recíproco se compram graças à propaganda capitalista em forma de carros Hylux, Mercedes, em sapatos da Nike, de vestidos de Karl Lagerfeld e perfumes de Chanel, paletós de Armani e camisas de Boss.

Então o homem com seus desejos e mercadoria é um objeto sem alma, ele transita de uma condição de cidadão para um capital humano da Sociedade Anônima (S.A), na qual ele trabalha, ele tem um valor que se pode objetivar na produção e por isso ele também pode ser substituído de uma hora a outra por um outro capital humano, mais jovem, mais eficiente. A produção não é pela condição da subjetividade mas pela acumulação do capital do dono da Sociedade Anônima (S.A). O homem só se torna instrumento e não se estabelece como meta (em oposição da filosofia de Kant), o capitalismo do consumo objetivista instrumentaliza o homem totalmente, isso faz com que ele se aliene (aliené) e depois gere a necessidade - na visão da economia - de uma terapia..., claro do psiquiatra... e assim o sistema capitalista fica *autopoiesis* e nunca se mudaria; portanto, os homens ficam mais e mais neuróticos, psicóticos e doentes. Será que *se faz mister, de novo, uma análise crítica da sociedade doente para liberar o homem do sistema econômico doentio e mortal do neoliberalismo global?*

Pretendo refletir o questionamento comum presente no debate: *como quebrar esse paradigma? (pergunta de Iberto); Se é possível superar, então qual o caminho? (pergunta de Cleber); Será que a superação da intolerância e da alienação não poderiam aparecer como possibilidades para uma mudança de comportamento e alicerceres para uma nova teoria crítica, transformadora? (pergunta de Ludmila).*

Início afirmando que não sei responder tais questionamentos e que gostaria de refletir com vocês. Pois sou da opinião que essas respostas não surgem de sabidos, ou de intelectuais austeros e nem de sistemas ideológicos escritos em gabinetes de estudos; mas sim de diálogos vivenciados por "sabedorientes" que explodem da imobilidade.

---

<sup>12</sup> PELBART, Peter Pál. *Exclusão e biopotência no coração do Império*. Palestra apresentada em 2004. Professor da PUC-SP, autor do livro *A vertigem por um dia*. S.P.: Iluminuras, 2000.

Portanto, sinto que seria oportuno citar Foucault,

*Meu papel consiste em mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam; que elas tomam por verdade, por evidência alguns temas que foram fabricados em um movimento particular da história; e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar algo no espírito das pessoas: esse é o papel de um intelectual*<sup>13</sup>.

Faço essa referência para frisar que o desafio de mudar algo e/ou alguém não é tarefa apenas dos intelectuais, mas de qualquer um que se disponha a criar agires, a produzir novas leituras e a proporcionar importância aos novos intercessores.

Cabe a cada um e a quem se interessar participar, dando voz ao sentimento, desnudando o indizível, exercitando o invisível, de coração aberto, de ouvidos desejosos e desejanter dos riscos, de pensamento nômade, sendo resistente, engajando-se, parindo-se, fazendo-se renovadamente, experienciando criticamente num exercício de descolar-se do fato em si; tentando, a si e ao seu redor, uma criação no acontecimento, clandestino no evento...

Desgrudar do padrão torna-se além do tempo imediato; desconstruir-se da imagem focada numa redoma; desprender-se da mentalidade medíocre, de rebanho e moralista; num movimento de erupção, vivenciar pensamento-corpo-vida, como um inteiro e não numa totalidade dialética.

Para tanto, não precisa ser superdotado de qualquer qualidade, apenas criativo, permite-se libertar da estagnação e se propiciar a possibilidade de confrontar com os "mistérios", de questionar o desconhecido, de colocar em dúvida o que está posto e imposto, de se envolver com a vida vivida. Fazermos-nos atores e autores de nossa própria realidade, vasculhar nossa historicidade, nos projetarmos na nossa cotidianidade, nos fazermos personagens da realidade humano-social-político-cultural. Pensando, refletindo, criticando, problematizando, sendo gerador de visões novas, gestando singularidades, estabelecendo relações, diversificando as novidades, estabelecendo rompimentos com a passividade.

Mesmo dentro das instituições, como também fora, tivemos alguns exemplos significativos: Sartre, com a recusa do Prêmio Nobel de Literatura; Dom Hélder Câmara, na disputa do Programa Agrário; Frei

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 4, Paris: Gallimard. 1994; p.777-783.

Leonardo Boff, com a proposta da Teologia da Libertação; dentre outros. Diante da condição de uma visão crítica de seu processo de compreensão, não recuaram, descolaram-se do fato, da mesmice, e propuseram, ousaram, tornaram-se acontecimentos; influenciaram geração, jorraram deliberação, desprenderam-se do peso, do ressentimento e possibilitaram os devires<sup>14</sup>. Bem ao contrário das atitudes das mães, que sabendo dos seus filhos torturados pela rebeldia desses aos sistemas vão pedir perdão ao seu algoz: o Estado, na figura do poder executivo. Ou ainda pior, quando o jogador Ronaldinho, envolvido no "escândalo" de programa com prostituição homossexual, perdeu a grande oportunidade de passar de ser o ator coadjuvante (o melhor jogador do mundo, com o contrato mais milionário do planeta) para um grande ator principal (alguém que pudesse desconstruir, ao mesmo tempo, dois pré-conceitos: a questão da prostituição e da opção sexual), e questionar o estabelecido, ir além, demolir a imagem pré-fabricada de marionete. O que ele fez? Reagiu prestando conta da sua libido, expondo os seus desejos subjetivos a uma moralidade objetiva, já há muito falida, fingida e podre.

E nós, já pensamos quantas vezes perdemos a oportunidade de estudar-ruminando, sentir-introspectando, analisar-criticando, dialogar-ouvindo, deliberar, colocar-se em cena, engajar-se politicamente e desenvolver capacidades de nos desterritorializar constantemente; mas perdemo-nos por covardia de confrontar com o risco, por má-fé e por falta de respeito, de dignidade humana, de capacidade em deliberar?

## Conclusão

...Talvez, essas reflexões nos inspirem potencialmente criações de alternativas que desmascarem conceitos pré-estabelecidos, e quiçá nos estimule a vivenciar alguma possibilidade de devires. Pois, hoje, filosofia é criação.

## Referências

- BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. **Le nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 2000.
- CAMUS, Albert. **Essais**. Paris: Gallimard, 1965.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Vol. 4, Paris: Gallimard. 1994; p.777-783.
- \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos** V.5. R.J.:Florense universitária. 2004, pág. 225 - 318.
- KAFKA, Franz. **Metamorfose**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

---

<sup>14</sup> Como pensava Kafka, em *Metamorfose*, e Camus, em *Essais*.

MARINOFF, Lou. *Mais Platão e menos prozac*. São Paulo: Ed. Record, 2004.  
NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Cia. das letras, 2007.  
PELBART, Peter Pál. *Exclusão e biopotência no coração do Império*. Palestra apresentada em 2004. Professor da PUC-SP, autor do livro *A vertigem por um dia*. S.P.:Ilunimuras, 2000.  
RIFKIN, J. *A era do acesso*. S.P.:Makron, 2002

*\*Profa. Ms. Eliana Sales Paiva*

Professora do curso de filosofia da UECE  
Coordenadora do Grupo de Estudo Sartre – GES - UECE e Simone de Beauvoir.

## ÉTICA NA DEGRADAÇÃO: CONSIDERAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

*Prof. Ms. Francisco Antônio F. de Almeida\**

**Resumo:** Este artigo constitui-se numa reflexão acerca dos elementos sócio-históricos determinantes da condição de degradação da ética na sociedade capitalista, apresentada em forma de Conferência durante o IV Simpósio de Filosofia do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, em maio de 2008. Visa trazer ao debate acadêmico o caráter degradado do “modus vivendi” capitalista, com destaque para as particularidades da sociedade brasileira. Para desenvolver esta reflexão, utiliza-se o suporte teórico de autores como Max Weber, Gabriel Cohn, Manfredo Oliveira e R. Mancini. Ao final deste artigo são apresentados alguns desafios, no campo da sociabilidade, nos níveis global, local e individual, na perspectiva de resgate de uma ética da vida que supere a ética da morte, característica do mundo atual.

**Palavras-chave:** Ética da degradação; Capitalismo; Max Weber; Sociabilidade.

**Abstract:** This article constitutes in a reconsideration about social-historic elements determining the condition of ethics' degradation on the capitalist society, presented in figure of Conference during the IV Symposium of Philosophy of Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, May, 2008. It drives at bringing to academic discussion the degraded character of the capitalist “modus Vivendi”, with eminence to the details of brasilian society. For developing this reconsideration, it's made use of authors' theoretician support, such as Max Weber, Gabriel Cohn, Manfredo Oliveira and R. Mancini. At the end of this article some challenges are presented, in the field of this article some challenges are presented, in the field of sociability, at global, local and individual levels, with perspective of resuing a life's ethics that overcomes a death's ethics, characteristic of the present world.

**Keywords:** Ethics of debasement; Capitalismus; Max Weber; Sociability.

### Introdução

Para refletir sobre Ética na Degradação, a partir do ponto de vista sócio-histórico, toma-se como referência, em primeiro lugar, uma compreensão de ética enquanto princípio universal fundado na possibilidade de realização humana plena, tendo o social como espaço

fundamental de realização da felicidade e a justiça como critério primordial da própria condição de felicidade.

Em segundo lugar, partindo de uma abordagem sociológica da realidade social contemporânea, analisa-se o paradigma ético da sociedade capitalista globalizada, considerada aqui **intrinsecamente degradada**, e a possibilidade de realização de uma outra ética, a da felicidade humana, o que passa, sobretudo, por uma redefinição do paradigma de política e de sociabilidade.

Toma-se como referência de análise a sociedade brasileira nas suas particularidades histórico-culturais, que tornam o Brasil uma sociedade complexa e culturalmente impregnada de elementos não-éticos que geram muitos entraves políticos e econômicos para a construção de uma sociedade mais justa e humana. Por fim, são apresentados alguns desafios a uma redefinição cultural que nos aponte a possibilidade de um resgate da ética da vida, superando a ética da morte e do lucro, característica da sociedade capitalista.

### **1. Paradigma Ético: evolução histórica.**

A ética surge no seio da pólis grega como reflexão filosófica sobre os critérios para a produção da vida com dignidade. Portanto, tem como ponto de partida a própria realidade humana, na sua dimensão ontológica, e na sua dimensão política, como afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Portanto, a ética possui uma determinação eminentemente social.

Assim, o paradigma antigo definia a ética como princípio universal para os procedimentos humanos, fundada numa atitude humana marcada pela realização da virtude, consubstanciada na realização do bem comum. Assim, a felicidade ou a realização do sujeito está condicionada pela realização do outro. O homem, em sua práxis, produz a si mesmo e ao mundo como condição de sua realização identitária, como busca incessante de completude. Afirma Oliveira:

“A práxis é a busca árdua de uma identidade a partir das diferenças, o tornar-se o que ainda não é. Assim, a sua primeira tarefa é a construção de si mesmo, uma vez que não recebendo uma determinação plena a partir de seus instintos, o que se revela por suas perguntas, é interpelado a dar uma orientação fundamental a seus impulsos de busca

de si, ou seja, articular o princípio de sua ação e, a partir daí configurar projetos, nos quais ele se impõe como um todo em jogo.”<sup>1</sup> ”

Ou seja, o homem parte de si, dos questionamentos sobre o sentido de sua existência, para o mundo, construindo-o pela sociabilidade, e produzindo racionalmente e materialmente sua existência. Trata-se, portanto, de um processo intersubjetivo de produção da vida, do mundo, enquanto necessário lugar comum de uma existência humana digna.<sup>2</sup>

Assim, neste primeiro paradigma histórico, constitui-se a ética como exigência suprema, pois o ser humano se realiza fundamentalmente em duas instâncias: a do sujeito individual e a do sujeito intersubjetivo. E a efetivação da dignidade humana, por meio da justiça, é condição indispensável de realização do ser humano, focado, portanto, na ação individual articulada à vida social com vistas a um objetivo político, que é a própria efetivação do bem comum.

O segundo grande paradigma ético é a perspectiva da Modernidade, cuja responsabilidade com o bem comum é transferida do âmbito do indivíduo socialmente situado, para o âmbito institucional do Estado. Na modernidade, a Razão humana, autônoma e soberana, era concebida como a única capaz de produzir uma representação crítica sobre o mundo. E uma de suas necessidades fundamentais era a hegemonia do sistêmico. A ética sai da esfera do compromisso individual com a sociabilidade para a esfera do poder institucional.

Como única referência de sentido, a razão moderna suplantou a moral religiosa, produzindo um vazio ético que tornou relativos valores até então universais e fragmentou a compreensão sobre o bem comum, que seria refecial para a vida cotidiana e global. Afirma G. Mancini, comentando Hans Jonas: *a razão perdeu os fundamentos dos quais teria sido possível deduzir aquelas normas universais às quais hoje se recorre para regular o curso do progresso tecnológico.*<sup>3</sup>

Neste sentido, a reflexão sobre ética deixa de ser referencial para o cotidiano, onde se vive a política em seu sentido lato, para ser privativa da esfera institucional, partidária, tendo o Estado como campo privilegiado de realização. Neste contexto da modernidade, segundo Max Weber<sup>4</sup>, podemos distinguir, do ponto de vista da ação política

---

<sup>1</sup> Oliveira, 2001: pág. 111.

<sup>2</sup> Oliveira, 2001.

<sup>3</sup> MANCINI et al. 2000: p. 29.

<sup>4</sup> WEBER, Max. Ciência e Política: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.

institucional, dois modelos de ética: a **Ética da Convicção** e a **Ética da Responsabilidade**.

Na **Ética da Convicção**, os valores e interesses de quem exerce o poder são o ponto de referência para a ação política. Baseia-se num fundamento independente da ação política<sup>5</sup>. O ato baseado na convicção não envolve necessariamente a responsabilidade com a forma e os meios utilizados para o desenvolvimento da ação. Portanto, a ação por convicção pode se traduzir em atos irresponsáveis, considerados pela sociedade como anti-éticos. Em outras palavras, prevalece a perspectiva da máxima Maquiavélica, de que os *Fins justificam os meios*<sup>6</sup>.

Já na **Ética da Responsabilidade**, o que condiciona a ação política não é tanto a convicção fundada no valor moral ou ideológico, mas é antes a exigência de responsabilidade do sujeito político com as conseqüências de suas ações no exercício do poder. Ou seja, quem exerce o poder é medido pelos compromissos que assume na ação do estado e não tanto pelos seus valores ou convicções pessoais. Assim, agindo unicamente nesta perspectiva há o risco de que o agente político institucional assuma compromissos e responsabilidades com interesses de indivíduos e grupos que não representam a coletividade maior e não visem ao bem comum.

Enfim, a modernidade produziu a secularização do cotidiano, da política e da economia, onde o homem se tornou independente e autônomo, e a partir do qual o princípio liberal da liberdade individual se impôs como máxima cultural do *modus vivendi* capitalista. A concepção de ética desvinculou-se da vida social e do próprio imaginário dos indivíduos, tornando-se patrimônio quase exclusivo da esfera da política institucional.

O terceiro grande paradigma ético é produzido no bojo de nossa contemporaneidade, naquilo que convencionamos chamar de pós-modernidade. Nela, na pós-modernidade, a razão fragmentou-se, tornando-se ainda mais relativa. O estabelecimento da verdade passou a ser essencialmente um ato de poder. Como afirma M. Oliveira: *A verdade, conhecimento, o discurso e a experiência tornaram-se fluidos, efêmeros. E a economia tornou-se o grande referencial da definição da vida e da política*<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> COHN, Gabriel. *Ética na Política*. São Paulo: Cultura Marcas, 2006.

<sup>6</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*/ tradução de Antônio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2006.

<sup>7</sup> Oliveira, 2001: p. 06.

A moral religiosa, já destituída de poder e de referência pela modernidade, também se fragmentou e foi relegada ao âmbito privado. A economia passou a ser o fim determinante da vida social. É o que se reflete a seguir.

## **2. A Sociedade pós-moderna e o triunfo da não-Ética.**

Na pós-modernidade a ética se constitui como referencial superficial e individual, fruto unicamente da vontade do sujeito, que é forjado dentro de uma lógica em que o humano torna-se uma coisa, uma mera mercadoria. Sendo a economia a base referencial para a produção do sujeito e da sociedade. O humano, como todas as demais coisas, torna-se descartável, e o outro agora é nosso inimigo, nossa morte.

O movimento de globalização da economia e a terceira revolução tecnológica trouxeram a flexibilização das fronteiras do mercado e a aceleração, em tempo real, da transmissão de informações, o que supõe uma transformação cada vez mais rápida de valores, costumes, comportamentos e condutas. O local e o global estão agora em constante ligação e conflito. Do ponto de vista tecnológico, a vida cotidiana é facilitada por uma parafernália eletrônica que, contraditoriamente, aproxima e distancia as pessoas.

A rede mundial de computadores trouxe importantes benefícios para a humanidade, principalmente no campo da comunicação, agilizando contatos, repasse de informações, transações econômicas, sendo fonte de pesquisa e de transmissão de cultura. Mas também proporcionou a marginalização de culturas regionais e locais, e o aprofundamento de grandes mazelas sociais, favorecendo a proliferação de práticas criminosas, fundamentalismos e todo tipo de atos ilícitos. Também motivou hábitos que aprofundaram o individualismo, o consumismo e o relativismo exacerbado, tornando o ser humano cada vez mais violento, insensível e cruel.

Pode-se, portanto, com clareza, afirmar que de fato, do ponto de vista sócio-histórico, a sociedade capitalista pós-moderna globalizada é essencialmente marginalizadora e excludente. Isto se dá na medida em que o *modus vivendi* capitalista é fundamentalmente produzido tendo o lucro como elemento determinante e o homem como objeto desse processo. Em outras palavras, na atualidade vivemos uma radical inversão de valores, na qual o homem deixa de ser um sujeito que se realiza em si mesmo a partir da afirmação de sua dignidade, para ser

objeto de sua própria ambição individualista produzindo um mundo social, política, econômica e ambientalmente degradado.

Assim, o critério último do paradigma ético pós-moderno é a eficácia no mercado, abandonando-se, dessa forma, todos os dilemas éticos que contribuíam para a formação de uma existência crítica do homem em sociedade. O resultado disso é a produção de uma sociedade essencialmente degradada, sem limites de valor (a não ser o econômico), na qual a vida é banalizada e os agentes políticos são abstratos e descomprometidos com a realização humana, porque preocupados com suas próprias posições no exercício do poder.

O Brasil, colonizado pelos portugueses, mas marcado pela presença de vários outros povos do mundo (espanhóis, holandeses, franceses, alemães, italianos, japoneses, e outros) ao longo de sua história, é produto da expansão territorial e econômica capitalista mercantil européia a partir do século XVI. É, portanto, culturalmente forjado a partir da lógica do paradigma de uma ética da convicção, na qual o princípio do lucro e da exploração econômica é o determinante da vida social, e redefinido na lógica da ética pós-moderna, fundada por forte relativismo, individualismo e desprezo pela vida humana.

Nossas histórias econômica e política foram construídas de maneira dependente dos interesses das elites estrangeiras, com a formação de uma elite nacional mesquinha, marcada por uma mentalidade patriarcal, escravocrata e predatória, que faz da corrupção o princípio fundamental de sua prática social e política. Tal situação contribui para uma indiscriminada evasão de recursos públicos, e também para o aprofundamento dos problemas sociais tratados de maneira paliativa, gerando um grande descrédito das instituições políticas do país.

Faltam políticas públicas eficazes de educação, saúde, trabalho e renda, gerando o aumento das problemáticas sociais e contribuindo para a produção de conseqüências sociais danosas a sociedade, como a produção de uma situação de violência quase que estrutural, que tornam os cidadãos reféns do medo e de sua indiferença com relação às mazelas sociais que sua própria omissão ajuda a produzir. Falta continuidade nos planejamentos sociais e econômicos de longo prazo do Estado, devido à excessiva personalização política das ações do Estado brasileiro, que se coloca como refém do capital, tratando as instituições da sociedade como meros balcões de negócio para efetivação dos interesses daqueles que legitimam os detentores do poder político em suas diversas esferas.

Nossa vida social e política é fragmentada, mergulhada num cotidiano imediatista e individualista em que nos preocupamos apenas com a reprodução de nossa existência econômica individual e fazemos do outro, principalmente o pobre e excluído, o nosso algoz. Nesta sociedade degradada que produzimos, vivemos um momento profundo de crise do modelo de democracia. Nossa participação política é artificial e superficial. As decisões políticas são extremamente centralizadas e manipuladas pela influência dos *lobbies* dos mais diversos setores das elites econômicas do país.

Por fim, vivemos uma cultura do Superficial. Nossa vida cultural é profundamente marcada por preocupações com a aparência, construtoras de belas fachadas por trás das quais se agita séria crise de identidade, conseqüente a uma história de submissões que vem amordaçando nosso potencial criativo ao longo da história. Um outro aspecto importante é que, nesse contexto, nossa participação social é apenas caricatural. Estamos acostumados a deixar as decisões importantes para o outro. Colocamo-nos numa situação geral de passividade frente aos grandes problemas ou desafios sociais do mundo ao nosso redor, fazendo dos acontecimento meros espetáculos para a nossa distração.

Somos, em nosso dia-a-dia, engolidos pela forte ideologia que propaga o individualismo como valor supremo, tornando-nos muitas vezes indivíduos frios, insensíveis, quase autômatos frente aos grandes males da sociedade de hoje. Do ponto de vista da sociedade, percebe-se um grande corporativismo das instituições políticas, de classe, organizações sociais e religiosas em geral, que as levam a não se preocuparem com o bem comum geral, mas com o bem da própria instituição ou a se preocuparem de maneira apenas superficial e assistencialista. Nossa organização social é fragmentada, o que dificulta a articulação para o bem comum.

### **Considerações não conclusivas.**

Diante do exposto, não é difícil concluir-se que a sociedade atual é essencialmente não ética, pois é degradada na sua raiz: a lógica capitalista. Para não ficar apenas numa constatação pessimista da realidade em que nos inserimos, o debate crítico proposto pela filosofia e pelas ciências sociais aponta a necessidade de uma transformação cultural ampla, que envolve as dimensões global, local e individual.

Do ponto de vista global, emerge a necessidade de resgate do paradigma ético universal, tendo a afirmação dos direitos humanos como

fundamento de uma possível governança global. Isto supõe uma redefinição da mentalidade e da forma de fazer política, numa ação articulada entre os povos e as culturas particulares. Sobre isso, afirma Mancini:

(...) Para que mude a práxis consolidada na política e na economia, nas relações internacionais ou na relação com o ambiente natural, é preciso as culturas colaborem para modificar as coordenadas orientadoras, as idéias, as representações, as linguagens, os códigos jurídicos que até agora, de forma abrangente, justificam aquela práxis.

Ou seja, essa mudança cultural global está diretamente relacionada a uma transformação cultural em âmbito local e individual. Em nível local, os povos precisam rever seus paradigmas sociais e jurídicos na perspectiva do resgate de valores que tenham validade universal, mas que preservem as identidades particulares sem fundamentalismos, e tenham na preservação sustentável e responsável da vida humana, e do patrimônio natural do planeta, o princípio norteador das práticas sociais, individuais e institucionais.

Ora, essa reviravolta ética supõe um compromisso de cada indivíduo com uma adesão pessoal à edificação do bem comum através de uma ação que articule convicção e responsabilidade. Isto significa que é preciso um ato supremo de cada indivíduo na rejeição dos atuais padrões da vida social: individualismo e consumismo exacerbados, relativismo extremado, insensibilidade e banalização da vida humana, atitude predatória com a natureza.

Trata-se da necessidade, em nível pessoal, de uma transformação do ser, pensar e agir do sujeito, o que supõe uma conversão pessoal a um outro paradigma ético fundado na realização suprema do bem. Como afirma Mancini:

“(...) A conversão da inteligência e dos sentimentos no sinal da bondade é uma condição indispensável e permanente, ainda que em si insuficiente, para a construção de uma ética realmente capaz de universalidade. Essa conversão só se produz no agir cotidiano. A mundialidade, como comunidade humana livre e solidária não poderá se dar sem uma caminhada em tal direção de cada povo; mas essa caminhada, por sua vez, só começará com o concurso da vontade, dos sentimentos, da inteligência e, acima de tudo, pela ação responsável dos

indivíduos. A bondade, que não é meramente privada, é a bondade do agir gerado pela responsabilidade”.<sup>8</sup>

Inserido no mundo globalizado, o Brasil também precisa passar por uma profunda redefinição cultural, consideradas a suas particularidades históricas. O papel importante que esse país tem desenvolvido na política internacional e a capacidade mínima de recuperação econômica e social que tem apresentado na última década, apesar das profundas distorções e desigualdades sociais que ainda permanecem, demonstram que a sociedade brasileira tem grande potencial de mudança.

Para isso, é necessário que indivíduos e instituições percebam a necessidade de sua redefinição cultural. Num país onde o chamado *jeitinho brasileiro* é a manifestação popular mais expressiva de uma cultura distante do que seja uma ética do bem comum, favorecendo a proliferação de atitudes desonestas e corruptas em nome apenas do bem individual, urge a necessidade mudar mentes e práticas. Para isso, é preciso que a sociedade brasileira, através de suas diversas instituições, perceba a necessidade de mudança no *modus vivendi* atual e se empenhe nesse processo de mudança cultural.

Nesse sentido, é possível apontar dois grandes desafios para a superação da condição de degradação social da qual somos herdeiros. Em primeiro lugar, destaca-se a necessidade urgente de redefinição da opção macro-econômica voltando-se para alternativas de geração de emprego e renda que valorizem os pequenos e médios produtores, redefinindo e fortalecendo o papel do Estado através da ampliação dos mecanismos diretos de participação da sociedade nas grandes decisões políticas e reduzindo a centralidade econômica do mercado. Mudar a lógica da economia, fazendo dela novamente um meio de realização humana e não um fim em si que escraviza a humanidade e degrada o ambiente em que vivemos.

Para isso é necessário mudar nossas instituições políticas, tornando-as mais participativas, democráticas, transparentes e menos corporativistas. Criar novos instrumentos de participação direta da sociedade nas decisões econômicas e políticas que afetam diretamente a vida do povo. Rever o sistema eleitoral de modo a torná-lo mais educativo, participativo, crítico, transparente e passível de monitoramento social.

---

<sup>8</sup> MNCINI et al. 2000: p. 208.

Em segundo lugar, vem a retomada de uma práxis educacional que supere a superficialidade da mera preparação técnica para o mercado e resgate a ética como princípio fundamental de formação humana e profissional para a promoção da vida. Trata-se de uma educação que tem como fim primordial a produção da dignidade e da felicidade humana, de maneira a contribuir para a superação da ideologia do individualismo e da cultura da não participação na vida política da sociedade.

Estas são apenas algumas pistas que se constituem como possibilidades para o início de um processo de transformação cultural, que possa redefinir indivíduos e instituições para a desconstrução do mundo degradado em que vivemos, com vistas à construção de um outro mundo, fundado na lógica da vida em abundância.

### **Referências bibliográficas.**

- COHN, Gabriel. **Ética na Política**. São Paulo: Cultura Marcas, 2006.
- MANCINI... (et al.; tradução de Maria Cecília Barbute Attié). **Éticas da Mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária**. São Paulo: Paulinas, 2000. Coleção Ética e sociedade.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**/ Tradução de Antônio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Desafios Éticos da Globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- \_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

*\*Prof. Ms. Francisco Antônio F. de Almeida*

Mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará.  
Professor do ITEP.

## ÉTICA COMPLEXA E O DIREITO

*Prof. Thomas Félix Mastronardi\**

**Resumo:** Diante da situação caótica no que diz respeito à fome, à miséria e a todos os tipos de agressões aos direitos humanos, exige um posicionamento das pessoas, na tentativa de uma nova ordem social. Convém ressaltar a importância e a necessidade do Direito na argumentação democrática de uma proposta ética. Porém temos que levar em consideração que não é suficiente uma ética do discurso: também se faz mister uma ética vivida. Nesse sentido é cabível o questionamento: *Por que escrever mais uma ética atualmente?* Faz-se mister uma ética que estabeleça parâmetros básicos para conviver um com o outro, com a natureza e consigo mesmo. Mas, não se precisa inventar uma ética nova, só interligar algumas éticas entre si, fazendo redes entre paradigmas e princípios diferentes das éticas existentes. É isso que o presente ensaio quer desenvolver pela via do método hermenêutico.

**Palavras-chave:** Crise mundial. Método Hermenêutico. Ética Complexa. Direito.

**Abstract:** In front of the chaotic situation about hungry, misery and all kinds of human rights aggressions, demands an personal posture with temptative of a now social order. It's necessary to emphasize the importance and need of Right in democratic argumentation of an ethic propose. But we have to consider that it isn't sufficient a speech ethics: it's also necessary an alive ethics. In this sense it's fit the question: *Why to write nowadays one ethics more?* It's necessary an ethics that establishes basic parameters for conviving one with another, with nature and with himself. But we don't need to invent a new ethics, only to interligate some ethics one with another, by making nets between paradigmata and different principles of the existing ethics. This present essay intends to develop by way of the hermeneutic method.

**Keywords:** World crisis. Hermeneutic method. Complex ethics. Right.

---

\* Advogado, mediador e professor de Direito Internacional em Berna – Suíça.

## Introdução

A situação mundial do século XXI é tão preocupante que precisamos pensar em uma nova ordem mundial<sup>1</sup>. Atualmente, temos mais de 140 conflitos armados no mundo; temos uma massa crescente de miseráveis e a desigualdade aumenta continuamente no mundo desde o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945. Nas últimas décadas, a desigualdade cresceu em quantidade e mais rápido.

É assim que temos poucas pessoas de altíssimo poder aquisitivo, com fortunas superiores à 100 milhões de dólares, algumas pessoas até com vários bilhões de dólares, ao mesmo tempo, presenciamos uma classe média que desaparece, ou paulatinamente achata, e temos os pobres e os miseráveis que se multiplicam no mundo inteiro, inclusive nos países industrializados, como nos Estados Unidos e na China.

Temos problemas pontuais com reflexos mundiais, tais como do clima, do ambiente (selvas, água, ar, etc), da crise ecológica<sup>2</sup>, da genética humana, da biogenética, da violência interurbana e também interestadual que precisam urgentemente ser pensadas e buscadas soluções.

Além do mais temos dois problemas fundamentais: a má distribuição da alimentação e a precariedade da saúde pública. A fome é um escândalo e uma vergonha mundial. A fome é um escândalo porque tem bastante alimentação para todos, mas não é distribuído de um jeito igual e justo, e têm 100 000<sup>3</sup> pessoas que morrem a cada dia por causa de subnutrição e dessas cem mil pessoas 40 000 são crianças. A fome é uma vergonha para a humanidade porque todos somos responsáveis uns pelos outros. As doenças epidêmicas como a diarreia faz a morte de milhões de pessoas por desidratação, manutenção da qualidade da água e falta de medicina justa. Outro exemplo gritante de descaso que podemos citar é o HIV na África e no Brasil, onde se estruturou uma medicina da elite e para a elite financeira.

A causa de tudo é que não existe justiça, nem igualdade, nem solidariedade, nem fraternidade, nem amor de caritas, nem uma ética e nem um Direito da libertação do homem oprimido e marginalizado<sup>4</sup>. Em uma

---

<sup>1</sup> Reginaldo da Costa, *Ética e filosofia do Direito*, Rio - São Paulo - Fortaleza, ABC.2006, p.166.

<sup>2</sup> Mantredo A. de Oliveira, *Correntes fundamentais da ética contemporânea*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2001, p. 236.

<sup>3</sup> Organisation des Nations unies pour l'alimentation et P agricultura (FAO) *World Food Report 2000*, Romc, 2001.

<sup>4</sup> Thomas Félix Mastronardi,, *Befreiungsjurisprudenz*, ARSP Beiheft 62, S. 53-68, Stuttgart,

expressão: não existe uma ética vivida. Todavia, desde o século passado temos uma explosão de éticas. Hoje numa boa biblioteca, é possível consumir os mais variados tipos de ética, como em um supermercado. Portanto, não há falta de propostas éticas, mas o que falta é "etos", o "habitus" da praxis do bom.

Então porque escrever mais uma ética se já tem demais?

Faz-se mister uma ética que estabeleça parâmetros básicos para conviver um com o outro, com a natureza e com si mesmo. Mas, não se precisa inventar uma ética nova, só interligar algumas éticas entre si, fazendo redes entre paradigmas e princípios diferentes das éticas existentes. É isso que esse ensaio se propõe a fazer.

### **O Método Hermenêutico**

O método desse ensaio pretende ser o hermenêutico, o qual consiste na interpretação da leitura de éticas existentes e na interpretação do mundo<sup>5</sup>, bem como, na compreensão das causas do mau e do injusto. Porém, nesse artigo, a hermenêutica não é a tradicionalista e conservadora como em Gadamer, mas se trata de uma hermenêutica crítica e reflexiva, com uma tese autônoma: *a ética complexa*.

Trata-se de uma hermenêutica política que tenta compreender e interpretar as diferentes éticas e que é, como hermenêutica política, também o método da ética complexa, a qual é uma ética e uma meta-ética que sempre se pergunta e se interpreta de novo, no novo contexto histórico e no discurso político democrático real, entre pessoas iguais, se referindo à John Rawls depois de 1985<sup>6</sup>.

Assim a hermenêutica da ética complexa é antimetafísica, independente de critérios ontológicos ou eternos como "a verdade", mas historicamente situada e só aplicável nessa situação específica, ao contrário de uma ética metafísica ou universalista que quer ser aplicável para todas as sociedades em qualquer momento histórico. Com esse método meta-ético e hermenêutico se pode integrar e justificar, por exemplo, a autonomia liberal e a tolerância, como faz Michael Walzer. na sua teoria da

---

Franz Scliner, 1995.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer 1972 (1960) Wahrheit und Methodc. Grundzucgc cincphilosophischen Hermeneutik, Tiibingen, 3. erweiterte Auflage.1972 (1960).

<sup>6</sup> John Rawls, Justice as Fairness Political not Metaphysical, em: Philosophy and Public Affairs 14,1985, p.219-251; alemão: Gerechtigkeit als Fairness, politisch und nicht metaphysisch, in: John Rawls, Die Idcc des politischen Liberalismus, Aufsätze, 1978-1989, Frankfurt a.M.,1992. S. 255-292.

diferenciação das esferas<sup>7</sup> da justiça e Richard Rorty na interpretação e descrição nova<sup>8</sup> de uma política inovadora, prática.

### **Perguntas da Ética Complexa**

1. Como podemos julgar eticamente correto qualquer ação num mundo plural, multicultural, pós-metafísico?
2. Quais são os princípios, os critérios para obter um julgamento ético bom e justo, em um mundo plural?
3. Podemos e precisamos motivar racionalmente as bases de uma ética plural democrática pós-moderna?<sup>9</sup>
4. Podemos superar as diferenças dos discursos diferentes?<sup>10</sup>
5. Podemos justificar uma ética normativa com base em valores de princípios e procedimentos discursivos?<sup>11</sup>
6. No mundo multicultural uma ética universal ainda é possível?<sup>12</sup>
7. Seria possível que no mundo plural, só se poderia pensar um sujeito plural<sup>13</sup> e uma ética plural<sup>14</sup>, que só teria validade e valor, no contexto especial para um conflito especial?
8. Como a ética complexa, plural da transformação<sup>15</sup> pode ser reflexiva (meta-ética) sobre os princípios da moral e, ao mesmo tempo, como, essa ética pode orientar e nortear a moral e as ações?
9. Como a ética complexa, da transformação, plural, democrática, interpretativa e hermenêutica, pode chegar no dissenso dos valores e a resultados respeitados?
10. Seria possível que a argumentação democrática na negociação apropriada, sobre valores e normas materiais fundamentalmente diferente na ética complexa da transformação, pode viabilizar um

---

<sup>7</sup> Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992(1983).

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Mass. 1989, deutsch: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1989.

<sup>9</sup> Karl - Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

<sup>10</sup> Jean- Francois Lyotard, *Le Différend*, Paris, 1983, deutsche Übersetzung, Jean -Francois Lyotard, *Der Widerstreit*, Muenique, 1987.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983; tradução portuguesa: Jürgen Habermas, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro.RJ, Tempo Brasileiro, 2003.

<sup>12</sup> Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit, Ein Plädoyer fuer Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a M. Suhrkamp, 1992(1983).

<sup>13</sup> Alain Touraine, *Pourrions nous vivre ensemble? Egaux et différents?* Paris, Fayard, 1997.

<sup>14</sup> Alain Touraine, *Crítica da Modernidade*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2002, (1994).

<sup>15</sup> Charles Taylor, *Multiculturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993.

consenso dos participantes, como na mediação, ou só vai dar a possibilidade, de viver junto com o dissenso reflexivo, democrático e sem violência?

11. Qual é a função do Direito no procedimento argumentativo democrático numa ética complexa, da transformação, plural, democrática, discursiva?
12. Quais serão os efeitos para os indivíduos na aplicação da ética complexa, da transformação, plural, democrática, na praxis e na política? E quais são as consequências reais, de uma ética complexa, que é simultaneamente normativa e com valores materiais? E concomitantemente do tipo discursivo do procedimento, plural, igual e parte da prioridade do bom sobre o justo? E compreende o sujeito, a política e a sociedade como se constituindo na praxis da igualdade, pluralidade, democrática como princípios fundamentais de uma sociedade multicultural e de um indivíduo plural?
13. Qual será a função do Direito? Será que a função do Direito é a descomplexificação de uma ética complexa e de uma sociedade plural e diferenciada e a institucionalização do respeito recíproco, do reconhecimento recíproco e do procedimento argumentativo democrático, equilibrando os argumentos opostos, da liberdade, igualdade, solidariedade, do laço social<sup>16</sup>, da justiça. Observando que não só se oculta atrás de um véu<sup>17</sup>, mas em um discurso político real, em um procedimento da hermenêutica política, como interpretação e como uma nova descrição<sup>18</sup> evolutiva, do político, do social e dos diferentes valores e normas éticas e morais, do bom e do justo, em situação.
14. Será que a ética da mediação<sup>19</sup> é uma ética da prática do discurso? Já que a ética da mediação é uma ética especial, complexa, da transformação reflexiva, plural e democrática, que é também uma ética da negociação entre iguais, não ficando no dissenso, mas no consenso, chegará ao consenso real na prática do discurso?

## A Ética Complexa

A ética que buscamos aqui é complexa porque nosso mundo,

---

<sup>16</sup> Jörg Paul Muller, *Demokratische Gerechtigkeit*, Munique, DTV Wissenschaft, 1993. " John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1975 (1971).

<sup>17</sup> John Rawls. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Munique, DTV, Wissenschaft, 1993.

<sup>18</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Mass. 1989.

<sup>19</sup> Thomas Felix Mastronardi, *Mediation als Weg. Kunst und Technik der Vermittlung*, Ittign-Bern, 2000.

nossos sistemas, nossa vida é complexa<sup>20</sup>. Não vivemos no mundo grego idealizado pela Hannah Arendt, de uma polis com espaço público<sup>21</sup>, "Ágora" e discurso livre<sup>22</sup>, mas em um mundo fragmentado, fracionado, com discursos incompatíveis<sup>23</sup>.

É evidente que num mundo fracionado a ideia do Karl-Otto Apel com a teoria do discurso transcendental<sup>24</sup> e de Jurgen Habermas com o discurso comunicativo intersubjetivo universal<sup>25</sup> são ideias que atraem, mas são, só ilusões, em um alto nível de abstração.

Apel caiu no trilema do Münchhausen<sup>26</sup> e Habermas não tem respostas para pessoas que não querem participar no seu discurso universal ou que acham que tem questionamentos, perguntas, problemas sobre os quais não se discute.

Habermas também não tem respostas sobre o consenso universal antigo que "o mundo é um prato", e que o mundo é "o centro do universo". A sua resposta é que se precisa no seu discurso universal de todas as pessoas que já viveram, das pessoas de hoje e das gerações do futuro. Só que com esse argumento ele nega o discurso prático que postula como essencial, porque um discurso com as gerações futuras sempre é compreendida como representativo, quer dizer hipotético, então não real, nem prático.

Mas é claro que a ideia de uma ética do procedimento é sedutora e a ética complexa também usa o procedimento do discurso democrático como instrumento de buscar e legitimar valores e normas. Todavia, o discurso da ética complexa se opõe à compreensão da ética universal de Habermas. Contudo a ética complexa se estabelece em situação, e não só orientador para legitimar normas do justo, mas também para buscar e legitimar valores do bom. Em Habermas o justo é primário sobre o bom. Na ética complexa o bom é primário sobre o justo. Nesse sentido, a ética complexa se encontra imbricada no comunitarismo de Charles Taylor que coloca o bom como primário do justo e de Michal Walzer, que divide as

---

<sup>20</sup> Niklas Luhmann, *Ausdrück und Sinn*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

<sup>22</sup> Odílio Alves Aguiar, *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*, Fortaleza, UFC, 2001.

<sup>23</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

<sup>24</sup> Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

<sup>25</sup> Jurgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.

<sup>26</sup> Hans Albert, *Traktat über die kritische Vernunft*, Tübingen, 4. Auflage, 1980.

esferas do justo na sua ética diferenciada.

O discurso democrático da ética complexa é, como em Habermas, um discurso prático e inter-subjectivo, mas não infinito e não com todas as gerações futuras, mas com as pessoas interessadas e tocadas pelo problema para resolver. O procedimento da ética complexa é democrático porque em um mundo pós-moderno e multicultural nem o sujeito, nem o bom, nem uma ética pode mais ser pensada como "uno", como metafísico, tal qual na Ética a Nicômaco de Aristóteles<sup>27</sup> ou no comentário da Ética a Nicômaco de Pe Marie Dominique Philippe<sup>28</sup>.

A ética complexa também não pode se basear sobre a ética existencialista sartreana, porque não é uma ética ontológica onde o sujeito livre, faz escolha existencial livre e com responsabilidade. E mesmo, que se tratasse na ética complexa, como em Sartre de uma ética do conflito<sup>29</sup> e do dissenso, não apenas no nível existencialista, mas também no nível político, porém não aponta solução. O dissenso em Sartre é mais provável que o consenso universal habermasiano, sob o ponto de vista realista. Apesar de que a consciência em Sartre não é racional, ela é livre para a escolha, mas nesse sentido fica um sujeito moderno e não pós-moderno<sup>30</sup>.

Também Michel Foucault, na sua ética da estética da existência, fica na modernidade, com um sujeito que escolhe o estilo da sua vida, no cuidado de si<sup>31</sup>. Não é a escolha de Jean-Paul Sartre, o qual faz uma escolha existencial, mas em Foucault é uma escolha de fazer uma obra de arte da sua vida e, por isso, também um relacionamento com o outro é necessário. Não se pode cuidar de si mesmo sem cuidar também do outro, mas o outro é secundário.

O sujeito na ética complexa é pensado, no mundo pós-moderno, como fragmentado e fracionado, como em Alain Touraine e os discursos são percebidos como incompatíveis e por isso sempre injusto como em Jean-François Lyotard.

---

<sup>27</sup> Aristóteles, Die Nikomachische Ethik, Zurich, Stuttgart, Artemis, 1967.

<sup>28</sup> Marie Dominique Philippe. Ética a Nicômaco. 4.ª ed. Brasília: UNB, 2001.

<sup>29</sup> Eliana Sales Paiva, Conflito: O Sentido Original da Intersubjectividade, 2004, em: Temas da Filosofia Contemporânea, Fortaleza. UFC, 2004, p.199-224.

<sup>30</sup> Cf. Gerd Bornheim, Sartre, Ed. Perspectiva, 2005. Em oposição a esse raciocínio vide Franklin Leopoldo e Silva, Ética e literatura em Sartre. Ed. UNESP, 2003.

<sup>31</sup> Michel Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

<sup>33</sup> Richard Rorty, op.cit. 1989.

<sup>34</sup> M. Makropoulos, Modernität und Kontingenz, Munique, Fink, 1997.

É claro que na ética complexa, o indivíduo é pensado como ser construído também pela sociedade em um “I and me” junto (o eu e o si mesmo) como em George Herbert Mead<sup>32</sup>. O “I” é à parte subjetiva e o “me” é a parte construída pelo outro e pelos outros. Não existe mais a idéia de um sujeito autônomo, sem ser constituído pela sociedade, pelo outro interiorizado. Por isso já tem discurso interno no sujeito e o indivíduo é dividido.

Esse discurso interno é concebido como em Charles Taylor com um discurso de “super-bens” (“hiper-bens”), mas não existem um ou dois “hiper-bens” que mandam sobre os outros “hiper-bens”, como em Kant<sup>33</sup> a vontade, a liberdade ou a razão, como “hiper-bens” dominadores, mas o discurso interno, intra-subjectivo dos “hiper-bens” de Charles Taylor é concebido como democrático, quer dizer como um discurso igual e permanente do si mesmo plural, com a multiplicidade desse si mesmo plural. A ironia e a dúvida fazem parte da pessoa plural em Richard Rorty<sup>34</sup>. O senso comum não mais existe e uma posição engajada de hoje pode já ser contestada amanhã. A dúvida constante faz parte da ironia, e gera uma cultura da incerteza e, assim, a ética complexa que se compreende e reflete essa mesma característica, sempre se questiona, e é reflexiva; em outras palavras a ética complexa é ética e meta-ética ao mesmo tempo.

Quando o si mesmo é plural e perdeu a sua união, quando o bom se pensa plural e a liberdade é mais importante de que a justiça, a contingência reina na cultura. Uma cultura é contingente quando uma coisa pode também ser diferente<sup>35</sup> e que nada obriga de só pensar, agir, fazer as coisas de uma única maneira, mas que todo também poderia ser oposto.

A pós-modernidade é tão plural que só pode ter sucesso com um paradigma democrático<sup>36</sup>. A função da razão num mundo multicultural é a interligação das várias racionalidades, culturas e éticas. A razão pós-moderna é transversal<sup>37</sup>, quer dizer se orienta ao paradigma da justiça e

---

<sup>32</sup> George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, Chicago Univcrsily Press. 1934.

<sup>33</sup> Immanucl Kant, *Grundlçgung zur Mclaphysik der Sittcn*, Stuttgart, Rcclam, 1963 (1785).

<sup>34</sup> Richard Rorty, *op.cit.* 1989.

<sup>34</sup> M. Makropoulos, *Modernitat und Kontingenz*, Munique, Fink, 1997.

<sup>36</sup> Wolfgang Welsch, *Topoi der Postmoderne*. In H.R. Fischcr, A.Retzer, J.Schweizer, (Hrsg.). *Das Ende dergrossen Enlwiirlc..Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.*

<sup>37</sup> Wolfgang Welsch, *Vemuntt. Dic zcitungcnussischc Vcmunftkritik und das Konzept der Transvcrsalen VemunU*, Frankfurt a.M.; Suhrkamp, 1995.

não da verdade ou no ser, ou no nada. A razão da ética complexa se compreende também transversal no sentido de Wolfgang Welsch.

### **A crítica da ética complexa**

Demonstramos as fontes da ética complexa e as interdependências. Agora se precisa ver se essa ética complexa responde aos critérios da introdução e responder as perguntas.

A ética complexa é como vimos uma ética pós-moderna e diferenciada. Ela parte de um sujeito dividido e plural que vive em um mundo globalizado, mas fracionado e multicultural. A incerteza, a ironia e a dúvida permanente fazem parte da ética complexa. Por isso se trata também de uma meta-ética que é reflexiva e tem um poder de autotransformação e mudança do mundo.

Como a ética complexa não tem um “hiper-bem” orientador, mas “hiper-bens” iguais, que lutam entre si mesmo, em um discurso democrático na direção das decisões e ações, de modo aberto e flexível.

Trata-se por isso também de uma ética em procedimento real, mas que parte da prioridade do bom sobre o justo, porque valores e normas sempre são baseados sobre valores e nunca são um produto de um procedimento formal.

A descrição sistêmica também nunca vai produzir valores e normas porque o procedimento da descrição fica na descrição. Por isso é um erro de pensar que uma teoria dos sistemas vai produzir normas e valores. O objetivo das teorias sistêmicas é a descrição, e só isso.

Portanto, a ética complexa não é sistêmica, mas é diferenciada e trabalha com a diferença dos sistemas. Ela distingue entre o sistema moral e o sistema hermenêutico político onde ela coloca o paradigma da justiça de uma balança reflexiva e com essa diferença entre todos os sistemas, econômicos, jurídicos, científicos, educacionais, político hermenêutico, etc. e o sistema moral, a necessidade de uma justificação última, da justiça. A ética complexa faz parte do sistema político hermenêutico, não mais é um problema moral e por isso o problema da justificação da justiça não mais é tema da moral metafísica ou pós-metafísica, mas desaparece, com a diferença da moral e do político, na política hermenêutica em desenvolvimento permanente, em descrições novas, em interpretações novas, em situações diferentes em nosso mundo plural, fragmentado, pós-moderno. A justiça mesmo é em evolução infinita, reflexiva e criativa.

Nessa concepção da ética complexa o direito é totalmente separado da moral e da ética, e isso, por exemplo, não é o caso no direito do “comon law” dos Estados Unidos que sempre confundem normas jurídicas com normas morais e éticas nos julgamentos até hoje dia, e muitas vezes são argumentos morais que decidem um caso jurídico nos Estados Unidos<sup>38</sup>.

A ética complexa trabalha com o paradigma da complexidade do mundo pós-moderno e com esse paradigma de uma parte todos os sistemas são diferentes, mas também todos os sistemas são interligados, conectados e interdependentes. O paradigma da complexidade joga com a diferença e com a interligação. Todos os sistemas são operativamente autônomos e múltiplo, informativo, interdependentes, eles são operativamente fechados e informativamente abertos. Isso caracteriza a complexidade.

O direito tem a função da descomplexificação<sup>39</sup> das decisões morais, porque seria muito difícil viver em um mundo sem direito e de se perguntar para cada coisa como vamos fazer, se vamos dirigir no lado direito ou do lado esquerdo nas ruas? Isso são perguntas do direito, mas só com valor organizacional. Temos também os direitos humanos com o direito da liberdade física, da liberdade de expressão livre, da liberdade da religião etc. Esses direitos são no nível das normas universais. Só que hoje, esses direitos são interpretados em diferentes culturas, de diferentes maneiras, com uma hermenêutica diferente e mesmo de maneiras opostas. Por isso nem os direitos humanos da ONU, de 10 de dezembro de 1948 são universais, porque a interpretação hermenêutica das normas, por exemplo, é muito diferente na China e na Europa.

É compreensível que nessa situação objetiva as teorias intersubjectivas do discurso comunicativo tenha sucesso, só que a ética complexa tem a vantagem em comparação a elas porque ela é uma ética material baseado sobre o discurso intersubjectivo, mas não ideal, e não ilusório, com metas locais, em situações e com valores definidos, no discurso democrático do dissenso e não do consenso universal inexistente. Isso é a grande vantagem da ética complexa em relação a todas outras éticas existentes, ela é intersubjectiva, concreta, com valores, em situação, democrática, plural, real, buscando o bom e o justo num procedimento de “fairness”, que é um procedimento justo, igual, com

---

<sup>38</sup> Gret Haller. Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion, Berlin, Aufbau-Verlag, 2003.

<sup>39</sup> Niklas Luhmann, op.cit.1981

respeito, com reconhecimento recíproco e é o princípio de tratar as pessoas igualmente e de uma maneira razoável.

No Direito, Robert Alexy formulou os princípios<sup>40</sup> de um discurso intersubjectivo se baseando sobre a “fairness” de John Rawls e do discurso intersubjectivo de Jürgen Habermas, só que também Robert Alexy acha que se trata de um discurso formal para obter normas e resultados normativos e isso seria lindo, mas é impossível e ilógico.

O método jurista de Robert Alexy é:

*Cada um pode participar de um discurso (e nota: se ele é capaz de falar e tem as faculdades de agir, que são definidas para cada código civil e penal de cada nação e cultura diferentemente!).*

*Que cada um pode problematizar cada proposição.*

*Que cada um pode introduzir cada proposta no discurso.*

*Que cada um pode articular as suas mentalidades, desejos e necessidades.*

*Que ninguém vai sofrer repressões porque ele falou do jeito que ele falou<sup>41</sup>.*

Ótimo! Mas é idealismo, como em Habermas e Apel, não serve para a praxis do dia a dia, do jurista, nem do político, nem do homem da rua, porque esse discurso nunca vai ser real. São discursos intersubjetivos, fingidos, mas são subjetivos, hipotéticos, utópicos e idealistas.

Agora, a solução da ética complexa, se baseando no paradigma da complexidade e na razão transversal<sup>42</sup>, que interliga as diferentes racionalidades de um modo justo e que interliga toda essa complexidade para chegar a um resultado razoável.

O Criticai Legal Studies Moviment, (CLS) da Harvard Law School dos Estados Unidos pensam que não só a moral e a ética são completamente incerta e em dúvidas permanentes, mas que também o Direito é completamente incerto, porque os princípios do direito são intercambiáveis<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Robert Alexy, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983 (1978).

<sup>41</sup> Robert Alexy, em: Jürgen Habermas. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, S.99.

<sup>42</sup> Wolfgang Welsch, Veraunft, op.cit.1995.

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, S.265.

A teoria do Direito da CLS é que todas os princípios do direito são intercambiáveis e que não existem normas neutras, nem um sistema coerente do direito<sup>44</sup>. CLS compreende que não tem diferença entre Política e Direito, que o Direito também é Política<sup>45</sup>. Portanto, não há uma teoria do Direito neutro, nem princípios neutros do Direito e que não existe uma interpretação neutra do Direito, mas que toda hermenêutica jurídica é política, da classe dominante, que está no poder<sup>46</sup>.

## Conclusões

A ética complexa e a teoria jurídica CLS se baseiam sobre o paradigma da complexidade, que interliga, diferencia, ironiza, reflete, crítica, questiona, pergunta.

O Problema é que nem a ética complexa nem CLS podem orientar uma decisão, porque o paradigma da complexidade é aberto, democrático, igual, plural, flexível, aleatório, sem direção, sem meta, reflexivo e autocrítico.

Para uma nova ordem mundial isso quer dizer que ninguém sabe aonde o mundo vai, mas uma coisa é certa: com o paradigma da complexidade e a ética complexa o mundo vai mudar, isso é certo.

Como o paradigma da complexidade é democrático, plural e igual faz diferenciações entre áreas temáticas e é um paradigma de procedimento, as chances são boas de que o mundo vai modificar, porque na democracia mundial complexa do futuro, são mais de 90% discriminados, oprimidos e marginalizados e se eles recebem voz, a capacidade e o direito de falar, pela ética complexa, junto com CLS e junto com a Teologia da Libertação<sup>47</sup>, que tem a preferência pelos oprimidos, que não só são os pobres, mas são os trabalhadores explorados, são os desempregados e excluídos, marginalizados da sociedade, como notou o Papa João Paulo II, na Encyclica "Laborem Exercens": a causa da desigualdade está na predominância do capital sobre o trabalho. O capital é controlado por poucos e o trabalho é feito pela grande maioria (capítulo III da encyclica laborem exercens), eles vão decidir com o princípio da maioria democrático, igual e plural e não com

---

<sup>44</sup> Roberto Mangabeira Unger, Knowledge and Politics, New York, Pcnguin, 1984 (3975).

<sup>45</sup> Roberto Mangabeira Unger, Criticai Legai Sudies, Movement, Harvard, Harvard Univcrsity Press,1983.

<sup>46</sup> Roberto Mangabeira Ungcr, False Nccesity, Cambridge. Mass. Harvard Univcrsiry Press, 1987.

<sup>47</sup> Leonardo und Clodovis Boff, Wie treibt man Theologie der Belreiong? Diisscidorf, 1986.

o princípio do capitalismo financeiro, da Bolsa de Nova York e da Máfia<sup>48</sup> como hoje, que dirigem todas as "ditas" democracias do mundo.

Toda ética universalista que tem a certeza sobre o bom e o mal ou que tem um sistema de procedimento para chegar na solução justa, a consequência é o totalitarismo. Ao passo que, uma ética pós-moderna, como a "Ética Complexa", que se baseia na pluralidade e na liberdade, estabelece-se na incerteza e na transformação permanente.

Fortaleza-CE, 31 de maio de 2007

\*Thomas Félix Mastronardi

Brasil:

Rua Pedro Mamede, Lagoa Redonda,

Cep. 60833-110 Fortaleza-CE

Fone (85) 3476 1958

Suíça: Tiefenastrasse 2, Metrohaus, CH-3048

Bem-Worblaufen

Tel: 0021413192172 58 00214131 921 72 59

Celular: 00214179 671 8128

Fax: 00214131 921 13 40

E-mail: th.mastronardift/

Uiscal.ch mastrocslaitv@hotmail.com

---

<sup>48</sup> Jean Ziegler, Les nouveaux maitres du monde, et ecux qui leurs resistent, Paris, Fayard, 2002.



## MATÉRIA E REPRESENTAÇÃO NA OBRA DE A. SCHOPENHAUER

*Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior\**

**Resumo:** O artigo discute a hipótese de que a metafísica da natureza de Schopenhauer pode ser melhor compreendida à luz do desenvolvimento pelo qual passam seus conceitos de *matéria* e *representação* ao longo da elaboração de sua obra. Defende que tais conceitos são modificados a partir do diálogo que o autor trava com certos filósofos, entre os quais destacar-se-ia Spinoza. Pretende mostrar que o pensamento deste último serve de alvo da crítica do alemão à noção de *absoluto* e pode tornar mais clara o alcance e o sentido da posição de Schopenhauer frente ao Idealismo Alemão. Defende que a filosofia de Spinoza teria especial relevância para a compreensão da complexa relação entre os conceitos de *matéria*, *absoluto* e *substância*, com os quais Schopenhauer distanciaria-se tanto do pensamento de Schelling quanto de Hegel.

**Palavras-chave:** representação, matéria, absoluto e substância.

**Abstract:** The article discusses the hypothesis that the metaphysical nature of Schopenhauer may be better understood in the light of development which are their concepts of *matter* and *representation* throughout the preparation of his work. Argues that such concepts are modified from the dialogue that the author hangs with certain philosophers, including highlight would Spinoza. Want to show that the thought of the latter serves target critical German the concept of *absolute* and can clarify the scope and to position Schopenhauer against German Idealism. Argues that philosophy Spinoza would have particular relevance to the understanding of complex relationship between the concepts of *absolute* and *substance*, with whom Schopenhauer opposed both thought Schelling lost as of Hegel.

**Keywords:** representation, matter, absolute and substance.

### Considerações iniciais

O artigo pretende apresentar e discutir a hipótese de que a metafísica da natureza e o *pensamento único* de Schopenhauer podem ser melhor compreendidos quando analisados à luz das reformulações pelas quais sua teoria da representação passa, ao longo da elaboração de sua obra. No cerne dessas modificações estaria o deslocamento ocorrido em

seu conceito de matéria e sua relação com os conceitos de substância e de absoluto. Tais transformações, por sua vez, tornar-se-iam claras quando cotejadas com a interpretação de Schopenhauer da filosofia de Spinoza e, posteriormente, com as filosofias de Aristóteles e de Suarez .

Pretende-se mostrar que o pensamento de Spinoza serve ao mesmo tempo de alvo da crítica schopenhaueriana ao absoluto e, por outro lado, torna mais claro o sentido da “polêmica” de Schopenhauer com as obras dos mestres do idealismo alemão. Defende-se que é com e contra Spinoza que Schopenhauer vai conceber a relação entre matéria, absoluto e substância, de forma a distanciar-se tanto da filosofia da natureza de Schelling, quanto do idealismo objetivo de Hegel. Em um segundo momento pretende-se apenas apontar para a possível origem aristotélica e suareziana da problemática noção schopenhaueriana de matéria. É claro que aqui se vai tão somente levantar algumas dificuldades mais visíveis na referida noção.

Parte-se, então, da interpretação schopenhaueriana da primeira crítica de Kant e da análise da filosofia dos modernos, para mostrar em que sentido uma filosofia que não pretenda “deixar resto” - uma legítima metafísica -, pode ser construída sem o recurso às provas da existência de Deus (transcendência) e sem apelar para uma intuição intelectual (idealismo de Fichte e Schelling). Posteriormente, mostra-se em que sentido a crítica ao “materialismo inconsciente” de Spinoza se reflete na rejeição das filosofias do absoluto do idealismo alemão e, em que sentido, com e contra o autor da *Ética*, a relação entre os conceitos de matéria, substância e absoluto promovem um significativo deslocamento na teoria da representação de *O mundo* de 1818 e, ainda, de que forma tal deslocamento seria devedor de uma concepção realista (Aristóteles e Suarez) de matéria.

Pretende-se, por fim, sugerir que a nova articulação entre os conceitos acima referidos pode iluminar o processo de compreensão e validação do procedimento analógico, cerne das fundações do edifício metafísico do segundo livro da obra capital de Schopenhauer.

### **Schopenhauer e a moderna metafísica da subjetividade**

Os estudos schopenhauerianos, tanto no Brasil como no exterior, parecem ter seguido, na sua maior parte, a prescrição do autor de *O mundo como vontade e como representação* sobre como deveriam ler sua obra magna para bem compreendê-la. No prefácio da primeira edição desta, em 1818, Schopenhauer apresenta quatro condições que devem ser

satisfeitas por todo aquele que levantar uma séria pretensão de inteligibilidade daquilo que será exposto: 1) que se compreenda que se trata de um *pensamento único*; 2) que se tenha conhecimento de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*; 3) que se tenha compreendido (feito sua “operação de catarata”) a obra de Kant; 4) que se tenha freqüentado a “escola do divino Platão” e se possível, que se tenha iniciado nas Upanixade(s), dos Veda(s).

Desta maneira, é o próprio Schopenhauer quem relata quais as raízes e os pressupostos teóricos que deveríamos ter em mente para bem compreender a gênese, o sentido, o alcance e a originalidade de seu pensamento. Caso se considere o estado atual das pesquisas sobre sua obra, verifica-se que a maior parte daquelas se debruça sobre a relação de sua filosofia com o criticismo kantiano, quer pela vertente teórica, quer pela prática. Há, por outro lado, inúmeros estudos acerca da influência da obra de Schopenhauer nas filosofias de autores posteriores como Nietzsche, Freud e Wittgenstein, apenas para citar os de maior envergadura. Porém, da real e significativa influência de outros pensadores na gênese da filosofia de Schopenhauer, ou mesmo no estabelecimento de diálogo com filósofos lidos por este, que poderia iluminar o sentido de sua filosofia, ou o significado e o alcance real de seus agressivos ataques a outros autores, relativamente pouco se tem produzido. É assim que Platão, Kant e quando muito algum aspecto do pensamento neoplatônico, parecem constituir as referências, não apenas necessárias, mas praticamente suficientes para a compreensão da origem e do significado da obra do filósofo de Frankfurt<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este quadro começa a mudar lentamente. Em 2000, temos a instigante tese de doutorado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) pelo professor Jair Barboza da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Quanto à influência da obra de Schelling na gênese de *O mundo*, assim como na utilização de intuições e conceitos fundamentais daquele na metafísica da natureza de Schopenhauer, parece que a tese de doutorado do professor Jair Barboza, publicada pela Unesp em 2003, com o título de *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, traz importantes e originais contribuições. Jair Barboza parte da desconfiança acerca do relativo silêncio sobre a influência de pensadores não citados ou não aceitos por Schopenhauer (ou mesmo por este menosprezados) como seus predecessores, e de uma tácita aceitação de tal interdição por parte dos intérpretes do pensamento do filósofo de Frankfurt. É desta maneira que os estudos schopenhauerianos, tanto aqui como no exterior, tenderiam a encarar ou privilegiar a linha que, de Platão, passando por Kant, mas não pelos modernos ou por Fichte, Schelling ou Hegel, levaria quase que diretamente a Schopenhauer. Boa parte do esforço de Jair Barboza incide, então, em mostrar que a metafísica da natureza de *O mundo* é devedora, não apenas de conceitos schellinguianos (a relação entre uma vontade única originária e sem-

Schopenhauer reconhece-se herdeiro direto e, de certa maneira, único e legítimo continuador do idealismo transcendental de Kant<sup>2</sup>. Apesar da letra da filosofia do pensador de Königsberg ter sido supostamente superada pelo teórico de Frankfurt, o espírito daquela continuaria vivo na obra deste<sup>3</sup>. Desta forma é que, para Schopenhauer, a teoria de *O mundo* chega a contradizer o conteúdo da primeira crítica kantiana, mas não ao ponto de negar sua influência.

Mas em que consistiria o espírito e o primeiro e maior mérito da *Crítica da razão pura*? Na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si<sup>4</sup>. Kant teria então mostrado, definitivamente, que as leis que regem e balizam a experiência não podem ser aplicadas para derivar ou explicar a existência em geral, ou seja, que sua validade é relativa e, por conseguinte, não se deve utilizá-las para compreender a existência e o sentido do próprio mundo e de nós mesmos. Para Schopenhauer, disto se conclui que o significado do mundo como tal não deve ser buscado fora de nós, mas dentro de nós<sup>5</sup>. Para ele, Kant mostrou que o mundo fenomênico é tão marcado pelo objeto quanto pelo sujeito, o que significa que a filosofia teórica não deve partir nem de um nem de outro isoladamente, mas do limite comum a ambos, ou seja, da forma mais geral do fenômeno, da representação, ser objeto cognoscível para um sujeito, ser sujeito cognoscente de objetos<sup>6</sup>. Qualquer tentativa de dedução de um destes pólos a partir do outro dogmatizaria a filosofia e implicaria um retorno à época pré-crítica. Mais ainda, qualquer insistência na derivação de um incondicionado a partir desta forma geral da representação, também redundaria em um retorno ao antigo dogmatismo das provas da existência de Deus<sup>7</sup>. Aqui, as intenções de

---

fundamento e vontades individuais; a teoria das objetivações das Idéias, o conceito de polaridade, etc) como, o que seria mais fundamental ainda, o próprio procedimento analógico utilizado por Schopenhauer como forma de validação do nosso acesso ao miolo, ao cerne do mundo, não estaria isento da presença daquilo que, em Schelling, se denomina de *intuição intelectual*. Cf. obra citada, principalmente cap. 3, p128, 141 etc. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e os pensadores gregos e escolásticos comentaremos mais à frente.

<sup>2</sup> Cf. SCHOPENHAUER, SW, I, § 27; *Crítica da filosofia kantiana*, p. 118; *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>3</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 118-119.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>6</sup> SW, III, § 16, p. 41; SW, I, § 1.

<sup>7</sup> SW, III, § 7-10.

Schopenhauer já se deixam vislumbrar: construir uma metafísica<sup>8</sup>, um saber da essência do mundo que não caia nem no dogmatismo (do idealismo alemão) que pretende apreender o incondicionado diretamente pelo entendimento ou pela razão, nem no dogmatismo teísta fundado nas provas ontológica, cosmológica ou físico-teológica da existência de Deus, já supostamente eliminadas pela “operação de catarata” kantiana na sua primeira crítica<sup>9</sup>.

Apesar disso, a primeira crítica tem, para Schopenhauer, um resultado quase totalmente negativo, porque incompleto e parcial. Na realidade, ela já teria começado dogmaticamente, pois nela a metafísica é concebida como ciência daquilo que fica fora de toda possibilidade de experiência interna e externa; além disso, nela estaria pressuposto que não se pode chegar à metafísica empiricamente, ou seja, não se deve construir uma metafísica a partir de princípios fundamentais extraídos da experiência. Para Schopenhauer, isto implicaria na existência de uma petição de princípio na filosofia teórica de Kant, pois o mesmo teria que ter previamente mostrado, além da simples justificativa etimológica (metafísica como saber do que está além – meta - de toda experiência, de toda física), que a solução do enigma do mundo não poderia ser encontrada nele mesmo ou no ponto de contato entre a experiência interna e a externa. Em suma, ele não mostrou porque toda solução do mistério acerca do significado do conteúdo do mundo somente poderia ser buscada fora dele, ou seja, numa instância transcendente<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 121; *SW*, I, § 17-22; *SW*, II, cap. 17; *Fragmentos para a história da filosofia*, § 14.

<sup>9</sup> O segundo grande mérito da “catedral gótica” que é a primeira crítica kantiana reside no fato de Kant ter separado as leis do fenômeno do significado moral do agir humano. Assim, ele não teria, verdadeiramente chegado à idéia da Vontade como coisa-em-si, mas teria aberto o caminho para se interpretar a lei moral como algo que toca o âmago do mundo, o que ele mesmo teria tentado tanto na sua *Fundação da metafísica dos costumes* quanto na *Crítica da razão prática*. Além disso teria Kant desmontado os principais argumentos e pressupostos da teologia especulativa e da psicologia racional a ela ligada. Isto implicaria uma crítica definitiva tanto ao realismo quanto ao idealismo modernos. Cf. *Crítica da filosofia kantiana: Schopenhauer e a questão do dogmatismo*.

<sup>10</sup> Segundo Schopenhauer, os pressupostos dogmáticos presentes na *Crítica da razão pura*, e sua consequente petição de princípio quando da recusa da possibilidade de toda metafísica a partir da razão teórica, já podem ser encontrados no primeiro parágrafo dos *Prolegômenos* quando Kant diz, sem no entanto, oferecer nenhuma demonstração, a não ser a simples etimologia da palavra, que “a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais não podem nunca ser tomados da experiência, nem interna nem externa”. Por que mesmo não podem, Kant não diz. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 129.

Para Schopenhauer, podemos sim solucionar o enigma por meio do “entrelaçamento adequado e executado no ponto certo” da experiência interna e externa<sup>11</sup>. Isto, porém, vai significar que é possível decifrar o mistério, mas não chegaremos jamais a uma explicação ou compreensão exaustiva, conclusiva de sua existência. É impossível a superação radical da finitude e da imanência a que tudo está submetido.

Schopenhauer quer, assim, construir uma metafísica que fique equidistante, por um lado, da onisciência dogmática dos escolásticos e dos modernos e, por outro, do desespero e do negativismo da primeira crítica, a qual é, apesar dos seus elogiáveis méritos, insuficiente, obscura, pouco clara e indeterminada<sup>12</sup>. Mas fica então o problema: como construir uma metafísica da natureza que seja imanente, empírica e não dogmática<sup>13</sup> no sentido acima referido?<sup>14</sup> Para responder a isso, deve-se inicialmente apresentar o sentido e os objetivos fundamentais de Schopenhauer, a partir de sua tese acerca do princípio de razão suficiente.

---

<sup>11</sup> Conforme Schopenhauer, “a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, (...) , se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores”. Idem, p.130.

<sup>12</sup> Ibidem, p.130.

<sup>13</sup> Diz ele: “Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes”. *Fragments para a história da filosofia*, p. 118; *SW*, II, cap. 1 e 17.

<sup>14</sup> Parece claro que, para Schopenhauer, a metafísica já deve ser construída a partir dos resultados, tanto negativos quanto positivos da *Crítica da razão pura* de Kant, o que significa que a mesma já se estabeleça nos moldes de uma filosofia da subjetividade e de uma teoria da representação. Mais à frente veremos em que sentido o sistema de metafísica de Suarez vai tornar possível a assunção da representação e da subjetividade como categorias fundamentais das filosofias na modernidade.

Sua tese de doutorado<sup>15</sup> foi redigida para satisfazer diferentes objetivos que, não obstante, estão entrelaçados. Com ela Schopenhauer pretende mostrar que há quatro classes (tipos) de objetos passíveis de conhecimento pelo sujeito e que, para cada e em cada uma, o princípio de razão suficiente assume uma raiz e determina o tipo de objeto que está em relação com o sujeito. Com isso, ele pretende estabelecer o fundamento de todas as ciências<sup>16</sup>, já que o que a estas anima é a pergunta pelo “por quê”; e ele parte exatamente da assunção de que tudo tem uma razão, “nada é sem uma razão pela qual é”<sup>17</sup>. Além disso, para qualquer ciência, o princípio de razão (em uma de suas figuras) é exigido como *organon*, assim como cada uma tem seu objeto específico como problema<sup>18</sup>. A tese é também fundamental por mostrar, não apenas o significado geral do referido princípio (assim como de suas raízes), mas por apresentar os limites de sua validade e de sua aplicação. Assim é que nela se demonstra que o princípio de razão suficiente não antecede ao mundo, não pode ser concebido nem como causa (primeira classe) nem como princípio de inteligibilidade ou conhecimento (segunda classe) de todas as coisas, mas apenas como a forma na qual e a partir da qual todo objeto, qualquer que seja a sua classe é sempre condicionado pelo sujeito.

No entanto, para nossos objetivos, mais importante é uma outra intenção com que Schopenhauer escreve sua tese: a de demonstrar que as diferentes tentativas de provar a existência de Deus feitas pelos filósofos modernos (portanto suas diferentes formas de metafísica) resultam de um desconhecimento ou de uma confusão entre as diferentes classes de objetos (mais frequentemente as duas primeiras), regidas por diferentes raízes do princípio de razão suficiente - sobretudo a não distinção entre

---

<sup>15</sup> Utilizamos aqui a segunda edição de 1847 a qual, segundo o autor, elimina as “máculas e defeitos” de sua primeira edição de 1813. Em sua tese, Schopenhauer defende a existência de quatro tipos ou classes de objetos cognoscíveis pelo sujeito e regidas por quatro formas ou raízes em que o *princípio de razão suficiente* (“*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”). Nada é sem uma razão de por que antes seja do que não seja”; numa tradução livre: Nada é sem uma razão pela qual é; § 5, p. 15) se manifesta. Assim, as classes e suas raízes são: primeira classe - as representações intuitivas, completas e empíricas (objetos da experiência possível); estão submetidas ao *princípio de razão de devir*, i.e., lei de causalidade; segunda classe - as representações de representações. i.e., os conceitos; estão submetidos ao *princípio de razão do conhecer*; terceira classe - a parte formal das representações completas, as intuições a priori da forma do sentido externo (espaço) e interno (tempo); estão submetidas ao *princípio de razão de ser*; quarta classe - o sujeito do querer e seu agir segundo a lei de motivação; está submetido ao *princípio de razão de agir*. Cf. *SW*, III

<sup>16</sup> *SW*, III, cap. 1, § 4, p. 14.

<sup>17</sup> *Idem*, § 5, p. 15.

<sup>18</sup> *SW*, I, § 7.

causa (*Ursache*) e razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*). A grande maioria dos modernos (como Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff), teria reeditado as provas ontológica, cosmológica, e físico-teológica por ignorar a impossibilidade de se conhecer o núcleo do mundo, sua causa primeira, sua finalidade ou seu sentido profundo, a partir de um princípio meramente responsável pela dimensão formal do conhecimento humano. Desta maneira é que os diferentes sistemas modernos são concebidos como dogmáticos, teístas ou panteístas; em uma palavra, teorias do absoluto.

Do começo ao fim de sua obra Schopenhauer pode ser considerado um autor moderno. Isto significa que o horizonte teórico em que aquela se situa é profundamente marcado pelos diferentes idealismos das filosofias na modernidade. O autor de *O mundo* já desde sempre opera com um conceito unívoco de ser oriundo da filosofia escolástica de Scot e que se encontraria na base, tanto do sistema de metafísica de Suarez quanto da metafísica da subjetividade de Descartes<sup>19</sup>. Para Schopenhauer, no entanto, trata-se fundamentalmente, em filosofia do estabelecimento de uma justificação, segundo o espírito do transcendentalismo kantiano, do conhecimento humano acerca da natureza, dos costumes e do belo.

Tomando como ponto de partida a crítica schopenhaueriana a Descartes e Spinoza, pretende-se esclarecer a reação e a polêmica do filósofo alemão em relação aos filósofos do absoluto, supostos herdeiros

---

<sup>19</sup> Segundo H. C. de Lima Vaz, que aqui segue principalmente as teses de E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1931 e *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959; M. de Gandillac, *Génèse de la modernité*, Paris, Cerf, 1992; A. de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1996; A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, E. J. Brill, 1991; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, Berlin, W. De Gruyter, 1986; L. Honnefelder, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, Meiner, 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990 entre outros, "Nas origens da formação do conceito *unívoco* de ser que traçará o horizonte último da *epistème* moderna, está sem dúvida uma profunda mudança na configuração do campo noético-especulativo sobre o qual se edificou a metafísica clássica". Segundo ele, tal modificação se dá quando da passagem, operada por Duns Scot, do "princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*Intellectus in actu est intellectum in actu*) como estrutura fundante da inteligência (*nous=noeton – noesis*) foi substituído pela primazia da *representação* que, do *esse objectivum* de Scot e dos escolásticos do século XIV à *idéia objetiva* de Descartes e ao *transcendental* kantiano, faz refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do ser". Cf. H. C. Lima Vaz, *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 350-367.

do criticismo e pública e institucionalmente reconhecidos<sup>20</sup> expoentes do idealismo alemão, Schelling e Hegel. Trata-se da rejeição das pretensões de validade de toda teoria do absoluto que seja fundada quer em conceitos abstratos, quer numa intuição intelectual ou, por assim dizer, mística<sup>21</sup>. Com isso pretende-se mostrar que Schopenhauer é levado a retocar, ou mesmo refazer sua teoria da representação (tal como esta é apresentada em *O mundo* de 1818), e que o cerne do problema reside no conceito de matéria, ou substância, ou mesmo de absoluto<sup>22</sup>.

Schopenhauer critica Descartes<sup>23</sup> por este, no axioma I das *Respostas às segundas objeções*, ter confundido - na demonstração da existência de Deus como *causa sui* e como causa necessária de tudo o que existe -, princípio (ou razão) de conhecimento (segunda classe) e causa (primeira classe). Para ele, Descartes somente pôde utilizar o argumento ontológico de Anselmo<sup>24</sup> para demonstrar a existência de Deus porque substituiu a lei de causalidade<sup>25</sup> por uma razão de conhecimento<sup>26</sup>. É desta forma que da simples definição de Deus, do mero conceito abstrato de Deus como ente perfeitíssimo, absoluto e necessário ele deduz sua existência igualmente certa e indubitável. Assim é que do argumento ontológico se chegaria ao cosmológico<sup>27</sup>. De uma dada definição, a qual,

---

<sup>20</sup> *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>21</sup> SW, II, cap. 17.

<sup>22</sup> Tive o prazer de encontrar esta mesma intuição e uma apresentação esquemática desta idéia na exposição do professor Eduardo Brandão, feita em um minicurso sobre a metafísica da natureza de Schopenhauer no último encontro da Anpof, em Salvador/BA, outubro de 2006. Nessa ocasião, apresentei uma comunicação intitulada *O desejo e o trágico em Spinoza e Schopenhauer*. À exceção de tal exposição e de seu perspicaz e instigante artigo intitulado *A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto*, in: *Schopenhauer e o Idealismo alemão*, não conheço nenhum trabalho, de autor brasileiro, relevante sobre o tema, quer da presença da filosofia de Spinoza na de Schopenhauer (do qual o artigo não trata), quer das variações da teoria da representação deste (para as quais o artigo aponta), quer da leitura da polêmica que este travou com as obras de Schelling e Hegel a partir de sua leitura com a obra de Spinoza (de que trata, propriamente, o artigo).

<sup>23</sup> SW, III, cap. 2, § 7, p. 20.

<sup>24</sup> Na verdade, a interpretação do argumento anselmiano do ponto de vista unicamente ontológico é de procedência tomista. Quanto a outras possibilidades de interpretação do mesmo, Cf. Paulo Martines, *O argumento único do Proslgion*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, Col. Filosofia, 53.

<sup>25</sup> A qual somente se aplica às mutações, uma a uma, dos estados da matéria, de mutações na forma da matéria e nunca à matéria mesma ou ao conjunto da série de mutações, quer dizer, ao mundo como tal. Idem, cap. 4, § 20, p. 50.

<sup>26</sup> A qual assevera apenas que, se um juízo representa um dado conhecimento, então deve possuir uma razão suficiente, ou seja, estabelece somente a relação entre um juízo e seu fundamento, sua razão. Ibidem, cap. 5, § 29, p.129.

<sup>27</sup> Ibidem, cap. 2, § 7; cap. 4, § 20.

por mais que se queira tomá-la como real, será sempre nominal, se pode extrair juízos analíticos, proposições necessárias e tautológicas que, enquanto logicamente verdadeiras ou consistentes, terão sempre sua razão de conhecimento ancorada na definição ou nos axiomas dados no início. Mas daí deduzir afirmações acerca da existência daquilo a que se referem tais juízos equivaleria a confundir a definição de algo com sua existência, a confundir o saber que (*Das*) algo é com o saber o quê (*Was*) ele é, ou por que (*Warum*) ele é o que é, e como é<sup>28</sup>.

Para Schopenhauer, toda confusão pode ser desfeita se perguntarmos pela origem e pela referência dos conceitos em questão<sup>29</sup>. Conceitos, ou seja, representações de representações - que não tenham origem em intuições concretas, empíricas e não abstratas -, ou são tautológicos, lógicos, metalógicos, transcendentais, ou são fantasias, ficções, contos de fada. Para ele, que aqui segue Aristóteles, a existência de uma coisa não pertence à sua essência<sup>30</sup>. Para nós, parece que aqui começa sua polêmica contra Schelling e Hegel. Indicador disso é que toda a crítica dirigida à concepção cartesiana de Deus culmina, no final do parágrafo, na afirmação de que as filosofias de Schelling e Hegel representam uma reedição do velho argumento ontológico, disfarçado, quer de prova cosmológica, quer de demonstração físico-teológica<sup>31</sup>. No caso dos dois idealistas, no entanto, tal procedimento seria muito mais grave porque desprezaria o terceiro maior mérito da crítica de Kant, o "tritura-tudo", qual seja a refutação da teologia racional, da psicologia racional, do argumento ontológico e de seu associado, o cosmológico. Chama ainda a atenção o fato de logo em seguida, Schopenhauer passar

---

<sup>28</sup> Segundo Schopenhauer, a proibição de se tomar definições por demonstrações de existência ou por causalidade, já havia sido feita pelo próprio Aristóteles quando este, *Analytica posteriora.*, I,13, nos diz que " o saber e demonstrar *que (das)* uma coisa é [segunda classe, razão de conhecimento], difere muito de saber e demonstrar *por que (warum)* uma coisa é [primeira classe, razão de devir, causalidade]." Grifo nosso. *Ibidem*, cap. 2, § 6, p. 18. Cf. ainda *SW*, I, § 15, p. 86, em que Schopenhauer cita *Analyt. post.*, I, 27: "Mais certo e preferível é o saber que não apenas permite perceber *que* algo é, mas também *por que* algo é, e não o saber que separa *que* algo é de *por que* algo é."

<sup>29</sup> Segundo ele, a crítica ao argumento ontológico deve ser feita simplesmente perguntando-se pela origem de tal argumento, pela gênese do conceito que lhe serve de sustentação. Caso tal argumentação se ancore na experiência, então nela residirá seu objeto correspondente e, assim, já não se necessita mais de tal demonstração. Caso contrário, que é o que efetivamente se tem feito na metafísica (leia-se metafísica moderna), então toda argumentação parte de uma confusão originária entre causa e definição e desemboca numa pura ficção. *SW*, III, cap. 2, § 7, p. 22.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 23; *Sobre a filosofia universitária*, p.78-83.

às considerações sobre a filosofia de Spinoza, as quais terminam com a tese de que schellinguianos e hegelianos seriam “neo-spinozistas”<sup>32</sup> disfarçados e, portanto, a crítica ao absoluto em Spinoza alcançaria os dois maiores filósofos do absoluto no séc. XIX.

A crítica que Schopenhauer faz a Spinoza<sup>33</sup> segue, em linhas gerais, aquela já elaborada contra Descartes, ao afirmar que ambas as filosofias são teístas, uma realmente outra nominalmente. Duas formas diferentes de otimismo que se explicam pela confusão entre diferentes raízes do princípio de razão suficiente e pela não distinção entre diferentes classes de objetos de conhecimento. Spinoza, apesar de superar o dualismo (pensamento e extensão; alma e corpo; Deus e mundo) de Descartes teria incorrido no mesmo erro, ou seja, posto no início de seu sistema uma mera definição, um mero conceito e acreditado ser possível construir não apenas um edifício tão somente abstrato, coerente e logicamente consistente, mas também uma explicação do mundo como ele é em si mesmo a partir de sua causa primeira - de sua definição tomada como causa -, o que segundo Schopenhauer é impossível. Isto teria feito com que Spinoza terminasse por elaborar tão somente um panteísmo, isto é, um teísmo nominal<sup>34</sup>. Dessa forma, a *Ética* não seria nada mais que uma

---

<sup>32</sup> “E se os neo-spinozistas (schellinguianos, hegelianos, etc) acostumados a tomar as palavras por pensamentos, se desfazem em reverente admiração por esta *causa sui*, eu não vejo nela nada mais que uma *contradictio in adjecto*, um por adiante o que está atrás, uma descarada arbitrariedade para romper a cadeia infinita da causalidade, (...) O justo emblema da *causa sui* é o Barão de Münchhausen”. *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 27.

<sup>33</sup> Não obstante, a crítica a Spinoza é, tanto na tese, como nos *Fragments* (p. 93), como em *O mundo* (p.101), recheada de elogios e reconhecimentos. É que a obra fundamental de Spinoza tem, no fundo, intuições que se aproximam bastante daquelas presentes na visão de mundo schopenhaueriana.

<sup>34</sup> Acerca da relação entre a definição de Deus e sua existência em Spinoza, ele diz que “semelhante relação entre o conceito e os juízos analíticos fundados nele e que dele podem derivar-se é a relação que tem o chamado Deus de Spinoza com o mundo, ou melhor, a relação da substância única com seus inumeráveis acidentais (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth., I, pr. 11. Deus, sive omnia Dei attributa*). É, por conseguinte, a relação da razão de conhecimento a sua consequência: enquanto que o verdadeiro teísmo (o de Spinoza é um teísmo nominal) adota a relação da causa ao efeito, na qual a razão permanece distinta e separada da consequência, não como na outra relação, somente pelo modo da consideração, senão essencial e realmente, i.e., em si mesma e sempre. Pois a palavra Deus, usada honradamente, não significa outra coisa senão esta mesma causa do mundo, com adição da personalidade. Por outro lado, um Deus impessoal é uma *contradictio in adjecto*. Querendo Spinoza manter a palavra Deus para a substância e chamando-a expressamente a causa do mundo, pode fazê-lo à custa da confusão de ambas as relações e, por conseguinte, de confundir por completo o princípio de razão do conhecimento com o princípio de causalidade”. Cf. *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 24. Um pouco mais à frente, “(...) Spinoza nunca pode dizer ou somente causa, ou somente razão, senão que se

realização mais perfeita da prova ontológica de Descartes<sup>35</sup>. Portanto, aquilo que Descartes apresentou do ponto de vista ideal, subjetivo ou epistêmico, Spinoza formulou real e objetivamente como relação efetiva entre Deus e o mundo<sup>36</sup>.

Apesar disso, segundo Schopenhauer, a concepção e a exposição de Deus na *Ética* é incompatível com o próprio método com que ele concebeu e apresentou seu *pensamento único*. Ele afirma em várias passagens que a marca distintiva de seu pensamento orgânico (*pensamento único*) e não arquitetônico (*sistema de pensamento*), é o fato dele ter sido fruto de uma postura analítica, de uma filosofia que não parte de conceitos e de abstrações para deles deduzir o real (o que, segundo ele a faria sintética) mas sim que se arranca de um conhecimento intuitivo, concreto e das nossas experiências, quer externas quer internas. Metafísica, dogmática e imanente, sim, mas construída analiticamente.

### **A crítica a Spinoza e o problema do significado da noção de matéria na filosofia de Schopenhauer**

Do que foi dito passamos à segunda objeção a Spinoza, uma objeção com um forte viés metodológico: Spinoza teria ignorado que o verdadeiro método da filosofia deve ser analítico<sup>37</sup> - em que, aliás, teria sido seguido por Schelling e Hegel<sup>38</sup>. Somente tal procedimento

---

vê constrangido a por sempre *ratio seu causa*, o que repete em uma mesma página oito vezes, para dissimular a fraude. Isto mesmo já havia feito Descartes (...)" . Idem, p. 26; *Fragmentos*, cap. 5, § 69.

<sup>35</sup> *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 26.

<sup>36</sup> Mais ainda, na filosofia do francês a existência seria pensada a partir do conceito de Deus, e portanto Este seria a condição de validade daquela e de nosso saber sobre ela, na do holandês Deus mesmo estaria contido no mundo e, assim, o que em Descartes era apenas uma razão de conhecimento, Spinoza concebe como uma razão real. Em uma palavra, do argumento ontológico cartesiano se concluiria que, da essência de Deus se seguiria sua existência e, para Spinoza, o próprio Deus já é tomado como causa, como *causa sui*. Nos *Parerga*, Schopenhauer esclarece melhor sua posição acerca deste problema. Para ele, trata-se da relação entre os lados subjetivo e objetivo do mundo, da difícil articulação entre o ideal e o real. Neste registro, a metafísica spinozista é considerada insuficiente por ter traçado uma falsa demarcação entre as fronteiras do ideal e do real, i.e., do mundo subjetivo e do mundo objetivo. Para ele, os atributos da substância (pensamento e extensão) não resolveriam o problema pois restaria saber se de fato existe ou não um absoluto, i.e., algo totalmente independente da nossa representação. Além de que, a determinação da substância por infinitos atributos, dos quais conhecemos dois, pensamento e extensão, estaria assimetricamente mal traçada, pois, se seguirmos a filosofia de *O mundo*, então os atributos spinozistas cairiam ambos do lado da representação. *Fragmentos*, p. 94, 95.

<sup>37</sup> *Fragmentos*, § 14, p.118; *SW*, I, § 15, p. 191.

<sup>38</sup> Cf. *SW*, IV, p. 113. "Schelling, seguindo Spinoza, chamou Deus ao mundo. Hegel tomou isto ao pé da letra".

garantiria, segundo Schopenhauer, que aquela mantenha sempre um pé na realidade. A filosofia não deve ser feita como se o filósofo possuísse uma “cabeça de anjo alada”<sup>39</sup>, como se a ele fosse permitido, por meio do entendimento ou da razão um acesso direto e imediato ao miolo do mundo. Spinoza teria encontrado ou derivado tal conceito de acordo com seus interesses teóricos e sua necessidade sistemática, mas caberia ter-se perguntado seriamente pela gênese de tão fundamental conceito, por sua origem no nosso entendimento. Mas não, “ também Spinoza, seguindo as pegadas de seu mestre, partiu daquele conceito de substância, como se ele fosse um dado”<sup>40</sup>. Neste sentido, o erro fundamental e rico em conseqüências desagradáveis da filosofia da *Ética*, foi não ter enxergado que somente a matéria poderia ser responsabilizada pela origem do conceito de substância.

... se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria (*Materie*) e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela. De fato, tudo que Espinosa diz em louvor de sua substância encontra sua confirmação na matéria (*Materie*): ela é não-originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material. Espinosa é, de acordo com isso, um materialista inconseqüente. (*Fragments*, p. 60-61)

Ou ainda:

... que substância é um mero sinônimo de matéria (*Materie*), porque o conceito de substância somente se pode realizar no de matéria (*Materie*), e portanto traz (tira) sua origem desta. (*SW*, III, § 20, p. 60).

É ainda digno de nota, segundo Schopenhauer, que esta falta no suposto pensamento sintético de Spinoza, foi reeditada e seguida por Schelling, em pleno idealismo alemão, e mesmo depois de Kant, cujo maior mérito consistiu na separação fundamental entre o real e o ideal – é isso que ele relata no apêndice ao *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*<sup>41</sup>. Vai ele ainda mais longe quando diz que o nome de “filosofia da identidade”, conferido à filosofia da natureza de Schelling, é devido a sua filiação e sua dívida intelectual com a obra de Spinoza, o qual já havia anulado as três diferenças que aquele pôs abaixo: as diferenças entre

---

<sup>39</sup> *SW*, I, § 18, p. 119.

<sup>40</sup> *Fragments*, p. 60.

<sup>41</sup> *SW*, IV, p.110.

Deus e o mundo, entre a alma e o corpo e a diferença entre o real e o ideal no mundo da representação<sup>42</sup>.

Spinoza teria construído, então, uma metafísica que, apesar de monista e substancialista, seria sintética - o que, em linguagem schopenhaueriana, faria da mesma um panteísmo, portanto um teísmo dissimulado, otimista, realista e nominal<sup>43</sup>.

Como se vê, a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar aqueles a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do séc. XIX - Schelling e Hegel<sup>44</sup>. O que nos parece relevante é que a crítica às filosofias do absoluto dos "sofistas" e "neo-spinozistas", supostos herdeiros de Kant, parece tornar-se mais clara se nos esforçarmos por compreender a posição de Schopenhauer frente à filosofia moderna, sobretudo a sua compreensão do sentido e do alcance da *Ética* de Spinoza. Em uma palavra, a polêmica schopenhaueriana no que toca às pretensões de validade das filosofias do absoluto passaria por sua crítica à metafísica e ao método de Spinoza, bem como aos problemas referentes à teologia especulativa e suas bases nos argumentos ontológico, cosmológico ou físico-teológico<sup>45</sup>. Na

---

<sup>42</sup> Idem, p.111.

<sup>43</sup> Para Schopenhauer, o realismo conduz ao materialismo (SW, II, cap. 1: SW, I, § 7), e este, no caso do monismo da substância de Spinoza, conduz ao panteísmo, ou seja, a um teísmo envergonhado, dissimulado o qual, por seu turno, nada mais é que uma forma erudita do otimismo judaico (SW, IV, § 68, 69; *Crítica da filosofia kantiana*, p. 239; *Fragmentos*, § 12, p. 63).

<sup>44</sup> Para isso, cf. SW, III, cap. 2, § 7, 8; *Fragmentos*, § 12 e 14; *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>45</sup> É a partir daí que podemos compreender a virulência com que Schopenhauer ataca Schelling e Hegel na sua crítica à filosofia universitária, por eles terem, depois de Spinoza e Kant, permanecido presos à confusão entre causa e razão de conhecimento e desembocarem numa teologia racional. Diz ele, : "Depois de Kant ter subtraído todas as provas que constituíam seus suportes [da teologia especulativa] e tê-las lançado radicalmente por terra, isso não impede de forma nenhuma os meus senhores [Schelling e Hegel] da filosofia lucrativa [filosofia universitária] de venderem ainda, sessenta anos depois, a teologia especulativa pelo objeto próprio e essencial da filosofia. E, porque eles não ousam acolher de novo aquelas provas rejeitadas, isso não os impede de falar agora, cada vez mais sem cerimônia, do *absolutum*, palavra que não é mais que um entimema, uma conclusão de premissas não-explicitas para proveito do vil disfarce e da astuta sub-repção da prova cosmológica, que, desde Kant, não pôde mais ser vista em sua forma própria e, por isso, tem de ser contrabandeada nesse travestimento". *Sobre a filosofia universitária*, p. 75. E mais a frente: "Não ajuda em nada que Kant tenha provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica jamais pode alcançar objetos que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; mas, sem cerimônia, ensinam há cinquenta anos que a razão tem conhecimentos absolutos e imediatos, que é uma faculdade dotada, de nascença, para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experiência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado supra-sensível, o *absolutum*, o bom Deus e tudo mais que daí decorre". Idem, p.76-77.

verdade, para Schopenhauer, absoluto, argumento ontológico, cosmológico ou físico-teológico são uma só e mesma coisa expressa de diferentes maneiras, submetida a diversos interesses.

É dessa maneira que se levanta a hipótese de que a análise do conceito de absoluto, de substância e do conceito de matéria na obra do autor de *O mundo como vontade e como representação*, pode esclarecer não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar alguns problemas profundamente difíceis em sua teoria da representação, bem como em sua metafísica da natureza.

Schopenhauer relaciona os conceitos de absoluto, matéria e substância em algumas passagens importantes de suas obras. Já na *Crítica da filosofia kantiana*, no apêndice da segunda edição de *O mundo*, ao examinar a validade da *dialética transcendental* de Kant e a possibilidade da razão alcançar um incondicionado, condição da prova onto-cosmo-teológica, ele nos diz :

Se vossas senhorias [Schelling, Hegel?] fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria (*Materie*). Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e *quod per se est et per se concipitur*. Tudo provém do seu seio e para ela retorna: que mais se pode desejar de um absoluto? (*Fragmentos*, p. 185)

Nem é preciso lembrar que a expressão latina citada nada mais é que a própria definição de substância (def. III) da *Ética* de Spinoza e que, utilizada no ataque às pretensões absolutistas da razão idealista de conhecer direta e imediatamente o incondicionado, leva imediatamente a vincular a polêmica schopenhaueriana com Schelling e Hegel à crítica que o autor de *O mundo* faz ao pensamento de Spinoza, por este não ter visto que a origem do conceito de substância somente poderia ser a noção de matéria (*Materie*).

Também nos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*, no capítulo quarto, *Do conhecimento a priori*, na tábua dos *Praedicabilia a priori*, parágrafo dezenove, ele diz que

A matéria (*Materie*) é absoluta, i.e., não pode vir a ser ou perecer, daí que sua quantidade não pode ser aumentada ou diminuída. (*SW*, II, p. 69)

Restaria por saber o que ele entende aqui, propriamente, por matéria. Mais, nos *Pensamentos referentes ao intelecto*, dos *Parerga e Paralipomena* (no parágrafo setenta e quatro), Schopenhauer afirma que:

Agora, sob a expressão muitas vezes utilizada de *absolutum* entende-se aquilo que nunca surge e jamais perece, aquilo em que, ao contrário, tudo o que existe consiste e se torna; assim, não se deve procurá-lo em espaços imaginários, mas é totalmente claro que a matéria (*Materie*) corresponde plenamente àquelas exigências. (SW, IV, § 74)

Mais uma vez, Schopenhauer parece conceber um espaço em seu pensamento único para a idéia de absoluto ou de substância e, concedendo à noção de matéria este “privilégio”, parece indicar, por meio desse “esquecimento” por parte de Spinoza, que a crítica ao absoluto dos schellinguianos e hegelianos deveria partir de um diálogo rigoroso com a metafísica de Spinoza.

Volta, então, a pergunta: mas o que Schopenhauer compreende mesmo por matéria, substância e absoluto? Ainda: em que consiste o sentido e qual o alcance da vinculação entre os conceitos de matéria, substância e absoluto? Aqui entramos em um terreno acidentado e de difícil penetração.

Segundo Brandão, a compreensão precisa do conceito de matéria é condição de inteligibilidade não apenas da crítica schopenhaueriana ao absoluto dos idealistas alemães, mas ela estaria na base de uma significativa e fundamental reformulação na teoria da representação de Schopenhauer. A mudança, segundo ele, começaria já em 1829 e apareceria em alguns fragmentos não publicados referentes a esta época. De todo modo, a “transformação” começaria a aparecer efetivamente com a publicação de *Sobre a Vontade na natureza*, em 1836, e seria sedimentada com a segunda edição de *O mundo*, em 1844, em especial nos *Complementos* deste. O germe, porém, de tais reformulações já se encontraria na primeira edição de sua obra capital, de tal sorte que as diferentes versões de sua teoria da representação não seriam, rigorosamente falando, incompatíveis ou incomensuráveis, mas suas articulações conceituais dificilmente não deixariam um resto - o que, em se tratando de Schopenhauer e de seu “pensamento único”, constitui um sério problema<sup>46</sup>. Em que sentido o conceito de matéria é responsável por tal transformação, e quais problemas tal conceito deveria ajudar a equacionar é o que se vai analisar agora.

---

<sup>46</sup> Acerca da sugestão de Brandão, cf. Op. citada.

O fato é que o conceito de matéria parece não ter um sentido unívoco ao longo da obra de Schopenhauer. Pelo contrário, tal noção se compreende a partir de dois diferentes registros e, além disso, assume um papel fundamental no deslocamento que o filósofo inflige a sua teoria da representação.

Em Schopenhauer, matéria se diz *Materie* e *Stoff*<sup>47</sup>. A primeira (*Materie*) é uma abstração, um conceito, a condição formal de toda experiência e está fundada no intelecto.

(...) a matéria (*Materie*) não é um objeto de percepção, mas somente do pensamento e é, portanto, realmente uma abstração (*SW*, II, p. 394)

(...) a matéria (*Materie*) é, propriamente falando, não o objeto mas a condição da experiência, assim como é o puro entendimento ele mesmo...da pura matéria (*Materie*), portanto, há somente um conceito, nenhuma percepção (*Idem*, p. 395).

É indeterminada e, enquanto substância única e eterna, não nasce nem perece, ou seja, é absoluta e, assim, está fora do tempo e do espaço.

1. Há uma única matéria (*Materie*), e todas as diferentes matérias (*Stoffe*) são diferentes estados da matéria (*Materie*): que como tal é chamada de Substância (*Substanz*).

7. A matéria (*Materie*) não tem origem ou extinção, mas todo surgimento (*Entstehen*) e desaparecimento (*Vergehn*) são, se dão na matéria (*Materie*) (*SW*, II, p. 66-70).

---

<sup>47</sup> Não é novidade para os comentadores da obra de Schopenhauer a existência de um duplo sentido da noção de *matéria* ao longo de sua filosofia. Assim é que já em 1876 Frauenstädt, nas *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, discute a relação entre os diferentes significados e funções entre matéria como *Materie* e matéria como *Stoff*; Otto Weid em *Die Materie bei Schopenhauer*, 1904 e Emil Schill em *Das Problem der Materie bei Schopenhauer* em 1940, também chamam a atenção para o problema. No entanto, permanece ainda uma difícil questão: a dívida da filosofia do autor de *O mundo* sobre tal noção em relação à filosofia aristotélica e, fundamentalmente, no que se refere à obra dos escolásticos tardios, principalmente à filosofia de Francisco Suarez. Quanto a isso temos a obra pouco citada de Heinrich Aby, *Schopenhauer und die Scholastik* de 1930 e a brilhante tese de doutorado do professor Eduardo Brandão, *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, defendida na Universidade de São Paulo (USP) em 2003, sob a orientação da professora Maria Lúcia M. O. Cacciola, em que o autor, percorrendo cronologicamente a filosofia do autor de *O mundo*, procura mostrar, entre outras coisas, a dívida do alemão com Aristóteles, Tomás e Suarez. A extensão do problema e a dificuldade encontrada por nós até o presente momento em relação à bibliografia especializada não nos permite discutir em detalhe a legitimidade da tese de Brandão. Esperamos poder fazê-lo nos próximos dois anos.

Além disso, é conhecida por nós *a priori*, indiferente a repouso e movimento, impenetrável, é o pólo objetivo do mundo como representação (sendo o outro pólo o puro sujeito cognoscente destituído, no entanto, das formas de seu conhecimento), do mundo tomado objetivamente. Matéria que, em si mesma é sem forma e sem qualidade.

13. A matéria (*Materie*) é indiferente a repouso e movimento;

10. Nós conhecemos *a priori* as leis (*Gesetze*) da substância e dos acidentes; 11. A matéria (*Materie*) é meramente conhecida *a priori*.

12. Os acidentes (*Akzidenzien*) mudam, a Substância (*Substanz*) perdura. 22. (...) a matéria (*Materie*) é tão permanente quanto impenetrável.

25. A matéria (*Materie*) é em si mesma sem forma e sem qualidade (Idem, p. 66-70).

Além disso, Schopenhauer nos diz que ela, a matéria (*Materie*), é a condição do mundo da experiência, uma vez que ela é o ponto de conexão da parte empírica com a parte pura e *a priori* do nosso conhecimento<sup>48</sup>. Ela é a causalidade objetificada, causalidade *in abstracto*, o correlato objetivo da causalidade - sendo o corpo, na consciência-de-si, o correlato subjetivo -, aquilo que a lei de causalidade não alcança<sup>49</sup>. É aquilo pelo que a Vontade, que constitui a essência íntima das coisas, torna-se perceptível, visível, sendo assim a visibilidade da Vontade, o ponto de contato, o vínculo entre o mundo como Vontade e o mundo como representação. Em uma palavra, todo objeto que, como coisa-em-si é Vontade, como fenômeno é matéria (*Materie*).

A matéria (*Materie*) é, por conseguinte, Vontade ela mesma, mas já não mais em-si, , porém enquanto ela é percebida, i.e, assume a forma da representação objetiva; portanto, aquilo que objetivamente é matéria (*Materie*), subjetivamente é Vontade<sup>50</sup>. Desde que a vontade se objetiva, i.e., passa para a representação, a matéria (*Materie*) é o substrato universal desta objetivação<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> SW, II, p. 396.

<sup>49</sup> SW, III, § 20, 21; SW, I, § 7, 17, 25-27; SW, II, cap. 1, 4, 24.

<sup>50</sup> "Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d.h., die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille". SW, II, p. 398.

<sup>51</sup> No que diz respeito à relação entre matéria (*Materie*) e Vontade, cf. Idem, p. 399.

Por outro lado, matéria (*Stoff*) se diz dos diferentes estados da matéria (*Materie*), dos diversos acidentes da substância (*Materie*), dos distintos estados da causalidade. Neste sentido, matéria é aquilo que se determina e existe no tempo e no espaço, aquilo que muda, que não perdura, que nasce e perece; é o que se encontra submetido à lei de causalidade; é, em uma palavra, causalidade *in concreto*, aquilo que possui forma e qualidade<sup>52</sup>.

Pensamos, portanto, que a compreensão da belicosa posição de Schopenhauer em relação à noção de absoluto nas filosofias de Schelling e Hegel não deve desconsiderar a sua concepção de matéria (*Materie* e *Stoff*), tampouco o fato de que esta se situa na gênese do conceito de substância e no cerne da problemática acerca do absoluto, ou seja, da possibilidade da existência de um lugar para este no corpo da imanência de seu *pensamento único*. Tal posição, no entanto, parece adquirir maior clareza quando compreendida à luz de sua recepção da filosofia de Spinoza e de sua interpretação do horizonte em que se situa a filosofia moderna e suas análises sobre a relação entre o ideal e o real. Isso, no entanto, não impede que a suposta dívida schopenhaueriana a que aqui nos referimos não possa recuar até a escolástica tardia, sobretudo à obra de Scot e Suarez, como lembram H. Aby, R. Schönberger, L. Honnfelder e E. Brandão.

### **Matéria e teoria da representação em Schopenhauer**

Tão relevante quanto a compreensão da polémica schopenhaueriana contra “os neo-spinozistas” da filosofia, parecem ser as implicações que sua concepção da noção de matéria acarreta em sua teoria da representação. Com efeito, em *O mundo*, especialmente nos *Fragmentos* (§12), Schopenhauer diz que o erro de todos os sistemas filosóficos anteriores residiu no fato de deixarem resto, i.e., deixarem algo a ser explicado. Isto, segundo ele, deve ser creditado à unilateralidade dos próprios pontos de partida dessas teorias. Para ele, começar uma filosofia quer pelo sujeito (idealismo não transcendental), quer pelo objeto (realismo materialista)<sup>53</sup> leva sempre à mesma insuficiência, qual seja ter que derivar e explicar o pólo oposto a partir daquilo que ele não é e ao qual não se deixa reduzir. Daí o inexplicável (o resto) do idealismo: o mundo objetivo, o real; e o inexplicável do realismo materialista: o mundo subjetivo, o ideal. Por isso, uma filosofia que acredita não poder

---

<sup>52</sup> Sobre isto cf. as mesmas passagens supracitadas, SW, III, § 20, 21; SW, I, § 7, 17, 25-27; SW, II, cap. 1, 4 (*Tábua dos praedicabilia a priori*), 24.

<sup>53</sup> Sobre a classificação dos sistemas filosóficos, cf. SW, I, § 7; SW, II, cap. 1.

ou não dever deixar resto teria de partir daquilo que nem está no sujeito, nem no objeto, ou seja, teria de partir da representação. Esta, ainda segundo Schopenhauer, já “contém e pressupõe” a ambos, pois sua forma mais geral, primeira, universal e essencial é a divisão entre sujeito e objeto. Forma geral esta a que nem o princípio de razão alcança, visto que este, em suas diferentes raízes, condiciona apenas as formas de nosso conhecimento dos objetos.

Acreditamos ser exatamente aqui que a discussão acerca do conceito de matéria parece adquirir fundamental relevância, pois podemos verificar a importante discrepância na noção mesma de representação quando comparamos a formulação desta no segundo parágrafo de *O mundo* com aquela fornecida por Schopenhauer no capítulo primeiro dos *Complementos*, intitulado *Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo*.

Em *O mundo*, *parag. 2*, ele diz que

(...) o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o *objeto*, cuja forma é *espaço e tempo* e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o *sujeito*, não se encontra nem no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa (SW, I, p. 16; grifo nosso).

Compare-se esta conceituação da representação com a apresentada no primeiro capítulo dos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*:

O mundo como representação, o mundo objetivo apresenta, pois, dois pólos diametralmente opostos, a saber: o *puro sujeito*, que conhece sem as formas de seu conhecimento, e a *matéria (Materie) bruta, sem forma nem qualidades*. Nenhum destes pode ser conhecido; o sujeito, porque é quem conhece; a matéria (*Materie*), porque sem forma nem qualidade não é possível que seja percebida. Porém ambos são as condições *sine qua non* (*Grundbedingungen*) de toda intuição empírica. Assim, frente à matéria (*Materie*) bruta, informe, que nunca se encontra na experiência, embora esta sempre a pressuponha, se encontra o sujeito, puramente cognoscente, também sempre pressuposto pela experiência (SW, II, p. 26, 27; grifo nosso).

Ainda em referência aos pólos subjetivo e objetivo do mundo, parece sintomático que no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos*, Schopenhauer afirme que, do ponto de vista subjetivo, pode-se dizer que

“o mundo é minha representação”<sup>54</sup>; e que, do ponto de vista objetivo, estaria igualmente justificado quem afirmasse que “o mundo é matéria [Materie], ou melhor, somente a matéria [Materie] existe absolutamente (dado que é a única que nem nasce nem morre) ou tudo o que existe é matéria [Materie].<sup>55</sup>”

Constata-se, aqui, a discrepância entre tais pólos e o deslocamento que a noção de matéria (*Materie*) parece provocar na teoria da representação schopenhaueriana, pois no segundo parágrafo da sua obra capital temos o sujeito e objeto como as formas gerais da representação, sendo espaço e tempo as formas às quais está submetido o objeto. Trata-se, pois, dos **pólos da representação** intuitiva, daquilo que está submetido ao princípio de razão suficiente e, portanto, à causalidade. Nos *Complementos*, por sua vez, aparecem sujeito e matéria (*Materie*) como **pólos do mundo**. Agora Schopenhauer, assimetricamente, refere-se não à representação intuitiva, mas à representação em geral, já que sujeito e matéria (*Materie*) são aqui apresentados como estando fora do tempo e do espaço, ou seja, além (ou aquém) da vigência do princípio de razão. Como conciliar tais divergências, mantendo a simetria exigida pelo *pensamento único* - eis o núcleo do nosso problema.

Tão importante quanto é encontrar, no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos* ao livro introdutório de *O mundo*, aquela unilateralidade, isto é, o erro comum a Spinoza e aos realistas materialistas, bastante atenuada – senão mesmo diluída - o que, por si só, já nos faz pensar. Schopenhauer afirma que

O erro capital de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: que o *intelecto* e a *matéria* (*Materie*) [por que não o sujeito e o objeto, como em o mundo?] são correlatos, quer dizer, que cada um deles existe em relação ao outro, que nascem e morrem juntos, que um é apenas o reflexo do outro e ambos uma mesma coisa vista pela face oposta; e esta coisa, digamos antecipadamente, não é senão o fenômeno da Vontade ou da coisa-em-si. Ambos são, pois, secundários; daí que a origem do mundo não pode achar-se em nenhum deles. Todos os sistemas, porém (*com exceção do de Spinoza*), devido a este desconhecimento, colocaram a origem das coisas em um deles (SW, II, p. 27; grifo nosso).

---

<sup>54</sup> SW, II, cap. 1, p. 25.

<sup>55</sup> “ Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt “ die Welt ist meine Vorstellung” vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive “ die Welt ist Materie” oder “ die Materie allein ist schlechthin” (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist) oder “ alles Existierende ist Materie”” Idem. p. 25

Talvez isto se coadune bem com o fato de Schopenhauer, numa passagem, para nós importante, dos *Parerga*, no *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*, afirmar que

(...) Spinoza sustenta manifestamente um inegável *idealismo transcendental*, a saber: um conhecimento, que embora seja puramente geral, das verdades, exposto com clareza por Locke e especialmente por Kant, quer dizer, uma verdadeira diferenciação entre o fenômeno e a coisa-em-si e o reconhecimento de que somente o primeiro nos é acessível (SW, IV, p. 23)

Afirmação sumamente surpreendente se cotejada com outras passagens de sua obra capital, e mesmo com outros escritos (já aqui supracitados)<sup>56</sup>, em que as críticas a Spinoza recaem sobre seu realismo, seu materialismo inconsciente, seu panteísmo e seu otimismo.

O que se pode constatar de tudo isso é que a concepção schopenhaueriana de matéria parece ter provocado uma real reformulação em sua teoria da representação.

Sustenta-se, aqui, a hipótese de que uma minuciosa análise da gênese, do significado e do alcance da noção de matéria ao longo da obra do filósofo de Frankfurt pode iluminar a real existência de mais de uma teoria da representação em Schopenhauer e sua polêmica acerca do absoluto na filosofia dos pós-kantianos do idealismo alemão (sobretudo Schelling e Hegel), assim como esclarecer a detida reflexão acerca do papel desempenhado pela noção de matéria no pensamento do filósofo de *O mundo*. Sua crítica a Spinoza e à relação entre os conceitos de substância, absoluto e matéria talvez possa nos ajudar a equacionar e demarcar o horizonte a partir de onde se poderá investigar possíveis soluções para um problema que nosso filósofo parece ter deixado como tarefa para os póstumos<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> E que dizer desta passagem de sua tese doutoral? “Spinoza, embora não tenha apurado este assunto (trata-se do debate entre idealismo e realismo-materialismo) e por isso não tenha chegado a conceitos claros, compreendeu muito bem a relação entre objeto e sujeito como uma relação tão essencial para eles, que é absolutamente a condição (*durchaus Bedingung*) que permite entendê-los, por isso a expôs como uma identidade do cognoscente e do extenso na única substância que existe” (SW, III, p. 47, 48). Ou ainda desta de *O mundo* (SW, I, p. 101): “Em honra de Spinoza seja dito que seu senso de correção, ao contrário, explicava todo conceito ordinário como tendo se originado da confusão do que foi conhecido intuitivamente”. Enfim, Spinoza idealista, um inegável idealista transcendental? Mas ele não foi, como já vimos, um “materialista inconseqüente”? Como entender, então, o estatuto da filosofia de Spinoza? E a legitimidade da compreensão schopenhaueriana de tal metafísica? Fica a tarefa.

<sup>57</sup> Parece igualmente claro que a tematização da relação entre a filosofia de Schopenhauer e a de Spinoza deve levar em consideração de maneira profunda e rigorosa as pesquisas mais

Schopenhauer tinha plena consciência das dificuldades envolvidas no processo de fundamentação de sua metafísica da natureza. Em todo o livro segundo de *O mundo* encontramos o filósofo às voltas com tais obstáculos. O problema consiste em como podemos chegar a conhecer o conteúdo mesmo das representações intuitivas, suas determinações fundamentais, suas significações mais profundas. Trata-se do problema do acesso, de como se pode chegar a conhecer aquilo que é totalmente independente do princípio de razão, àquilo que difere *toto genere*, absolutamente, da representação.

Já no início do referido livro ele reconhece que nem a matemática, nem as ciências da natureza podem nos propiciar tal acesso. A primeira está incapacitada pelo fato de tratar as representações apenas na medida em que as mesmas preenchem o tempo e o espaço (terceira classe), mas nunca nos dirão coisa alguma acerca da qualidade, do conteúdo, do sentido profundo daquilo que não se deixa submeter ou constituir pelas formas da representação. As segundas, as ciências naturais, as quais são por ele divididas em morfologia e etiologia estão impossibilitadas de fornecer tal conhecimento, pois resumem-se a saberes descritivo-classificatórios (morfologia) e explanatórios (etiologia) <sup>58</sup>. Em uma palavra, a etiologia está condenada a girar no âmbito da lei de causalidade, já que seus objetos pertencem à primeira classe de objetos para o sujeito. Desta maneira, para aquele que permanecer no horizonte do saber científico, o significado mesmo do mundo será um “hieróglifo indecifrável.”

O que fazer, então?<sup>59</sup> Na sua obra capital, o sujeito volente aparece como *indivíduo*, cujo corpo será então o ponto de contato entre o mundo

---

recentes acerca da importância da escolástica tardia para o surgimento do ceticismo, do materialismo e dos idealismos modernos fundados e ancorados nas categorias de sujeito e representação.

<sup>58</sup> A morfologia trabalharia tão somente descrevendo as formas e figuras permanentes que assume a matéria (*Materie*) e classificando-as segundo uma “unidade de plano”, não indo além disso, i.e., nada podendo dizer acerca da maneira como tais figuras surgem, como tais formas entram em cena e dominam a matéria (*Materie*). A etiologia, por seu turno, estaria condenada à mera explanação da causa a partir do efeito, ou seja, apenas seria capaz de dizer como, a partir de uma determinada regra imutável, um dado estado da matéria se segue de outro sem, no entanto, nada dar a conhecer sobre a matéria (*Materie*) mesma, a substância de que tais estados são apenas acidentes.

<sup>59</sup>Schopenhauer, já na sua tese doutoral (§ 43), percebe o problema e encontra, descobre (ou inventa?) uma solução que antecipará a demonstração ou procedimento analógico de justificação adotado mais tarde em *O mundo*. Partindo da identidade do sujeito cognoscente com o sujeito volente e da concepção do motivo (*Motiv*) como causa (*Ursache*), pode afirmar

como representação e o mundo como vontade. O corpo é, assim, representação para o sujeito e vontade para o indivíduo.<sup>60</sup> Por isso ele denomina o corpo como “objetividade da Vontade”. É então que pode fazer a analogia, a “transpassagem” da descoberta do corpo do indivíduo como objetividade imediata da Vontade, para a idéia do próprio mundo como Vontade. O que garantiria a validade do procedimento é uma espécie de redução ao absurdo: ou o mundo é Vontade, e meu corpo é apenas uma de suas objetivações (ou objetizações ?), ou contentemo-nos com o solipsismo, o egoísmo teórico o qual, apesar de irrefutável teoricamente (segundo ele), leva praticamente a um absurdo, seu interesse seria meramente psiquiátrico<sup>61</sup>.

De todo modo, não pretendemos aqui problematizar a legitimidade do procedimento analógico de Schopenhauer. O que nos interessa é tão somente equacionar o problema, talvez no fundo não resolvido, que parece se originar de tal procedimento. É que, como condição de possibilidade da analogia, para que ela funcione, ele vai ter de defender a tese dos graus de objetivação (objetização?) da Vontade<sup>62</sup>.

---

que aquilo que pareceria, visto de fora, uma “qualidade oculta”, ou seja, a essência da causalidade, pode ser conhecido, desvelado, descoberto, explicitado a partir do momento em que tomamos consciência do mecanismo íntimo, interno daquela atuando em nós próprios por meio dos motivos, da lei de motivação. É assim que a motivação é concebida como a causalidade vista por dentro. Agora, se tomarmos o caminho inverso, aquele que parte de dentro para fora, de nós mesmos para os objetos e suas relações no mundo, podemos desvendar o mistério, o segredo do mundo. Aquilo que descobrimos em nós como nossa essência mais íntima, deve também ser tomado como a verdade do mundo: se somos vontade, o mundo também deve ser. Já na tese aparece, portanto, a sombra da analogia apresentada em *O mundo*.

<sup>60</sup> Schopenhauer diz que “a palavra do enigma é *dada* ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama Vontade. Esta, e tão somente esta, *fornece-lhe* a chave (*Schlüssel*) para o seu próprio fenômeno, *manifesta-lhe* a significação, *mostra-lhe* a engrenagem interior do seu ser, de seu agir, de seus movimentos” (grifo nosso). Já se começa a perceber desde o começo a dificuldade da argumentação. É impressionante como Schopenhauer é sucinto na apresentação do cerne mesmo da justificação de sua metafísica da vontade. Cf. *SW*, I, § 19-22.

<sup>61</sup> Segundo Schopenhauer, uma outra garantia da legitimidade da analogia poderia ser encontrada no método por meio do qual ela, a essência íntima do mundo, foi descoberta, i.e., o método analítico. No§ 24 ele diz que “nós, diferentemente, que aqui tentamos não etiologia mas filosofia, i.e., não conhecimento relativo mas **incondicionado** da essência do mundo, escolhemos o caminho oposto (não partindo do princípio de razão, da pergunta pelo como, mas da pergunta pelo quê) e partimos daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato” (Idem, p. 149; grifo nosso).

<sup>62</sup> Jair Barboza defende a tese de que a metafísica dogmática e imanente pretendida por Schopenhauer, metafísica situada a meio termo entre a onisciência dogmática dos modernos e o desespero advindo do negativismo da primeira crítica kantiana, vai buscar na filosofia-

Segundo ele, a Vontade se objetiva na natureza em variados graus (Idéias): como força no mundo inorgânico, espécies (qualidade) nos vegetais e caráter nos animais. Em resumo, temos, ao que parece, dois processos de determinação<sup>63</sup>. O primeiro determina, objetiva (ou objetiza?) a Vontade em variados graus ou Idéias, objetividades imediatas (*forma substantialis*), em cujo nível estão as forças naturais, e no mais elevado estão os caracteres (caráter). O segundo é aquele por meio do qual a Idéia (objetividade imediata da Vontade) se multiplica em um sem número de fenômenos. Quem regula a ordem do aparecimento, de entrada em cena no mundo destes fenômenos é a lei de causalidade, de acordo com a qual espaço, tempo e matéria (*Materie*) são distribuídos. Trata-se, assim, de uma luta cega, constante e eterna das Idéias (forças, espécies e indivíduos) pela posse dessa matéria (*Materie*) comum<sup>64</sup>. A lei

---

da-natureza de Schelling “um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Platão e Kant” (cf. Op. citada, p. 103). O que ele demonstra é que o âmago da metafísica do segundo livro de *O mundo*, quer dizer, a analogia (*transpassagem*) entre o que aprendemos em nós mesmos como sendo nossa própria essência e a essência mesma do mundo, é um “procedimento semelhante ao da intuição intelectual da filosofia-da-natureza, que leva à concepção das idéias por trás das quais se encontra também o uno, só que definido como identidade sujeito-objeto (**sujeito-matéria?**), mas que, em momentos decisivos, é “cópula-viva”, “querer-absoluto”, numa palavra, “organismo universal” (grifo nosso). (Idem, p. 119, 128-129). No entanto, apesar da presença de intuições e conceitos schellinguianos na filosofia de Schopenhauer, não se deve pretender reduzir esta àquela. Jair Barboza mostra duas divergências importantes entre tais filosofias. A primeira é que, apesar da analogia existente em ambas entre micro e macrocosmo, i.e., entre o ideal e o real, Schopenhauer recusa concebê-los como idênticos, o que não teria feito Schelling, pois ao eliminar a diferença entre *a priori* e *a posteriori*, acabaria por ser obrigado a conceder à intuição empírica o acesso à coisa-em-si, i.e., teria regredido a um estágio pré-crítico, ou seja, pré-kantiano. (Ibidem, p. 114). A segunda é que, em Schopenhauer, a Vontade é um ímpeto cego, impulso irracional sem origem nem finalidade, princípio sem fundamento e auto-discordante; em Schelling, por outro lado, a razão e o intelecto acabariam por imperar e submeter a Vontade, o princípio irracional do mundo.

<sup>63</sup> Schopenhauer é, no mínimo, pouco preciso aqui, pois chama a força natural de *objetividade* da Vontade, depois de grau mais baixo de *objetivação* da Vontade; igualmente, a Idéia é chamada de *objetividade* imediata da Vontade, de *objetivação* da Vontade etc. (Cf. SW, I, § 26, 27). Daí nossa hipótese de que se tratam na verdade, de dois processos de determinação da Vontade: o primeiro pelo qual ela se *objetiza* em Idéias de diferentes graus, ou seja, em *forças, espécies e caracteres*; e o segundo por meio do qual as Idéias se pluralizam (os vários acidentes – *Stoffe* da substância – *Materie*), lutam pela posse da matéria (*Materie*) única, indestrutível e incriada. Tudo isso parece ser sumamente problemático.

<sup>64</sup> Realmente, se trata aqui daquela auto-discórdia da Vontade consigo mesma, daquele reflexo de tal discordância íntima na natureza, daquela *polaridade originária* (*Urpolarität*) de que já falavam Goethe, Schelling e os românticos (Novalis) e de que Schopenhauer faz uso no vigésimo sétimo parágrafo de sua obra prima sem, no entanto, reconhecer a dívida. É ainda tal concepção de uma Vontade una (não no sentido em que um objeto ou um conceito

de causalidade é então quem regula o aparecimento e desaparecimento dos acidentes (*Stoff*) da substância (*Materie*) incriada, imperecível, imutável e absoluta.

Mas aqui parece surgir um sério problema, na verdade não desconhecido por Schopenhauer: é que o procedimento analógico, que para funcionar parece exigir a teoria das Idéias, não é capaz de explicar o “primeiro” processo de objetivação da Vontade (o processo mediante o qual se chega às objetividades imediatas da Vontade), assim como a tripartição das Idéias, ou a própria multiplicidade dos caracteres. É sabido que devemos já ter feito a “operação de catarata” kantiana e não confundir fenômeno com coisa-em-si, ideal com real, representação com vontade, perguntas pelo “quê” com perguntas pelo “como”; mas é o próprio Schopenhauer quem pergunta e não responde:

de onde vem, dada a identidade e a unidade metafísica da vontade como coisa-em-si, a enorme diversidade dos caracteres? A maldade demoníaca de um? A bondade ainda mais surpreendente do outro? (...) talvez, depois de mim, alguém venha esclarecer e iluminar este abismo (*Sobre o fundamento da moral*, prefácio, p. LVII)

O surpreendente aqui, é que a possibilidade de uma resposta positiva não é negada, pelo contrário, é esperada. Resposta que, é de se imaginar, dificilmente a ciência poderia fornecer, já que esta, quando muito, opera com identidades físicas, não com as metafísicas. Tampouco poderíamos esperar um esclarecimento por meio de sua *dianoilogia* (*Livro I*), uma vez que esta já parte da representação como dada e apenas pergunta por suas formas essenciais e secundárias.

Este problema, no entanto, é apresentado, de maneira um pouco diferente, já em *O mundo*. No fundamental e problemático parágrafo 27, Schopenhauer parece trabalhar sua metafísica em três registros diferentes. Por um lado, permanece fiel a Platão quando afirma que o corpo, na verdade, todas as coisas são a objetividade de uma única e mesma Vontade, ou seja, são expressões, manifestações de Idéias. Por outro, aquilo que aqui se concebe como grau de objetivação da Vontade em uma Idéia, objetividade imediata da Vontade nada mais é que a *forma*

---

são unos) se objetivando (ou objetizando e objetivando ?) em Idéias e estas se materializando em múltiplos fenômenos, a origem e a condição de um pessimismo metafísico. Pessimismo, este sim, criatura schopenhaueriana, já que em seus predecessores alemães, a Vontade é ainda um princípio racional e condutor do mundo. Daí que a resposta ao problema supostamente deixado por Schopenhauer traga conseqüências para a índole e o humor fundamentais do seu *pensamento único*.

*substantialis* (aqui em oposição as *formas accidentales*) dos escolásticos aristotélicos e, neste caso, talvez já não se trate apenas de arquétipos platônicos<sup>65</sup>. A relação entre *Materie* (substância) e *Stoff* (acidente) não pode, contudo, ser diretamente remetida à filosofia de Aristóteles, sem antes passar pelos escolásticos, pois o próprio Schopenhauer diz que: “Seu parente próximo (o *logos spermaticos* dos estóicos) é o conceito de *forma substantialis* dos escolásticos, como aquele por meio do qual é pensado o princípio interno do complexo de todas as propriedades de todo ser da natureza. Seu contrário é a *matéria prima*, a matéria pura, sem qualquer forma e qualidade”<sup>66</sup>. Aqui aparece uma das principais referências schopenhauerianas no que importa à elucidação da sua noção de matéria, qual seja, o extenso e complexo sistema de metafísica de

---

<sup>65</sup> Aqui reside, ao que parece, o mais difícil problema da metafísica da natureza de Schopenhauer, qual seja o verdadeiro sentido e a real legitimidade da referência schopenhaueriana, quando trata da parte mais relevante do segundo livro de *O mundo*, da fundamentação mesma de sua ontologia, da referência, dizíamos, à *forma substantialis* dos escolásticos e sua articulação com o conceito de *Idéia* platônico. O autor parece sugerir, de maneira extremamente problemática para o conjunto de sua obra, uma relação entre *Idéia*, matéria, substância, forma e absoluto. A conhecida hostilidade de Schopenhauer a Aristóteles (*Fragments para a história da filosofia*) parece ter sido incorporada sem maiores problemas por alguns de seus prestigiados comentadores como por exemplo A. Hübscher, *Denken gegen den Strom-Schopenhauer: gestern, heute, morgen*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988; H. Hasse, *Schopenhauer*, München, Verlag, 1926; K. Ficher, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung; sem, no entanto, parecerem levar em consideração as importantes referências que o próprio Schopenhauer fez ao Estagirita ao longo de sua obras, como é o caso das *Vorlesungen*, cap. 1, *Sobre o conceito de metafísica*; nos *Complementos*, cap. *Sobre a necessidade metafísica*; nos *Parerga*, cap. *Sobre a filosofia e seu método*, etc. Schopenhauer parece ter-se utilizado da filosofia aristotélica sobretudo para pensar a relação entre matéria, intelecto e Vontade a partir da noção grega de *entelequia*. Para discutir a presença desse referencial aristotélico na filosofia do alemão faz-se necessário, ao que tudo indica, percorrer o longo processo de elaboração da noção schopenhaueriana de matéria e o problema da relação entre a filosofia de Schopenhauer e o materialismo. Cf. sobre a relação entre a *matéria* schopenhaueriana e a *ênérgeia* aristotélica, E. Bloch, *Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; e sobre matéria e substância, cf. M. Morgestern, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften*, Bonn, Bouvier Verlag, 1985. Em todo caso, é algo que, por hora, preferimos deixar em aberto e suspendermos o juízo sobre tal questão.

<sup>66</sup> *Fragments*, p.70. Como se pode notar, aqui parece surgir uma complicação adicional, de peso, pois o conceito de *matéria prima* é algo de difícil compreensão ao longo da história da metafísica escolástica. Por sinal, o próprio autor de *O mundo*, ainda nos *Fragments*, diz que: “Encontram-se esclarecimentos sobre a *forma substantialis* em Scotus Erigena, *De divisione naturae*, liv. 3, p.139 da edição de Oxford; em Giordano Bruno, *Della Causa (principio ed uno)* dialogo 3, p.252 e ss e, detalhadamente, nas *Disputationibus metaphisicis* de Suarez (disputatio 15, sectio I), este genuíno compendio de toda sabedoria escolástica. É aí que se tem que procurar travar conhecimento com ela, e não no prolixo mexerico dos professores de filosofia alemães sem espírito, que são a quintessência de toda sabedoria e tédio.” Idem.

Francisco Suarez<sup>67</sup>. Logo em seguida, no entanto, ele apresenta o cerne do problema a partir de um terceiro registro (schellinguiano).

Trata-se do problema gerado pelo fato de que todas as Idéias (*forças inorgânicas e figuras orgânicas*) manifestam uma única e mesma Vontade, ou seja, as formas substanciais (Idéias) são representações de uma Vontade una que assim permanece em todos os seus fenômenos, numa “unidade de plano” que perpassa toda a natureza e torna possível, assim, a analogia entre todas as suas formas. Vê-se que agora o procedimento analógico se ancora na existência de um “parentesco interior” entre todos os fenômenos em que a Vontade se objetiva (objetiza ?) e, por isso mesmo, sua unidade “**tem de ser**”<sup>68</sup> por nós reconhecida. A analogia, então, pode desvelar e descobrir esta “unidade de plano” e esta “uniformidade do elemento anatômico” subjacentes à natureza. A partir daqui ele passa a tratar da *Polaridade* sem, no entanto, reconhecer sua dívida em relação a Schelling e Goethe (o que seria de se esperar), mas

---

<sup>67</sup> As citações da metafísica de Suarez na obra de Schopenhauer são fundamentais na construção do significado de seu conceito de matéria. Elas aparecem ao longo de toda a obra schopenhaueriana, como por exemplo na primeira edição de *O mundo* (SW, IV, p.70); em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, cap. II; aqui, a obra de Suarez é utilizada por Schopenhauer para a tematização do *principium individuationis* (*Disputatio V*), a teoria das quatro causas de Aristóteles (*Disputatio XII*) e a noção de causa final (*Disputatio XXIII*). Toda essa aproximação, feita pelo próprio Schopenhauer, entre sua filosofia e o pensamento escolástico, aqui representado pela sistematização de Suarez, torna bastante complicada a tese do próprio autor de que sua metafísica é fundamentalmente platônica (ou neoplatônica). Sobre a não aceitação do platonismo schopenhaueriano, cf. H. Zint, *Schopenhauer und Platon*. Schopenhauer Jahrbuch n°14, Heidelberg, 1927, pp.17-41. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer (conceito de idéia) e a de S. Agostinho, cf. G. Mollowitz, *Die assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer*. Schopenhauer Jahrbuch, n°66, Frankfurt am Main, 1985. Não obstante, não seria prudente esquecer o solo em que a filosofia schopenhaueriana é gestada, qual seja, a modernidade e seu horizonte teórico fundado numa *epistème* em cujo cerne encontra-se a noção de representação e de subjetividade. Sobre isso nos diz Brandão, comentando a opinião de Mollowitz: “ Schopenhauer liga à doutrina de Platão, além do conteúdo platônico-agostiniano da doutrina das Idéias, o fato, desenvolvido apenas na modernidade, de que as idéias estão relacionadas com as ciências da natureza. A investigação da natureza na modernidade, que começaria com Kepler, Galileu, Newton, tem raízes religiosas e cristãs: ao contrário do estudo de ciências na Idade Média, que tem a Bíblia como fonte da palavra de Deus, na modernidade ela pode ser conhecida e lida diretamente na obra de Deus, a natureza. É este o fundamento (...) pelo qual Schopenhauer vincula, na sua primeira apresentação de Platão, a noção de idéia com a divindade. Schopenhauer teria assimilado (no sentido schopenhaueriano) isto, na medida em que passou descrever a idéia como objetivação da Vontade, e esta como a coisa em si kantiana.” Cf. E. Brandão, *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), 2003, p. 48.

<sup>68</sup> Sobre isto cf. próximo tópico.

acaba por fazer referência tão somente ao *Yin e Yang* dos chineses, à cabala e a filosofia matemática dos pitagóricos.

Seja como for, o procedimento analógico permanece a pedra no sapato de Schopenhauer, e este parece reconhecer isso quando diz que:

Também na escola de Schelling encontramos, em meio aos seus variados esforços por trazer a lume a analogia entre todos os fenômenos da natureza, muitas tentativas, embora infelizes, de deduzir leis naturais de meras leis do espaço e do tempo. No entanto, não se pode saber quando alguma vez uma cabeça genial levará a bom termo tais esforços (SW, I, p. 171).

Ora, tais esforços são a essência do procedimento analógico. Um pouco mais à frente encontra-se, o que é raro, um Schopenhauer bem menos seguro e até um pouco humilde, quando este diz:

Espero ter dissipado, mediante a clareza de exposição, a obscuridade própria à matéria desse pensamento. Contudo, confesso que a consideração pessoal do leitor tem de ser a minha aliada, para não permanecer incompreendido ou ser mal interpretado (Idem, p. 173).

Vê-se que aqui o filósofo de *O mundo* luta para não deixar resto no seu *pensamento único*. Sem o recurso a Deus (já que todas as provas de sua existência repousam num abuso do princípio de razão suficiente), sem a possibilidade de um conhecimento diretamente racional, e imediatamente conceitual do núcleo obscuro do mundo e sem a utilização de uma intuição intelectual, Schopenhauer não fica acuado diante da dificuldade e parte para a analogia<sup>69</sup>. De qualquer modo, os problemas parecem persistir como, aliás, ele próprio admite.

---

<sup>69</sup> Parece claro que o problema da analogia está diretamente relacionado ao significado e ao papel que a difícil noção de *Idéia* desempenha no conjunto da obra schopenhaueriana, em especial na organicidade dos livros de *O mundo*. Aqui, mais uma vez, o intérprete se depara com a complexidade das fontes da metafísica da natureza de Schopenhauer e, também sobre isso, a metafísica de Suarez parece ter sido uma referência fundamental, sobretudo sua *Disputatio VI, sectio II*, que trata dos universais; a *Disputatio XXV, sectio I*, que trata do sentido de *exemplar* para os escolásticos (tematizado por Suarez a partir da filosofia de Aristóteles) o qual se aproximaria da noção de *Idéia* em Schopenhauer (Suarez parece mesmo usar os termos *exemplar* e *idéia* como sinônimos); a *Disputatio XV, sectio I*, citada por Schopenhauer no 24º parágrafo de *O mundo* e no sexto dos *Fragmentos*, procura articular a noção de *exemplar* e a de *forma substantialis*. Apesar disso, como nos lembra mais uma vez Brandão, "Para aproximar de fato a posição de Suarez à de Schopenhauer seria necessário, no mínimo, colocar a irracionalidade da Vontade no lugar do intelecto divino e alojar as idéias no intelecto genial..." Cf. Brandão, op. citada, p.54. Tudo isso revela a grande complexidade que está por trás das bases da metafísica da natureza schopenhaueriana.

Schopenhauer, referindo-se à sua descoberta psicológica da obsessão kantiana pela simetria como responsável pela obscuridade e pela insuficiência da lógica transcendental, afirma que “a refutação de um erro só fica completa quando se demonstra psicologicamente a sua gênese”<sup>70</sup>. Talvez fosse o caso de se fazer a mesma pergunta em relação a ele próprio: qual teria sido sua obsessão? Quem sabe, talvez, sua insistente recusa em que sua filosofia deixe algum resto, que tenha acesso ao princípio de tudo. Filosofia entre ciência e arte, mas feita por um espírito de artista para artistas; filosofia como decifração do mais complexo enigma, do mais bem guardado segredo, o enigma do mundo, o segredo da vida. Sem transcendência e sem misticismo, mas ainda assim analógica, imanente e dogmática, assim deveria permanecer a filosofia enquanto metafísica<sup>71</sup>.

Acredita-se que o equacionamento do procedimento analógico deva passar por uma rigorosa investigação destas supostas oscilações do registro a partir de onde o autor pensa as relações entre sujeito-objeto; sujeito-matéria (*Materie*); acidente (*Stoff*)-substância (*Materie*); dogmatismo e ceticismo. Defende-se que tal hipótese de trabalho pode vir a iluminar, ao tratar dos deslocamentos na teoria da representação schopenhaueriana provocados pelo conceito de matéria, o problema da analogia. Pensa-se que uma solução seria possível somente quando do enfrentamento exaustivo não apenas da complicada relação entre o idealismo de Schopenhauer e a filosofia moderna, mas sobretudo entre a metafísica da natureza do autor de *O mundo* e o pensamento da escolástica tardia, principalmente no que diz respeito ao sistema de metafísica de Francisco Suarez. No entanto, acredita-se que a hipótese que ora é apresentada, poderia equacionar e demarcar precisamente o território em que estas questões devem ser postas e analisadas.

## Conclusão

O artigo, como se pode constatar, levantou apenas a pequena pretensão de mapeamento, por assim dizer, das principais dificuldades presentes na compreensão schopenhaueriana da noção de matéria. Mostrou que na elucidação de tal conceito o intérprete da filosofia do filósofo de *O mundo* deve refazer o caminho que parte de sua crítica às

---

<sup>70</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p.153.

<sup>71</sup> Note-se que aqui se está apenas discutindo o acesso do **filósofo** ao miolo do mundo; para Schopenhauer este saber somente será plenamente alcançado pelo **gênio** (artista) e pelo **sábio** (santo). Em todo caso permanece o desafio para a filosofia teórica, para a metafísica da natureza, o problema da validade de seu conhecimento acerca do real.

filosofias modernas de Descartes-Spinoza a Kant e que, apesar das escassas referências quer de Schopenhauer quer de seus principais comentadores acerca do papel desempenhado pela filosofia da “escolástica tardia” na construção de sua obra, parece ser possível mostrar a grande dívida que esta, sobretudo no que respeita à fundamental noção de matéria, tem com o pensamento de Tomás, Scot e, em especial, com o sistema de metafísica de Francisco Suarez.

O trabalho procurou, então, a partir da recepção schopenhaueriana da filosofia teórica de Kant, reconstruir a posição de Schopenhauer em relação às filosofias de Descartes e Spinoza, objetivando elucidar, a partir das críticas ao dualismo da primeira e ao conceito de substância da segunda, a postura do filósofo alemão no que respeita às teses básicas dos principais expoentes do Idealismo Alemão, a saber Fichte, Schelling e Hegel. Tentou-se demonstrar, então que, nas objeções de Schopenhauer a estas filosofias, esconde-se uma difícil questão, qual seja a significação em sua obra das noções de matéria, substância e absoluto. Assim, partindo da posição do alemão em relação às teses básicas da moderna filosofia da subjetividade, bem como do método mesmo utilizado pelos principais filósofos deste período, procurou-se compreender a gênese da metafísica da natureza de Schopenhauer e as dificuldades em articulá-la com sua metafísica do belo e sua metafísica dos costumes.

Neste percurso, encontrou-se a necessidade de, retornando ao problema da própria gênese do pensamento moderno, investigar as bases escolásticas da noção schopenhaueriana de princípio de individuação, de substância, de matéria e de idéia, noções caras à filosofia do alemão. É claro que o artigo, como dissemos acima, apenas se deteve no mapeamento, quer dizer, no levantamento dos principais problemas e das principais referências teóricas a partir das quais se poderia enfrentar tais dificuldades. A questão da passagem, da gênese da moderna filosofia da representação e sua fundação na “categoria” de subjetividade é, por si só, um imenso problema o qual somente a partir dos trabalhos pioneiros de alguns filósofos do século XX, tais como Gilson, Siewerth, De Libera, Courtine, Muralt, Honnefelder, Schönberger, entre outros, vem sendo estudada com maior detalhamento e que teremos que analisar com calma posteriormente. A difícil questão de saber até onde vai a dívida da noção schopenhaueriana de matéria em relação à filosofia dos últimos escolásticos, em especial à imensa e complexa obra de Suarez, é outro árduo problema a ser enfrentado futuramente; aqui, procurou-se apenas esboçar os contornos mais salientes da questão, assim como os principais comentadores a serem estudados futuramente com maior rigor, em

especial o único trabalho brasileiro por nós conhecido, qual seja a tese de doutorado do Prof. Eduardo Brandão acima citada.

Seja como for, o artigo preocupou-se em tão somente apresentar os principais problemas envolvidos na construção do significado da noção de absoluto, matéria e substância na obra de Schopenhauer, bem como as raízes histórico-filosóficas dos referidos problemas. Ficam como tarefas a equação, passo a passo, das raízes escolásticas do pensamento de Schopenhauer, no que diz respeito ao seu problemático conceito de matéria e de substância, e o enfrentamento da complexa questão da própria dívida da filosofia moderna em relação ao pensamento dos últimos filósofos escolásticos, em especial ao de Francisco Suarez.

## **Bibliografia**

### *Obras de Schopenhauer*

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

### *Obras relacionadas ao tema*

BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética** – natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do belo**. São Paulo: Unesp, 2003.

BRANDÃO, Eduardo. A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

\_\_\_\_\_. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) para a

obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Lúcia M. O. Cacciola, 2003.

BUCHER, E., PAYNE, E. & KURTH, K. (orgs.). **Von der aktualität Schopenhauers**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1972.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

GWINNER, Wilhelm. **Arthur Schopenhauer**. Leipzig: Brockhaus, 1922.

GOLDSCHMIDT, Victor. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Lé problème des causes finales. In: **Écrits**. Paris: Vrin, 1984, vol. II.

HEINRICH, Hans. Darstellung des Willens. In: **Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"** (originalmente em Das Verhältnis von Wille und Intellekt. Dissertação, Königsberg, 1911).

HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1974).

LeFRANC, Jean. Compreender Schopenhauer. Petrópolis: Vozes, 2005.

MALTER, R.; SEELIG, W. & INGEKAMP, H.-G. (orgs.). **Schopenhauer in der internationalen Discussion**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1988 (Schopenhauer-Jahrbuch, vols. 69).

MANN, Thomas. Schopenhauer. In: **Adel des Geistes**. Oldenburg: Fischer, 1967.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer - Une philosophie de la tragédie**. Paris: Vrin, 1980.

POL DROIT, R. (org.). **Présences de Schopenhauer**. Paris: Grasset, 1988.

SALAUARDA, Jorg. Erwägungen zur Ethik. In: **Schopenhauer-Jahrbuch**, n° 56, 1975.

\_\_\_\_\_. Schopenhauers Kritik der Physikotheologie. In: SPIERLING, V. (org.). **Schopenhauer im Denken der Gegenwart**.

SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

SCHAEFER, Alfred. **Die Schopenhauer-Welt**. Berlim: Berlim Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_. **Probleme Schopenhauers**. Berlim: Berlim Verlag, 1984.

SCHMIDT, Alfred. Schopenhauer und der Materialismus. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Drei Studien über Materialismus. Munique: Carl Hanser, 1977).

SIMMEL, G. **Schopenhauer y Nietzsche**. Buenos Aires: Anaconda, 1950.

SIPRIOT, P. (org.). **Schopenhauer et la force du pessimisme**. Paris: Rocher, 1988.

SPIERLING, Volker (org.). **Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

WEIMER, Wolfgang. **Schopenhauer**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (Erträge der Forschung).

ZELLER, Eduard. Schopenhauer. In: SPIERLING, V. (org.). **Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"** (originalmente publicado em Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munique, 1873).

*\*Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior*

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica-SP, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará-UECE.

## ÉTICA E BIOÉTICA

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen\**

### 1. *Ética.*

Neste estudo, embora seja bem conhecida a grande variedade de definições e descrições do campo de estudo filosófico que é chamado “Ética”, - entre outras podem ser apresentadas:<sup>1</sup>

- Estudo sistemático sobre conceitos relativos ao bem e ao mal; supõe-se que nasceu quando o ser humano começou a refletir como seria a melhor de viver e conviver. Esta descrição remete às comunidades primitivas, enquanto educadoras e formadoras, com seus tabus e suas normas.

- O hábito ou a arte de fazer o bem, que torna bom aquilo que é feito e aquele que o faz;

- O estudo do comportamento humano, visando a sua valorização. São atribuídos valores ao agir humano, através de uma avaliação, baseada em determinados critérios, ou coordenadas e referências que se inspiram tanto na autonomia como na heteromania humana;

Neste estudo, entretanto, trabalha-se com o seguinte conceito, ou a seguinte definição, de Ética:

Ética é um estilo de vida, um modo de ser que, fundamentado na razão e na livre escolha, procura pela prática das virtudes ou forças positivas realizar a plenitude do nosso ser e assim atingir a felicidade e o nosso bem-estar.<sup>2</sup>

Olhando a história humana, encontram-se muitos sistemas e escolas filosóficas que apresentam sua concepção da Ética, colocando e explicando as suas referências, consistindo numa determinada metafísica ou mundivisão, defendendo as suas posições, e – muitas vezes –

---

<sup>1</sup> Para esta parte, e.o. cf. VALLS, Álvaro L.M., **Da Ética à bioética**. Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

<sup>2</sup> HERMANS, W. G.H., **Ética, Ensaio sociofilosófico**. Brasília: Editora OAB, 2004, p. 15.

impondo os seus pontos de vista como os únicos que têm validade e que devem ser, por isso, considerados paradigmáticos. Alguns destes sistemas e/ou referências superaram a individualidade ou subjetividade, como também a temporalidade de uma época ou cultura, sempre determinada e determinante, e suas teses ainda se apresentam hoje, em alguns casos com bastante vigor.

Seguindo uma linha clássico-cristã<sup>3</sup>, propõe-se neste estudo uma referência, que pode ser apresentada e explicada nos seguintes termos. Sendo a ética a uma reflexão sobre o agir humana, isto quer dizer aquele agir em que o homem se afirma como tal, um ser distinto de outros seres, com características essenciais próprias, fica claro que ela trata do agir enquanto racional. Conforme a explicação clássica, isto indica aquele agir em que está presente tanto a liberdade – a capacidade de escolha –, quanto a consciência – o saber o que se está fazendo e por que razões. Esta liberdade e consciência, por sua vez, nos levam ao conceito da responsabilidade, tanto pessoal como universal.<sup>4</sup> Nessa perspectiva impõe-se a necessidade da formação humana como pessoa livre e consciente, que possa assumir a sua responsabilidade de construtora da história.

Em outras palavras: o agir verdadeiro e caracteristicamente humano deve ser sempre positivo, no sentido de construtivo; deve levar à construção de uma consciência cada vez mais crítica e a uma liberdade cada vez mais plena.

É nessa perspectiva que podemos afirmar com Manfredo Oliveira:

A ética emerge como a ação destinada a superar o mal e a conquistar a humanidade do homem enquanto ser livre: a Ética é a mediação da humanização da vida humana, isto é condição da possibilidade da efetivação da liberdade no mundo.<sup>5</sup>

Ou com Bernard Häring: “Só poderemos ser livres se, juntos, encarnarmos a liberdade em tudo o que diz respeito à nossa vida pessoal e nas estruturas da vida do mundo à nossa volta”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Protagonizada, entre outros, por Jacques Maritain nos seus vários estudos sobre a Ética.

<sup>4</sup> Para uma revisão e visão contemporânea desta responsabilidade, cf. JONAS, Hans, **O Princípio Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006. Cf., também, MANCINI, R. et alii. **Éticas da Mundialidade. O nascimento de uma consciência planetária**. São Paulo: Paulinas, 2000.

<sup>5</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo nos seus vários estudos sobre a Ética, como, por exemplo, **Ética e Racionalidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

<sup>6</sup> HÄRING, B. **A Lei de Cristo**. IIIv., São Paulo: Herder, 1961.

## **II. Bioética.**

### *II. a O surgimento de uma nova situação do mundo.*

A Bioética nasceu no contexto da modernidade, que desafia pelos problemas novos, nunca vistos antes, e que marcam a nossa época. Manfredo Oliveira fala neste contexto de:

#### I. Uma nova concepção da racionalidade, marcada

- pela civilização técnico-tecnológica
- por uma desproporção, para não dizer um abismo, entre critérios morais e o poder;
- por mudanças incisivas, caracterizadas pela intervenção no processo genético;
- por uma mudança de perspectiva na concepção da técnica: de meio, como na cultura clássica, ela se tornou, para a nossa cultura e civilização, um fim.

#### II. Uma nova configuração das relações internacionais dominadas

- pelas teorias econômicas, cujo centro de referência é constituído pelo mercado, que se constitui como um grande paradigma da vida humana e que conduz a uma mercantilização universal; pela tecnologia da informação, que faz parte da nova estrutura mundial e conduz, e.o., à uma globalização da violência;

III. Um pluralismo, causado, e.o., pelo fenômeno da urbanização geral, que acontece no mundo inteiro, causando uma enorme variedade de valores e atitudes.<sup>7</sup>

Todo este contexto foi sentido de uma maneira intensa na época dos anos setenta, quando o desenvolvimento científico, tanto nas ciências médicas, como nas físicas, biológicas e cibernéticas deixou claro que novos dilemas éticos estavam surgindo. Perguntas novas, suscitando interrogações e inquietações que, por exemplo, a “chamada ética médica”, no seu campo particular, não soube responder. Ou dito de uma forma diferente: as Éticas clássicas e modernas não conseguiram “enquadrar” as novidades nos seus esquemas de reflexão. Sintomática é a retomada da pergunta, já tão refletida na história do pensamento

---

<sup>7</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo de. **Desafios da ética contemporânea**. Conferência proferida no IV Simpósio de Filosofia “Ética na Contemporaneidade, 13 - 16 de maio de 2008.

humano, “O que é ser humano”, diante da problemática da reanimação e do transplante, e mais ainda, nos dias atuais, diante da manipulação genética.

Neste contexto Buarque<sup>8</sup> fala de dois sustos:

- um positivo, derivado da concretização das realizações técnicas atingidas nos cem últimos anos;

- um negativo, relativo ao fracasso da utopia das realizações técnicas que não corresponderam às melhoras esperadas na vida da maioria dos seres humanos.

Exemplificando, pode ser perguntado: a certeza de uma vida mais longa traz consigo a certeza de uma vida mais feliz? A geração de maior riqueza na nossa sociedade resolveu e/ou resolverá o problema da pobreza? Ou formulado em outros termos: a maior riqueza trouxe maior inclusão ou acentuou a exclusão? A energia nuclear com todo o seu manancial de potencialidades trouxe somente progresso ao mundo, ou os acontecimentos de Three Miles Island, 26 de março de 1979, e Chernobyl, 26 de abril de 1986, devem conduzir a uma avaliação crítica e objetiva? Quais as chances da - entre tantas outras alternativas - energia ou economia alternativa?<sup>9</sup>

### *II b Uma mudança de perspectiva(s)*

Sem nenhuma dúvida pode-se afirmar, então, que há uma evolução em andamento para a qual a Ética clássica tradicional não tem resposta, ou a sua (e outras respostas) não satisfazem o homem contemporâneo.

Nesse contexto, então, assiste-se ao surgimento da Bioética. Ninguém é capaz de afirmar quando, como e com quem exatamente surge aquela **realidade** de uma nova aproximação e uma nova metodologia no estudo da problemática do mundo moderno, chamada hoje em dia Bioética. Quanto ao nome, divulgação, primeiros estudos com este título, a situação é diferente, e a justa honra deve ser dada às pessoas que se destacaram.

---

<sup>8</sup> BUARQUE, **Da modernidade técnica à modernidade ética**. In: ASSAD, J.E.. *Desafios Éticos*. Brasília: CFM, 1993.

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, *REVISTA VEJA*, nº 270, 20 de julho de 2008, p. 152. **Usinas nucleares: de vilãs a grande esperança**.

Três pessoas<sup>10</sup> podem ser indicadas como predecessores e pioneiros neste campo:

- O primeiro é o professor *Aldo Leopold*<sup>11</sup> que com a sua “Ética da Terra”, desenvolveu estudos sobre a conservação da vida selvagem, e através de suas críticas e sugestões colocou as bases para uma ética ecológica.

A Ética da Terra de Aldo Leopold constituiu uma crítica audaz e precoce do antropocentrismo, do otimismo tecnológico ingênuo, dos valores materialistas de uma sociedade voltada para o consumismo, inconsciente dos seus limites, ignorante de sua dimensão ecológica.<sup>12</sup>

Para Leopold, que no seu livro mais famoso *A Sand County Almanac* insiste na realidade da comunidade “biótica”, esta comunidade é constituída pela matéria orgânica e não orgânica e por todos os seres vivos. Consequentemente, para ele teriam legitimidade tão somente os comportamentos que não mexessem com o profundo equilíbrio que reina entre os seres no mundo natural, de que o homem é apenas “mais um” . Assim, a Ética da Terra.

[...] simplesmente amplia as fronteiras da comunidade para incluir o solo, a água, as plantas, os animais, ou coletivamente a terra. Isto parece simples: nós já não cantamos o nosso amor e nossa obrigação por causa da terra da liberdade e lar dos corajosos? Sim, mas que é o que propriamente amamos? Certamente não o solo o qual nos mandamos desordenadamente rio abaixo. Certamente não as águas, que assumimos que não tendo função exceto para fazer funcionar turbinas, flutuarem barracas e limpar os esgotos. Certamente não as plantas, as quais exterminamos, comunidades inteiras num piscar de olhos. Certamente não os animais dos quais já extirpamos muitos das mais bonitas e maiores espécies. A Ética da Terra não pode, é claro, prevenir a alteração, o manejo e o uso destes “recursos”, mas afirma os seus direitos de

---

<sup>10</sup> Além destas três pessoas indicadas, podem ainda ser indicadas por causa do pioneirismo e profundidade de seus pensamentos a respeito da vida, o médico Albert Schweitzer, citado amiúde nos textos de Potter, e Teilhard de Chardin .

<sup>11</sup> Aldo Leopold (1887-1948) era um ecologista americano, guarda florestal e ambientalista. Durante 17 anos serviu na *United States Forest Service*, até assumir, em 1933 uma cadeira como professor na Universidade de Wisconsin.

<sup>12</sup> MARCOS, Alfredo. Site disponível na Internet: Qualia – a filosofia na esob. **Ética ambiental V**. “A Ética da Terra”. <http://qualia-esob.blogspot.com/2008/03/tica-ambiental-v.html>. Acesso, 20-05-2008.

continuarem existindo e, pelo menos em reservas, de permanecerem em seu estado natural.”<sup>13</sup>

A “Ética da Terra”, seguindo as linha indicadas por Leopold, e de acordo com as reflexões de Callicot que desenvolveu estas linhas, propõe como padrão moral a promoção da comunidade biótica na sua totalidade, isto é, todos os seres vivos. Na opinião de muitos, entre outros Pedro Galvão, esta teoria ou é extremamente contra-intuitiva ou é pura e simplesmente impraticável, e por isso tornar-se-ia inaceitável, não obstante a afirmação de Gallicot que

[...] a Ética da Terra é eminentemente praticável, já que, com referência a um único bem [“o bem-estar” da terra], é possível adjudicar pretensões individuais rivais e atribuir prioridades e valores relativos aos inúmeros componente da comunidade biótica.<sup>14</sup>

- O segundo personagem é o judeu alemão *Hans Jonas*<sup>15</sup> autor conhecido não somente em razão de estudos, considerados clássico, sobre o gnosticismo, escritos enquanto aluno de Bultmann, mas sobretudo por causa de seus dois livros publicados no pós-guerra, *O Princípio Vida*, uma biologia filosófica, e *O Princípio Responsabilidade (1979)*, - em cujos livros se manifesta a influência de Heidegger de que foi aluno -. O mais conhecido é sem duvida o último; este se apresenta como um vigoroso ensaio sobre a civilização tecnológica e ao mesmo tempo como uma avaliação extremamente crítica da ciência moderna e de sua manifestação principal, a tecnologia. Diante dos desafios que esta civilização tecnológica e tecnocrata suscitam, Jonas trata os homens como cidadãos que precisam agir e precisam saber como agir. A ética “[...] tem que

---

<sup>13</sup> LEOPOLD, A., **A Sand county Almanac and sketches here and there**. New York: Oxford, 1989, p. 204.

Em: GOLDIM, J.R., <http://www.ufrgs.br/bioetica/landethi.htm>. Acesso: 28 de junho de 2008.

<sup>14</sup> GALVÃO, Pedro. **O Dilema da Ética da Terra**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

<sup>15</sup> Nasceu em Mönchengladback, na Alemanha, em 1903. Foi aluno de Bultmann e Heidegger - Jonas é considerado dos alunos de Heidegger aquele que apresenta a proposta mais sistemática de uma tentativa de fundamentar uma ética a partir da ontologia fundamental - e colega de estudos de Hanna Arendt. Por causa do nazismo deixa a Alemanha. Participa ativamente da II Guerra Mundial como membro da Brigada Judaica do exercito britânico, experiência essa que fez nele crescer a preocupação com a vida, que resultou nas suas posições éticas. Morreu em 1993.

existir. Ela tem que existir, porque os homens agem e a ética existe para a ordem das ações e para a regulamentação do poder de agir”.<sup>16</sup>

Mostra Jonas a necessidade de o ser humano agir com cautela e humildade diante do extremo poder transformador da tecnociência, porque através dela e de uma eufórica e acrítica atitude diante do progresso, o futuro da humanidade está ameaçado, caminha para a autodestruição até. Impõe-se, então, uma nova responsabilidade que vai além da pessoa como indivíduo, regulamentando as relações entre pessoas e focalizando o tempo atual, e assume contornos universais, talvez melhor chamá-los de coletivos: “A “ética do próximo” teria validade, ainda, nas “proximidades”; o futuro da humanidade no seu habitat planetário exigiria, todavia, uma “ética da responsabilidade”.<sup>17</sup> Isto porque o novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém.<sup>18</sup>

O princípio de responsabilidade pede que se preserve a condição de existência da humanidade e mostra a vulnerabilidade que o agir humano suscita, a partir do momento em que ele se apresenta ante a fragilidade natural da vida. O interesse do homem deve se identificar com o dos outros membros vivos da natureza, pois ele é a nossa morada comum. Nossa obrigação torna-se incomparavelmente maior em função de nosso poder de transformação e a consciência que temos de todos os eventuais danos oriundos de nossas ações [...]. A manutenção da natureza é a condição de sobrevivência do homem, e é no âmbito desse destino solidário que Jonas fala da dignidade própria da natureza. Preservar a natureza significa preservar o ser humano. Não se pode dizer quem o homem é, sem dizer o que a natureza também é. O que o imperativo de Jonas estabelece, com efeito, não é apenas que existam homens depois de nós, mas precisamente que sejam homens de acordo com a idéia vigente de humanidade e que habitem este planeta com todo o meio ambiente preservado.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Apud SIQUEIRA, José Eduardo de. **Hans Jonas e a Ética da responsabilidade**. Site disponível na Internet: [http://www.unopar.br/portugues/rev/fonte/v3/art7/body\\_art7.html](http://www.unopar.br/portugues/rev/fonte/v3/art7/body_art7.html). Acesso 31-01-2008..

<sup>17</sup> BRÜSEKE, Franz Josef. **Ética e Técnica? Dialogando com Jünger, Heidegger e Jonas**. P.9

<sup>18</sup> Cf. JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Capítulo V: A responsabilidade hoje e a idéia do progresso., Rio de Janeiro: Contraponto-Editora-PUC, 2206

<sup>19</sup> SIQUEIRA, op. cit. p. 6.

- O terceiro nome é o de *Van Renselaer Potter*, o oncologista de Wisconsin, que é considerado o lançador da palavra “Bioética” (1970)<sup>20</sup> com o intuito de identificar as correções a serem aplicadas sobre a conduta a ser adotada em relação às ações antrópicas levadas a efeito sobre a vida na natureza como um todo, onde implicitamente se inclui o homem, e desta forma lançar uma “ponte” entre as ciências tecnológicas e os valores humanos. Potter estava preocupado com a crescente separação entre as ciências tecnológicas e os valores humanistas, por ele considerada de conseqüências negativas, até nefastas, para a humanidade, colocando em perigo até a sua sobrevivência. O desenvolvimento de uma ética de relações vitais, não somente dos homens entre si, mas deles com todo o eco-sistema estava no centro da sua atenção, acentuando destarte o compromisso com a defesa e a preservação de todas as formas de vida no planeta.

É neste sentido que Potter,<sup>21</sup> no início, definiu a Bioética como uma ciência “ponte para o futuro” e “ponte entre várias disciplinas”, concepção esta que evoluiu para uma “Bioética Global”, - que abrangesse e englobasse tudo que diz respeito ao viver, incluindo, portanto, a saúde e a questão ecológica, ou nas palavras do próprio Potter “um sistema cuja missão é a definição e o desenvolvimento a longo prazo de uma ética para a sobrevivência humana sustentável” - e finalmente apresentada como uma “Bioética Profunda” – concebida por Peter J. Whitehouse e que incluindo de forma irrestrita as ações incidentes sobre a vida, a saúde e o ambiente como áreas de reflexão e atenções, pode ser considerada “como uma dimensão que explora a bioética mais profundamente que o puro empirismo, enquanto exige distinções interiores do certo e errado, que não são rapidamente quantificadas”.<sup>22</sup> Sempre nas suas lidas com a Bioética, Potter deixou bem claro que

A perspectiva [...] foi desenvolvida a partir de uma tripla concepção evolucionista do ser humano, segundo o qual o homem é

---

<sup>20</sup> Em 1927 Fritz Jahr usou a expressão Bio=Ethik, numa obra **Bio=Ethik, eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze**. Kosmos, 1927, 24:2, cf.citação em artigo da autoria de ENGEL, Eve-Marie, **O desafio das biotécnicas para a Ética e Antropologia**. *Veritas*, 2004, 50 (2) 205-228.

<sup>21</sup>Cf. RENSELAER POTTER Van. **Bioética Global e sobrevivência humana**. Em: BARCHIFONTAINE, Chr.de P. e PESSINI, L. (orgs.) **Bioética, alguns desafios**. Anexo. São Paulo: Centro Universitário São Camillo/Edições Loyola, 2001.

<sup>22</sup> Para a evolução do pensamento de Potter, cf. WHITEHOUSE, Peter J., **The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Renselaer Potter**. *The American Journal of Bioethics* 3(4):W26-W31. 2003.

sujeito ativo e passivo de uma evolução biológica, cultural e fisiológica. É no avanço da Biologia, na adaptação cultural e ética que o homem encontra possibilidades novas para sobreviver. É desta forma que nasce um paradigma biopsicossocial, no qual os condicionamentos genéticos e ambientais condicionam, por sua vez, a percepção e a evolução dos valores como em um circuito cibernético.<sup>23</sup>

O grande desafio lançado por Potter consistiu em salvar a vida – não necessariamente da morte, mas da coisificação, da banalização e da instrumentalização – e promover a ciência.

### *II.c O desenvolvimento da Bioética<sup>24</sup>*

A visão abrangente da Bioética, porém, já foi “encurtada” no nascedouro pelo obstetra Hellegers<sup>25</sup>, que ligou a nova ciência proclamada por Potter à saúde humana, concentrando-se nas áreas médicas e biomédicas, especialmente nas questões ligadas à vida e à morte – com todas as suas implicações, como por exemplo, transplante, reanimação etc. – isto é à saúde em sentido estrito. Este e outros contextos levam, em seguida, àquilo que se chama costumeiramente a segunda fase histórica da Bioética, caracterizada pela ênfase dada aos quatro princípios básicos, consagrados na obra clássica de Beauchamps e Childress, *The Principles of Bioethics (1979)*,<sup>26</sup> dois de ordem teleológica (beneficência e autonomia) e dois de ordem deontológica (não-maleficência e justiça). A partir de 1998 inicia-se a terceira e atual fase da Bioética, com suas características de uma ética aplicada, evolução originada na constatação de que a rigidez conceitual inerente ao principalismo não permitia levar em consideração as peculiaridades do contexto social, político, econômico e cultural de uma determinada sociedade.<sup>27</sup> Na opinião de Soares:<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> SOARES, André Marcelo M., **De qual bioética estamos falando?** Site disponível em [http://www.boell-latinoamerica.org/download\\_pt/DEQUALBIOETICAESTAMOSFALANDO...](http://www.boell-latinoamerica.org/download_pt/DEQUALBIOETICAESTAMOSFALANDO...) Acesso em 25-04-2008

<sup>24</sup> O contexto em que este estudo foi concebido e desenvolvido – o IV Simpósio de Filosofia do ITEP, realizado de 13 a 16 de maio de 2008 – não permite uma apresentação mais detalhado e aprofundada do desenvolvimento da Bioética.

<sup>25</sup> Ligado à Universidade de Georgetown, criou um *Instituto de Bioética*, fundado com o apoio da fortuna de Rose Kennedy, atualmente conhecido como *Kennedy Institute of Ethics*.

<sup>26</sup> A obra tem tradução portuguesa: BEAUCHAMPS, Tom L. e CHILDRESS, James F., **Princípios de Ética Biomédica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

<sup>27</sup> Muito importante neste contexto as palavras de LUIS ARCHER: *Apesar desta sua origem, a bioética transcende em muitos sentidos o âmbito, o discurso, os métodos e os objetivos da ciência, e encaminha-se para a discussão social. Muitas das novas tecnologias têm hoje conseqüências que ultrapassam em muito as relações médico-paciente e repercutem em áreas sociais que têm a ver com a economia, o direito, a psicologia, além da filosofia, teologia e outras. A gestão dos conflitos que podem*

Atualmente três problemas se impõem no cenário das preocupações bioéticas: 1) os limites do *principalismo*; 2) a necessidade de ir além da Bioética Clínica; 3) Os problemas inerentes ao *consentimento informado*.

Parece, entretanto, que na perspectiva de uma visão mais abrangente da Bioética, ela não deve ser considerada uma nova disciplina como muitas vezes se afirma. Os problemas ligados às novas conquistas excedem demais o único campo da reflexão filosófica universal por causa de suas imbricações com *n* outras ciências, e exigem ou pedem uma reflexão que excede um simples “sistema ético” como se conhece – e em que se encontram a inspiração e a fundamentação do agir humano - a fim de que, dialogando e procurando, se possa chegar a um mínimo aceitável para todos, sem que haja necessidade de trair posições fundamentais. Seria mais lógico vê-la como a procura de uma saída para o progressivo desequilíbrio criado pelo homem na natureza e para as implicações concretas para o homem das novas conquistas, especialmente no campo médico. Em consequência disto, assiste-se não somente a um retorno à preocupação inicial do projeto de Potter, o compromisso com a preservação da vida no planeta, mas também à pergunta: *quantas bioéticas existem, afinal?*

Não obstante a realidade atual da globalização, deve-se reconhecer que o modo de ser, viver e pensar – e consequentemente os problemas enfrentados – na América do Norte são diferentes do que se constata na Europa, e muito mais ainda, do que se presencia na América Latina. Um exemplo é a maneira em que são enfrentadas importantes interrogações que tratam da vida e da morte. Numa cultura uma das grandes preocupações é a eutanásia e sua prática, enquanto noutra a atenção se concentra no problema da mistanásia. E pode-se ir mais adiante: qual o interesse concreto, neste momento, para o continente africano na questão

---

*surgir dessas situações já não pode nem deve ser assumida pela classe médica, mas exige a participação de toda a sociedade e das suas várias especialidades profissionais. A bioética é resposta de toda a sociedade. Devido à introdução desta dimensão social, a bioética situa-se em zonas de intersecção de vários saberes, nomeadamente das da tecnociências (sobretudo a biologia e a medicina), das humanidades (filosofia, ética, teologia, psicologia, antropologia), ciências sociais (economia, politologia, sociologia, impacto social) e doutras disciplinas como o direito. [...] Este esforço de integração mútua faz da bioética um opositor frontal tanto do cientismo e tecnicismo (nos quais a ciência ou a técnica tendem a constituir-se como explicação global única) como dum filosofismo que desprezasse, no seu raciocínio, o conhecimento científico e técnico e lhe negasse autonomia. Em: **Donde veio e para onde vai a Bioética?** Site disponível no <http://www.www.informac.gov.mo/aam/portuguese/boletim/2/art2-2.html> - 19k - Acesso em 30-04-2008.*

<sup>28</sup> Op. cit. p. 3.

da clonagem, enquanto grassam fome, exploração, genocídio, injustiça, Aids e outros tantos problemas? E como se deve avaliar, para não dizer “julgar”, a diferente avaliação e aproximação de problemas morais nas culturas judaica, cristã e islamita, por exemplo, no caso do aborto ou da inseminação artificial?

Diante dessas interrogações - e muitas outras existem por aí, cuja enumeração levaria bem longe - ganha força o sentido original da palavras *Bio-ética*, *Ética da vida*. E com a palavra “vida” indica-se toda aquele sentido complexo que ela possui e invoca na mente das pessoas: vida antes de nascer, depois do nascer e no crepúsculo do viver. Aí acumulam-se os grandes problemas e as grandes questões que significam, sem dúvida, um contexto plural por causa da diversidade moral que existe em princípio e de fato; como dialogar num entendimento intersubjetivo mostra-se uma tarefa necessária e ingente. Neste contexto é, sem dúvida, de grande interesse o artigo de Lepargneur, *Bioética da Eutanásia. Argumentos Éticos em Torno da Eutanásia*, em que o autor, entre outras coisas, afirma:

A agudização atual das discussões em torno da eutanásia não reflete apenas a perda de prestígio das antigas balizas da ética que apontava claramente a distinção entre o bem e o mal a partir de crenças religiosas, mas também os limites da própria medicina que tende a nos presentear ou possibilitar ou simplesmente prometer mais anos de vida e melhor saúde. Temos aqui um sintoma de um eventual distanciamento entre um progresso biotecnológico realmente assombroso, mas ameaçado de miopia, na medida em que começa a perder de vista o que é relevante, realmente bom para o ser humano, o que ele deseja com toda razão, o que lhe convém. Hirsch percebeu algo parecido ao escrever: “chegou a hora de abrir melhor, mais franca e democraticamente, o debate da oposição vivenciada entre um progresso científico e médico, cujos aportes e ativos ninguém contesta, e a dificuldade em perceber nele a finalidade humana”.<sup>29</sup>

Esta discussão, como já se frisou entrelinhas, não quer dizer abandono das próprias convicções, mas entender o caminho que outros estão trilhando e descobrir possíveis pontos de contato. Isto fica demonstrado no fim do mesmo artigo:

“Enfim, de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós

---

<sup>29</sup> Disponível no site: <http://www.portalmédico.org.br/revista/bio1v7/bioeutanasia.htm>

recebida como libertação?” À pergunta de Freud ousamos responder: a fé religiosa constitui a incontornável valorização não apenas do sofrimento que todo mundo detesta e do qual tenta fugir, mas também da vida suave e vazia que se sente aproximar dolorosamente do seu ponto final e entrevê, enfim, a própria futilidade.<sup>30</sup>

Outro exemplo de um maduro (e revolucionário) diálogo é aquele que se desenvolveu entre o Cardeal Carlo Maria Martini, e o bioeticista Ignazio Marino, cujos temas foram, entre outros, aborto, embriões, eutanásia, contraceptivos, Aids., e de que foi publicado, sob os cuidados de Sandro Magister, uma ampla reportagem na revista semanal “L’Espresso”, de 21 de abril de 2006. Eis algumas frases que chamam atenção:

Todos estamos maravilhados e pasmados, e por esta razão também gratos a Deus, por causa do formidável progresso científico e tecnológico destes anos, que permite e sempre permitirá mais e melhor prever a saúde das pessoas. Somos, juntos, também cômicos, como você disse, do grande poder que está nas mãos dos pesquisadores e dos cientistas e do firme assumir da responsabilidade que deve lhes permitir de sempre avaliar bem os riscos e as conseqüências do seu trabalho. Este sempre deve contribuir ao bem da vida e nunca ao contrário.

[...] Esta (a Igreja Católica) é chamada a formar as consciências, a ensinar o discernimento do melhor em cada ocasião, a oferecer as motivações profundas do agir bem. A meu ver não servem tanto as proibições e as respostas negativas, sobretudo quando prematuras, embora às vezes seja necessário saber pronunciá-las. Mas, antes de tudo servirá uma formação da mente e do coração para respeitar, amar e servir a dignidade da pessoa em cada uma de suas manifestações, com a certeza que cada ser humano é destinado da plenitude da vida divina e que isto poderá exigir também sacrifícios e renúncia.

## **Conclusão**

Pelo caminho que se percorreu neste estudo ficou claro que a Bioética, a rigor, não se pode definir nos termos de uma disciplina nem de uma ciência, definindo com clareza seus objetivos e sua metodologia, e com uma delimitação clara de seus contornos, nem mesmo uma nova ética. A complexidade da *vida* faz com que ela se situe na intersecção de várias ciências, e especialmente da medicina e da biologia, tão ricas e

---

<sup>30</sup> Idem.

complexas nas suas especializações, das ciências humanas, nas suas diferentes ramificações, e de disciplinas que não são propriamente ciência, como ética, filosofia, teologia e direito. Manifesta-se, então, bem claramente a complexidade da Bioética, que é

[...] tríplice. Em primeiro lugar está na encruzilhada de um grande número de disciplinas. Em segundo lugar é o espaço de encontro, mais ou menos conflitivo, de ideologias, morais, religiões e filosofias. Por fim, ela é um lugar de importantes embates por uma multidão de grupos e interesses e de poderes constituídos do poder civil: associações de pacientes, corpo médico, defensores de animais, associações paramédicas, grupos ecologistas, [...] indústrias farmacêuticas, [...] biotecnologia em geral.<sup>31</sup>

Por isso a primeira exigência é a inter e transdisciplinaridade: o que indica, então, a necessidade de uma atitude dialogal como uma das características básicas da atitude bioeticista. Procurar juntos, tentar chegar a uma atitude aceitável para todos – embora talvez não contemplem tudo aquilo que este ou aquele modo de pensar e viver gostaria.<sup>32</sup>

Para finalizar dois pensamentos de Francisco Bellini<sup>33</sup>:

Quando procuramos fazer da terra um paraíso, como pode acontecer com o bio-reino onde se escondem os perigos de eugenia e cochila o sonho da imortalidade do homem, do *homo continuus*, e se nega a finitude, o resultado só pode ser o inferno. Justamente Popper com grande sentido da complexidade e da finitude da condição humana, reafirma os imperativos de uma ética e de uma política racionais: “Age para a eliminação dos males concretos, ao invés de realizar bens abstratos. Não mira realizar a felicidade por meios políticos. Tende mais a eliminar as misérias concretas [...] com meios diretos. [...] Não permita que os sonhos de um mundo perfeito te distraiam das reivindicações dos homens que sofrem aqui e agora. Nossos semelhantes têm o direito de serem ajudados, nenhuma geração deve ser sacrificada pelo bem das futuras, em vista de um ideal de felicidade que pode não se realizar jamais [...] Atingir a felicidade deve ser uma coisa deixada para os esforços dos indivíduos. (67)

---

<sup>31</sup> HOTTOIS. **Bioéthique**. *G.Hottois e J-N.Missa. Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, p. 124-126 Citado em Schramm, Fermin Roland e BRAZ, Marlene, *Introdução à Bioética*. Site disponível em [mhtml:file:///E:\Bioética Introdução.mht](file:///E:\Bioética%20Introdução.mht). Acesso em 20-04-2008

<sup>32</sup> Uma descrição desta atitude, entre outros, em KÜNG, Hans, **Uma Ética Global para a política e a economia mundial**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

<sup>33</sup> BELLINO, Francesco. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Edusc, 1997.

A bioética está produzindo uma expansão na consciência histórica e uma explicação dos princípios morais e dos valores fundamentais. Considere-se o valor da vida que se estendeu da vida humana pessoal à animal, vegetal, cósmica até os respeito dos objetos e dos bens culturais, tornando a ética cada vez mais “biocêntrica”, em sintonia também com a nova visão da natureza, não mais reduzida a *res extensa*, mas entendida como um processo dinâmico e criativo do qual o homem é sujeito e objeto ao mesmo tempo.(71)

A Bioética tem como finalidade principal, então, uma autocrítica das ciências da modernidade, com uma ênfase especial na biologia – sobretudo no que diz respeito à manipulação genética -, a biomedicina e as questões cada vez mais alarmantes e desafiadoras da biologia do meio-ambiente. Estas ciências, portanto, estão intimamente ligadas ao futuro do homem na terra, e, por isso, a Bioética, como sua autocrítica, se apresenta como a ciência do futuro, no sentido de tentar descobrir e indicar pistas para a decisão da sociedade a respeito das ciências que lhe convêm. Neste sentido pode ser chamada como a manifestação e revelação da consciência pública da humanidade neste novo milênio, que começou de forma tão ameaçadora para todos.

*\*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Doutor em Filosofia pela PUC-RS. LD em Filosofia Antiga pela UECE. Professor do ITEP e Coordenador de Pós-Graduação da mesma instituição. Professor do Curso do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Membro do CEP da UECE e vice-presidente do CEP da ACO-CEC.

Fortaleza, março-abril de 2008.  
Rua Ieda Pereira, 535  
60821-570 Fortaleza  
gerard@fortalnet.com.br



## ÉTICA COMPLEXA

*Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira\**

**Resumo:** O presente artigo trabalha a Ética Complexa de Edgar Morin, através de quatro pontos: as forças cósmicas; as forças de atração e repulsão; o Estado; e o planeta. A ética apresenta-se como a possibilidade da vinculação entre as partes e o todo, entre os seres vivos, inanimados, e o cosmos. Somos marcados por forças de ligação, somos também provocados por forças de repulsão, sendo que a vida social é o entrelaçar-se de forças fracas e fortes, para as quais precisamos estar atentos naquilo que diz respeito aos agrupamentos humanos e ao Estado para que, superando antigas práticas, possamos de fato iniciar uma nova fase planetária.

**Palavras-chave:** complexo, forças fracas, forças fortes, Estado, Planeta.

**Abstract:** This article works the Complex Ethics of Edgar Morin, by means of four points: the cosmic forces; the attractive and repulsion powers; the State; and the planet. The ethics presents itself as the possibility of the connection among the parts and the whole, among the living and inanimate creatures, and the cosmos. We are marked by attractive forces; we are too influenced by repulsion forces. Life is the interlacing of weak and strong forces, for which we must be aware of, what concerns humans groups, what concerns the State to overcome old practices, so that we can indeed begin a new planetary stage.

**Keywords:** Complex; weak power; strong power; State; Planet.

### Introdução

Através de seis obras, intituladas *O Método*, Edgar Morin analisou diversas situações da vida humana. Nelas desenvolve o pensamento complexo, que seria uma posição relacionada com a dimensão dialógica com reservas à postura dialética, com a busca contínua de superação de pensamentos anteriores. Para desenvolver seu pensamento, Morin entra em contato com diversos ramos da filosofia e das ciências, particularmente da física quântica.

O pensamento complexo é marcado por formas de raciocinar que chama de operadores recursivos (as relações de causa e efeito são entrelaçadas em diversas dimensões), hologramático (a relação da partes com o todo e do todo com as partes: o todo pode ser menos ou mais a

soma das partes)<sup>1</sup>, e pensamento pertinente (rejeição da fragmentação do saber para a aceitação de um metaponto de vista sobre questões fundamentais da vida humana, como a vida, o homem, o planeta). Optamos por fazer referência à questão ética, levando em consideração as indicações morianas, por considerar que possibilitam a abertura de um olhar criativo para a ampla realidade humana.

No *Método*, chamamos atenção para o momento dedicado à Ética Complexa<sup>2</sup>, que será apresentada em quatro pontos: forças cósmicas; forças de atração e repulsão; Estado; planeta.

## 1. Forças cósmicas

Dentro da sociedade plural, marcada por diversas culturas, normas e sociedades, podemos nos perguntar sobre alguma possibilidade de vinculação dentro da comunidade humana.

Diversos poderiam ser os caminhos de aproximação da aldeia planetária, como, por exemplo, o medo da destruição do planeta por armas de destruição de massa<sup>3</sup> ou a questão ecológica, numa perspectiva da heurística do medo, segundo Hans Jonas, de assumir o medo não como força negativa, mas como força também propulsora de novas soluções<sup>4</sup>.

O caminho de Morin indica uma busca da possível vinculação a partir da gênese do mundo, onde numa articulação da parte com o todo considera o mundo uma espécie de resultado de forças de atração e repulsão, de Tânatos e Eros.<sup>5</sup> Poderíamos resgatar a concepção de Tales sobre os elementos primordiais e constitutivos de todas as coisas, sendo o elemento primordial a água, da qual derivam a terra, o ar e o fogo,<sup>6</sup> que foi uma tentativa antiga de explicação de como o mundo se formou. Morin, acolhendo a teoria do *Big Bang*, concorda que o mundo é resultado de uma explosão inicial, de separação e união: ao mesmo

---

<sup>1</sup> Stephen HAWKING. *O Universo numa casca de noz*. São Paulo: ARX, 2004, 14: "Os núcleos constituem-se de prótons e nêutrons unidos pela força forte. Mas a massa do núcleo é sempre inferior à soma das massas individuais dos prótons e nêutrons que o constituem. A diferença é uma energia de ligação nuclear que mantém o núcleo unido."

<sup>2</sup> Edgar MORIN. *O Método 6 – Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

<sup>3</sup> Karl JASPERS. *The future of Mankind*. Chiacago – London: The University of Chicago, 1968.

<sup>4</sup> Hans JONAS. *Il principio responsabilità – un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi, 2002.

<sup>5</sup> Edgar MORIN. *op. cit.*, 37.

<sup>6</sup> Nicola UBALDO. *Antologia ilustrada de Filosofia – das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.

tempo em que a matéria se separa, ela se aproxima; ao mesmo tempo, em que, as constelações se afastam, elas passam por um condensamento de matéria em determinadas regiões, com a formação de estrelas, planetas e outros tipos de formas espaciais.<sup>7</sup>

A relação de separação e aproximação, de morte e amor, vai se repetir em diversas situações, como na vida do planeta terra, onde os herbívoros comem as plantas, os carnívoros comem herbívoros, carnívoros maiores comem herbívoros e carnívoros, os quais depois são digeridos por insetos, bactérias e outros seres microscópicos.<sup>8</sup>

A correlação de atração e repulsão se manifesta também nas relações sociais, que, numa perspectiva iluminada pela física, vai dizer que existem forças fracas e forças fortes.<sup>9</sup> Estas forças se repetiriam ao nível das relações humanas, no que diz respeito à existência de forças fortes, marcadas por elementos negativos, de destruição, e forças fracas, marcadas pelo amor e pela compaixão.

A partir também da física quântica, levantou-se a questão da incerteza sobre a localização de uma partícula na relação com sua velocidade, segundo Werner Heisenberg.<sup>10</sup> As questões quânticas suscitaram o problema da improbabilidade nas questões éticas. A mente humana deve desconfiar de suas considerações sobre a verdade, desenvolver uma autocrítica, elaborando metapontos de vista na noosfera<sup>11</sup> para auto-observar-se e conceber-se.<sup>12</sup>

## 2. Forças de atração e repulsão

A ética seria o caminho da religação entre as diversas partes com o todo e do todo com as partes. A ética é necessária como possibilidade de vinculação na comunidade humana, e suas fontes estariam dentro de

---

<sup>7</sup> Edgar MORIN. *op. cit.*, 32.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>9</sup> H. Moysés NUSSENZVEIG. *Curso de Física Básica 1 – Mecânica*. São Paulo: Edgard Blücher, 2002, 82-84:

<sup>10</sup> Stephen HAWKING. *op. cit.*, 42-43.

<sup>11</sup> Edgar MORIN. *O Método 4 – As idéias*. Porto Alegre: Sulinas, 2002, 138: “Este termo, inventado por Teilhard olhando o além do espiritual do homem, utilizado nos anos 30, ao que parece pelo soviético Vernedski, impõe-se a nós. O encontro entre o caminho de Teilhard e o de Monod nos incitará a nunca esquecer o aquém biológico e o além espiritual dos seres que operam, controlam, parasitam nosso conhecimento.”

<sup>12</sup> Edgar MORIN. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo – Brasília: Cortez – UNESCO, 2000, 31-32.

uma leitura que a própria dinâmica da vida é marcada por estas forças de atração e repulsão e que teriam suas conseqüências na morada humana.

Mas pensar estas forças a partir da própria natureza poderia indicar a velha leitura de lei natural, do assim como na natureza se percebe a existência de tais formas “a” e “b”, também na vida dos valores a estrutura “a” está relacionada com “c” e a estrutura “b” com “d”.

Porém, saindo de uma compreensão simplista de lei natural, Morin aborda a questão, dentro da chamada condição humana, que merecem atenção circuitos recursivos que seriam:

- 1) Cérebro        mente        cultura
- 2) razão        afeto        pulsão
- 3) indivíduo    espécie       sociedade<sup>13</sup>

A abordagem do primeiro circuito recursivo considera que o homem é ao mesmo tempo cem por cento biológico e cem por cento cultura, e a relação indivíduo cruza com sua dimensão biológica de espécie.

O segundo circuito recursivo aborda o problema que o homem não é apenas racional, mas também pulsão. Seria um fenômeno marcado pelo seu *logos* e pelo seu *patos*. Evita considerar um homem numa perspectiva platônica da razão em oposição ao sofismo registrado nas tragédias,<sup>14</sup> e a situação da *res cogitans* como dominadora. A pessoa tem seu lado *logos*, seu lado *Eros*, seu lado afetividade, sensibilidade, uma espécie de Yin e Yang.<sup>15</sup> “O mito emociona. Dirige-se à subjetividade, diz respeito ao temor, à angústia, à culpabilidade, à esperança [...]”<sup>16</sup>

No terceiro, temos as ações e reações em relação ao indivíduo, à espécie e a sociedade. A compreensão de *sapiens*, que para não afundar no lago narcisista precisa ser completada com outras situações da espécie,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*. 47-54; *Idem*. Método 6. cit.75-79; *Idem*. O método 2 – a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2002.

<sup>14</sup> *Idem*. Os sete saberes. cit., 22-24; Alasdair MACINTYRE. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 2001, 54.88.

<sup>15</sup> O símbolo Taoísta é constantemente recorrido por Morin para colocar a relação hologramática (Método 6, 141, 202, A mesma linha de associação do racional e o afetivo, podemos ver Zubiri, sobre inteligência sensitiva: Xavier ZUBIRI. *Inteligência y Razón*. Madrid: Alianza editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

<sup>16</sup> Edgar MORIN. *O Método 3 – O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2002, 168-183.

como o seu lado *demens*, revelado nas guerras, nas armas nucleares, no eterno aspecto bélico da humanidade.

Ao lado mesmo dessas dimensões, a pessoa é lúdica, com inserções na economia de sobrevivência e de mercado, é *homo economicus*. Na verdade, para compreender essa face humana é preciso estar atento a que uma dimensão pode ser uma visão fragmentada da vida humana, que precisa ser olhada numa visão mais ampla, tecida com outras partes, complexa.

Os seres humanos naturalmente tendem a se aproximar e a formar novos grupos. Podemos pensar nas tribos urbanas que mesmo dentro de um amplo contexto de anonimato, aproximam-se por áreas de interesse, como a música, o esporte e até por questões econômicas.

Não podemos deixar de ver, apesar dos contextos negativos de violência, que existe uma força positiva de aproximação em um bando de cangaceiros, como o de Lampião, a dimensão que possuem os seres humanos dentro das mais diversas situações. Algo, como dizia já Aristóteles, que se manifestava entre os animais, mas apenas os seres humanos possuem a condição de ascender a uma dimensão mais profunda da agregação, que seria a política.<sup>17</sup>

Morin vai nos dizer que estamos sob o impacto de forças fortes e forças fracas. À luz de uma visão da física, considera que existem nas relações humanas essas dimensões.<sup>18</sup> As forças fortes poderiam ser

---

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, I, 2,4-9; Solange VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1999, 150.

<sup>18</sup> As forças básicas da natureza seriam: interações gravitacionais; interações eletromagnéticas; interações fortes; interações fracas. A lei de força mais antiga é a lei de Newton da gravitação universal, que exprime as forças de interação gravitacional entre duas partículas 1 (massa  $m^1$ ) e 2 (massa  $m^2$ ) cujo deslocamento relativo é  $r^{12}$ . São características da força gravitacional: atua entre corpos eletricamente neutros, ou seja, que contém igual quantidade de carga elétrica positiva e negativa, eliminando as interações de origem elétrica entre eles; é uma força sempre atrativa; as massas dos corpos que interagem, na escala astronômica, são extremamente grandes. Quando uma partícula carregada se move num campo magnético, atua sobre ela uma força conhecida como *força de Lorentz*. Como uma partícula carregada em movimento também produz um campo magnético, existem forças de interação tanto elétricas como magnéticas entre duas cargas em movimento qualquer. As interações fortes são responsáveis pelas forças nucleares. São de intensidade maior que as eletromagnéticas, mas têm um alcance extremamente curto. As interações fracas, como as fortes, atuam somente na escala nuclear; seu alcance, aliás, é ainda menor que o das interações fortes, de intensidade menor que as interações fortes, situando-se entre as eletromagnéticas e as gravitacionais. As fracas são responsáveis pelo processo de “desintegração beta”, a emissão de elétrons pelos núcleos de certas substâncias

localizadas com aquelas ligadas à destruição, e as fracas, com as forças de religião.<sup>19</sup>

A vida humana estaria constantemente marcada por forças fortes e fracas, sobre as quais deveríamos estar atentos. Ao mesmo tempo em que num campo de futebol o esporte reúne uma multidão, a mesma se joga contra si mesma, contra policiais e policiais contra a multidão. Diante dos interesses econômicos, grupos fazem manifestações públicas, sofrem repressão pela máquina do Estado, através da polícia, do batalhão de choque, e não deixa também de haver as reivindicações nos momentos de choques de forças. As greves, por sua vez, teriam condições ou não de terem suas pautas atendidas, dependendo do jogo de forças em questão. O que se pode pensar é que o que vale é a lei do mais forte, algo refletido por Aristóteles,<sup>20</sup> comentado entre os pensadores, mas dentre os quais poderíamos exemplificar com Thomas Hobbes: a lei do mais forte se impõe sobre as relações sociais. O mesmo do *Leviatã* apresenta a grande contradição: “o mais fraco pode vencer o mais forte”.<sup>21</sup> As forças fracas num jogo inesperado, astuto e inteligente, podem desestruturar aquilo que era dado como certo.

Mas dentro das forças fracas, não podemos esquecer a dimensão do amor, que poderíamos sim nos questionar sobre qual o mais fraco: o amor ou o ódio?

Dentro de certa percepção de fé, poderíamos logo responder: Claro, se Deus é amor, o amor é mais forte! Mas no dia-a-dia, quantas vezes esta constatação não é tão clara assim. Diante de tsunamis, de escândalos sexuais envolvendo religiosos, da miséria, da fome, da guerra, do poder do dinheiro, quantas vezes não nos rendemos ou escutamos as afirmações de que o mundo é mesmo assim, o que vale é a lei do mais forte, do mais rico!

Mas a experiência de amor é aquela que contagia tantos seres humanos, que também arrasta multidões, com sede de aprender algo diferente da situação de violência, de uma manifestação de esperança de construir alternativas, algo novo, mesmo dentro de escombros de Hiroshima e Nagasaki.

---

radioativas. Como as fortes, as interações fracas só podem ser tratadas pela mecânica quântica, conf. H. Moysés NUSSENZVEIG. *op.cit.* 82-84.

<sup>19</sup> Edgar MORIN. *O Método 6. cit.*, 186.196.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *op. cit.*, I 3, 12.22.

<sup>21</sup> THOMAS HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XIII.

Como entender que o Vietnã venceu os EUA? A lógica do jogo, do ludus, não se dá só no divertimento, mas na própria luta pela sobrevivência.

O mais incrível é que os mesmos seres humanos, que são capazes de gestos tão egocêntricos, são igualmente capazes de realizar outros com um profundo tom altruísta. O *demens* vive casado com o *sapiens*, no *sapiens* a força do *demens*. É um estado de profunda tensão, de profunda neurose. Cantemos um hino à loucura!

Erasmus de Rotterdam, na famosa *Elogio da loucura*,<sup>22</sup> procurou demonstrar que a mesma animava a existência humana. Viveu no *domus pauperum* do colégio Mataigu, Paris. Um edifício triste e sombrio, dormitórios sujos, paredes nuas e geladas. As refeições eram péssimas: freqüentemente os ovos e a carne eram servidos quase estragados e o vinho mais parecia vinagre. Poderia parecer normal para uma vida que deseja como agostiniano o desenvolvimento na vida espiritual, mas para ele não era assim. Pior que o desconforto ou os jejuns eram os sofrimentos pelos quais tinha que passar a inteligência diante do ensino, impregnado de sutilezas insípidas, de exagerado formalismo e limitado a discutir temas irrelevantes. Sua obra foi consumida por aqueles que criticavam Roma por causa da vida suntuosa e principesca de papas e cardeais, em contradição com as propostas das fontes do cristianismo. Na verdade, de louco Erasmo não tinha nada, era muito consciente do que estava escrevendo e propondo.

Às vezes, passamos por loucos para melhor passar. Ou nos fazemos de normais. Quanto exercício psicológico para podermos parecer como normais, ou corresponder àquilo que é considerado normalidade dentro da sociedade!

Mas às vezes o normal considerado pode ser apenas um critério cultural passageiro. Por que nossa dita “anormalidade” não pode ser considerada normal, apenas porque o conjunto da maioria assim o quer? Talvez fosse muito mais normal aceitar que as pessoas possuem suas dimensões de anormalidade, que é normalidade.

Outras situações de loucura podem nos assustar tanto, como nos casos expressos de violência, que procuramos tanto nos escandalizar, para que o fato não se repita, como desejamos intervenção da máquina

---

<sup>22</sup> ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da loucura*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (*Os Pensadores*)

para repressão da dita loucura, para proteger a nós mesmos; uma forma de não querer que sejamos atingidos pela dimensão *demens* dos outros.

A loucura pode ser percebida nas obras de Caravaggio nas telas pintadas da decapitação de João Batista e no sangue a correr, loucura da vida e da sua dor expressas na trama da tela.

Loucura de Angelo Brozini.

Loucura no *Encouraçado de Potmekim*, que serviu para expressar manifestação de Francis Bacon, nas pinturas dos seus gritos papais expressos.

Loucura da Sinfônica da Inquisição.

Loucura do filósofo, que embora a refletir tanto sobre o comportamento humano, acaba numa situação como a de Nietzsche.

Loucura surrealista de Salvador Dali, em expressões do seu inconsciente.

A loucura de Saturno que, para manter o acordo com seu irmão para permanecer no poder, devora os próprios filhos.

### 3. O Estado

Quando Rodin esculpiu a famosa figura do homem sentado com os dois braços apoiados sobre a perna esquerda e a cabeça sobre o punho direito, talvez não pudesse imaginar como se tornaria o grande ícone para simbolizar a Filosofia.

Na verdade, *O Pensador* representa Dante no momento da entrada no inferno.<sup>23</sup> Na sua maravilhosa obra *A Divina Comédia*,<sup>24</sup> o autor imagina-se passando por três momentos: o inferno, o purgatório e o céu.

A representação simboliza a apreensão dantiana no momento da entrada. A ligação do *Pensador* com a situação da entrada naquela região tenebrosa, pode dizer também da Filosofia. Ao mesmo tempo em que ela se apresenta como o momento de *Sapiens – Sofia* - amiga da sabedoria, não deixa de ser também filoloucura. A forma de pensar, a proposta de compreensão das coisas, do Ser, a dimensão ontológica, metafísica pode ser uma objetivação do ser, onde emergem condições para um quadro de imposição de poder sobre outras culturas. É exatamente a questão de

---

<sup>23</sup> Jacques VILAIN. *O Museu Rodin*. Paris: Beaux Arts, 2003, 20.

<sup>24</sup> DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Rio de Janeiro: 34, 2000.

querer ser *sapiens*, e ao mesmo tempo estar marcado por sua capacidade *demens*. O homem então é compreendido como *Sapiens Demens*.

A ética está relacionada com a política e a política com a ética. Uma não pode estar desligada da outra e uma não pode se sobrepor à outra. No *Édipo Rei*, temos um dos lados dessa relação, quando narra o choque entre Antígona e Creonte. Antígona deseja o corpo do seu sobrinho para poder fazer um funeral, a contragosto de Creonte. Em Eurípedes manifesta-se a tensão dos bens de eficácia sobre os bens de excelência.<sup>25</sup>

A ética da cicuta de Sócrates mostra como o sábio não consegue sair das teias das tramas sociais e acaba morrendo. O sábio é o que morre, enquanto os loucos é que ficam vivos? Que sabedoria é essa que o arrasta para o Tánatos?

Platão projeta para um mundo ideal uma sociedade marcada pelas virtudes onde cada qual tem o seu lugar na estrutura da sociedade. Os corajosos são os soldados, os prudentes - os artesãos, os filósofos - os governantes. Uma ética que se arvora a sair da caverna, onde aqueles que foram iluminados realizam a possibilidade do despertar daqueles que precisam ser conscientizados para a importância de se estabelecer um tipo de Estado, é o papel do filósofo-político.<sup>26</sup> O Estado de Platão lança raízes tanto da sociedade de direito, por considerar o Estado o momento objetivo em que se estabelecem as leis como ponto de relações<sup>27</sup>, como também de sua dimensão autoritária, por considerar que os que devem reger o Estado são aqueles detentores do conhecimento<sup>28</sup>.

Aristóteles pode ser considerado como o primeiro a ter feito do *ethos* um conceito filosófico mais amplo, relacionando-o ao estudo da virtude do caráter. Seguindo passos da poesia de Homero e da tragédia grega, a tradição platônica vai indicar uma relação entre ética e política, e nem sempre mantém a mesma compreensão ao longo de suas obras sobre a questão ética (*Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Grande Ética*). No Livro I da *Ética a Nicômaco*, a ética aparece subordinada à política. No Livro VI, parece indicar maior autonomia à ética. A relação ao longo da história

---

<sup>25</sup> Alasdair MACINTYRE, *op. cit.*, 65: "Tucídides registrou um diálogo entre os líderes mélios e os enviados da expedição ateniense, no qual os atenienses afirmam com a maior clareza o princípio que define a justiça da eficácia: *Que, nos conflitos humanos, só se entra em acordo quanto à justiça quando a necessidade é igual; enquanto os que têm supremacia de poder exigem tudo o que puderem, os mais fracos cedem às condições que forem impostas.*"

<sup>26</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

<sup>27</sup> M. OLIVEIRA. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, 51-54.

<sup>28</sup> R. M. HARE. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2000, 85-98.

da filosofia vai indicar soluções que expressam a dificuldade indicada pelo filósofo inicialmente<sup>29</sup>.

Agostinho, na *Cidade de Deus*, vai afirmar que um bando de ladrões tem todas as características de um Estado e que um Estado nada mais é que um bando de ladrões agindo. Ele acentua claramente a separação empírica da relação da ética com a política, recordando um fato irônico, entre Alexandre Magno e um pirata: Este era pirata porque tinha apenas um pequeno navio, mas aquele como tinha uma grande frota, era chamado imperador.<sup>30</sup> Uma afirmação tão distante, com dimensão tão atual. As piratarias hoje são aquilo que não é canonizado pelo império. A ética aparece aqui desligada da política na vida concreta.

Já Tomás realiza uma quebra da tradição. Sua palavra muda quanto à questão da usura; quanto à visão sobre direito natural numa perspectiva metafísica, e não histórico-salvífica; quanto à utilização de categorias aristotélicas. A indicação do bem-comum apresenta na ética e na organização social tomista um parâmetro possível de grandes subversões e não-acomodações. Ao indicar a possibilidade de extrema necessidade, a pessoa poder se apossar de algo sem ser roubo, é uma posição que ainda fere um sistema estruturado no dogma da propriedade.<sup>31</sup>

A ética na modernidade emerge como um salto para o indivíduo. Em Morus, existe a possibilidade do prazer, e a importância da vida da comunidade como um todo sobrepõe-se à propriedade particular. Na tensão do prazer e da propriedade, encontramos raízes da emergência do indivíduo. Em Hobbes, o poder do Leviatã sinaliza que na ética da máquina estatal não existe espaço para a crítica, mas apenas para um delírio de obediência. E quanto mais propriedade, mais medo se deve impor, para que o acúmulo de propriedade seja garantido.<sup>32</sup> Na visão de Locke, é possível depor um governante, é possível a rebelião contra um representante que não atende às funções para os quais foi delegado o poder.<sup>33</sup> Sua concepção vai abrir espaço para a Revolução Francesa e para a Independência das colônias nos Estados Unidos.

---

<sup>29</sup> Solange VERGNIÈRES. *op. cit.*, 7-11.

<sup>30</sup> SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus – Parte I*. Bragança Paulista: São Francisco, 2005, Livro IV, Cap. IV.

<sup>31</sup> Alasdair MACINTYRE, *op. cit.*, 201-226.

<sup>32</sup> Hannah ARENDT, *Le origini de totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2004, 193-205.

<sup>33</sup> JOHN LOCKE. *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70, 2006; John DUNN. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003, 42-79.

Conformismos, revoluções, obediências e resistências. Talvez uma das questões que mais se repetem é a dos escravos por natureza, que encontrou em Rousseau uma resposta combativa. A melhor maneira de o forte exercer o seu domínio é transformar a sua violência em direito e em moral. “Se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou.”<sup>34</sup>

Corujas, morcegos, vampiros e urubus!

Seguindo a relação ética e política, a ave de minerva hegeliana, mesmo no seu debate do escravo e senhor, não deixa de escapar ao voo liberal; propõe “abandonar os pobres ao seu próprio destino e entregá-los à mendicidade pública.”<sup>35</sup>

Mas a relação capital e trabalho, segundo a esquerda hegeliana, é de uma ética vampiresca, porque enquanto existir uma gota de sangue no trabalhador ela será sugada pelo detentor da propriedade burguesa.<sup>36</sup> Marx vai indicar que a ética, a forma de consciência social, está relacionada com a base material da sociedade. A crítica marxiana destrói os fundamentos das grandes correntes anteriores, e constitui, ao mesmo tempo, uma doutrina sistemática total. Não foi abolida pela sua dimensão de ideologia, sobreviveu em variantes que empreenderam a reabilitação da sua antropologia filosófica, conceberam uma sociedade sem classe, não como promessa, mas como aposta.<sup>37</sup>

E as indicações de relação de ética e responsabilidade, como foram situadas? Max Weber indicou uma concepção que ganhou espaço nos meios acadêmicos, na sua distinção entre ética da convicção e ética da responsabilidade, separando os mundos da vida pessoal com o da vida política, questão retomada por Hans Jonas, numa concepção diferente onde a responsabilidade não pode deixar as questões da convicção e o cuidado com as gerações futuras.<sup>38</sup> Morin vai colocar as duas lado a lado, na posição em que as mesmas estão inseridas dentro da vida humana.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> J. – J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, Cap. II.

<sup>35</sup> G. W. F. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins fontes, 2003, 245.

<sup>36</sup> K. MARX. *O Capital*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988, 197.229.

<sup>37</sup> Edgar MORIN. *O método 4*, cit., 188-191.

<sup>38</sup> Hans JONAS. *op. cit.*, passim.

<sup>39</sup> MORIN, *Método 6*, 80-81: “Não se pode aceitar a dissolução da ética na política, que se torna então puro cinismo; não se pode sonhar com uma política serva da ética. A complementaridade entre a ética e a política comporta a dificuldade, a incerteza e, às vezes, a contradição. Quanto mais a política atua no que uma sociedade tem de complexo, mais são imperiosos os imperativos éticos de liberdades e direitos; quanto mais se degradam as

Heidegger, segundo Levinas, ao tratar do Ser de uma forma impessoal e neutra, obscurece a relação interpessoal, considerando sua ontologia uma egologia.<sup>40</sup> Totalitarismo sofista, totalitarismo platônico, totalitarismo hobesiano, totalitarismo minérvico hegeliano germânico, totalitarismo nazista.

No nazismo, vemos a situação mais uma vez de *demens* e *sapiens* levada ao extremo, desde as pesquisas físicas nazistas até suas torturas aos judeus nos campos de concentração, desde a incerteza das partículas até as pesquisas eugênicas.<sup>41</sup> Mas o Leviatã encontra aqueles que resistem a ser apenas a repetição ao sistema, como os jovens Schol, diante do nazismo, como Soljenitsyn e Sakharov, diante do império soviético,<sup>42</sup> como tantos da América Latina diante das ditaduras militares (Frei Tito, Dom Oscar), como tantos diante da questão ambiental (Chico Mendes, Dorothy Stang).

Se dos escombros se pode pensar uma nova perspectiva, a saída volta-se para indicações já feitas como a de Kant, na *Paz Perpétua*.<sup>43</sup> A humanidade no caminho de uma superação das guerras, da Paz de Vestfália,<sup>44</sup> procura a Liga das Nações, depois as Nações Unidas e sua Declaração dos Direitos Humanos Universais. Saídas que nem sempre alcançaram êxito, que o diga o Vietnã, que o diga o Iraque, onde a guerra e a tortura apresentam-se tão vivas, e correm as notícias dos jornais como uma verdadeira hóspede indesejada. A tortura é a volta à barbárie; e a ética, a resistência à barbárie, resistência ao triunfo da maldade.<sup>45</sup>

Dentro do quadro de lutas, de ética e de política, a relação realismo e utopia se faz presente. Morin considera que a vida tem a força das duas dimensões. Quem diria que o Vietnã venceria o mais forte? Como

---

solidariedades e comunidades, mais elas são necessárias. Nesse sentido, uma política da complexidade carrega uma permanente aporia."

<sup>40</sup> E. LEVINAS. *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book, 2004, 44: "L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale – anche se si oppone alla passione tecnica, venuta dall'oblio dell'essere nascosto dall'ente – resta all'interno della obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, ad un'altra potenza, al dominio imperialista, alla tirania. Tirannia che non è l'estensione pura e semplice della tecnica a degli uomini reificati."

<sup>41</sup> John CORNWELL. *Os cientistas de Hitler – ciência, guerra e o pacto com o demônio*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, 109-113.

<sup>42</sup> MORIN. *op. cit.*, 80.

<sup>43</sup> KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>44</sup> Philip BOBIT. *A Guerra e a Paz na História Moderna – O impacto dos grandes conflitos e da política na formação das nações*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, 477-494.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 82.101.200.

profetizou Hobbes: o mais fraco pode sair vitorioso. Aquilo que parece ser impossível pode ser possível! Diante da sábia realidade cabe sempre um elogio à loucura da utopia.

Dentro das diversas situações do planeta, particularmente da América Latina, onde se desenha uma nova realidade de governos de esquerda, talvez novas possibilidades possam se configurar, possibilidades que anos atrás poderiam ser consideradas mera utopia.<sup>46</sup> Resta, dentro do jogo do Estado com a ética, encontrar caminhos onde a batida do martelo da justiça indique um Estado não carrasco do seu próprio cidadão e de superação da barbárie ao nível internacional.

#### 4. O Planeta

Segundo Morin, estamos com a globalização em uma rede neurocerebral semi-artificial de uma sociedade mundo, que precisa regular os quatro motores descontrolados impulsioneiros da nave espacial Terra rumo ao abismo:

Ciência      técnica      economia      lucro<sup>47</sup>

Este circuito nos leva às fases da pré-história da era planetária. A primeira fase é o encontro do velho e do novo mundo. A segunda ligada à ocidentalização. A terceira fase relaciona-se com a história de Dâmoçles, com uma ameaça marcada por um fio em relação à catástrofe nuclear e com a fome dos países do sul do mundo. Poderíamos também indicar, nesta fase, o aquecimento global, na qual ocorre um circuito recursivo de relação do global com o local.<sup>48</sup>

Na situação de sermos cidadãos do mundo, cidadãos do cosmos, precisamos retornar às origens. A Terra não seria a Terra prometida, ou o paraíso terrestre, mas nossa pátria, o nosso lugar comum de Tântos e Eros.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> István MÉSZÁROS. *Avanço da esquerda na AL pode barrar semicolonialismo dos EUA*. em: *Carta Maior*, 29.5.2006.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>48</sup> E. MORIN – A. B. KERN. *Terra-Patria*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1994, 7-31: “La formula complessa dell’antropolitica non si limita al “pensare globale/ agire locale”, ma si esprime con la coppia: “pensare globale/ agire locale, pensare locale/ agire globale”. Morin procura ampliar a primeira relação através do seu método do todo com a parte. István Mészáros vai criticar o slogan com arma ideológica para não-intervenção em área internacional, *O século XXI – socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003, 48-49.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 177.

A dimensão do risco ecológico apareceu com o anúncio da morte do oceano por parte de Ehrlich, em 1969, e com o Relatório Meadows assessorado pelo clube de Roma, em 1972. Depois da profecia, os problemas ecológicos se generalizaram: contaminação da água, envenenamento dos terrenos por pesticidas e fertilizantes, chuvas ácidas, estoque de lixos nocivos, desertificação, destruição das florestas, aumento do efeito estufa, derretimento das geleiras.<sup>50</sup>

Emergiu a idéia de desenvolvimento sustentável, que requer a limitação da poluição, numa relação de desenvolvimento e ambiente. A precaução se impõe, temos a necessidade de um pensamento ecológico, fundado com a idéia de auto-eco-organização, considerando a relação de todo ser vivente, humano ou social com o seu meio ambiente.<sup>51</sup>

A finalidade ética tem duas faces complementares. A primeira é a resistência à crueldade e à barbárie. A segunda, a realização humana, na qual inclui-se a realidade planetária. Viver humanamente é, sobretudo, viver a relação prosa e poesia. “O máximo da poesia, o máximo na união da sabedoria com a loucura, com o máximo da religação, é o amor.”<sup>52</sup>

## **Conclusão**

A ética, seguindo o pensamento complexo de Morin, apresenta-se como um elemento sugestivo para compreensão do mundo em que vivemos e da nossa condição humana. Claro que não podemos esperar uma reflexão que abrange a totalidade dos elementos da vida, mas que provoca sempre novos pensamentos e posições.

As forças de regeneração da vida humana implicam também o perdão político, que na apresentação da ética complexa aparece como elemento possível, mas nem sempre realizável. O perdão seria impedido, quando as forças fortes de repulsão insistissem na sua dinâmica destruidora. Alerta o ético que “os humilhados, os odiados, as vítimas, não devem transformar-se nos que humilham, odeiam, oprimem.”

A dimensão dialógica, segundo nosso modo de pensar, não elimina a possibilidade da dialética e não pode ser um caminho mais fácil para apenas colocar diversas formas de pensamento lado a lado, sem pensar nas suas contradições, repetições e superações. Talvez um acento

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 63-64.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 65-66.

<sup>52</sup> MORIN, *op. cit.*, 202.

menor na incansável procura de uma superação anterior ajude-nos nas ligações das diversas formas de pensar a mundanidade.

Os circuitos das diversas relações apresentados por Morin ajudam-nos numa compreensão da possibilidade dos vínculos dentro da vida humana e também dos seus curtos-circuitos. A relação *sapiens* e *demens* é algo constante na nossa percepção. Sabedoria que pode ser manifestada no amor, loucura também da qual o amor não escapa! Sabedoria e loucura utilizadas também pelo Tánatos.

Precisamos do nosso lado *sapiens* para a construção das relações de fraternidade e solidariedade internacional, para a construção de um desenvolvimento sustentável. Mas para manter a vida sobre o planeta, precisamos também de soluções que apelem para o nosso lado *demens*, para soluções inusitadas e audaciosas. O fato de Morin indicar que estamos na pré-história da fase planetária pode emergir num primeiro momento como uma análise de cunho profético, prevendo muito tempo ainda da possibilidade da vida humana sobre o planeta. Se temos ou não ainda um grande espectro de possibilidades, não podemos deixar de considerar que, pelos estragos que fazemos no planeta aqui, poderemos permanecer apenas na fase pré-histórica da era planetária. Por isso, vale manter a heurística do medo de Hans Jonas, medo que não deve ser para nós uma paranóia, mas uma força que nos mobilize de forma séria para a gravidade do momento atual.

*Sapiens, demens!*

Pássaros, brotar das flores, águas límpidas, raios de Sol!

Corujas, morcegos, sangue e vampiros!

## **Bibliografia**

- ARENDDT, Hannah. *Le origini de totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2004.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BOBIT, Philip. *A Guerra e a Paz na História Moderna – O impacto dos grandes conflitos e da política na formação das nações*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- CORNWELL, John. *Os cientistas de Hitler – ciência, guerra e o pacto com o demônio*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da loucura*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- G. W. F. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HARE, R. M.. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2000.

HAWKING, Stephen. *O Universo numa casca de noz*. São Paulo: ARX, 2004.

J. – J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JASPERS, Karl. *The future of Mankind*. Chiacago – London: The University of Chicago, 1968.

DUNN, John. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.

JOHN LOCKE. *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70, 2006.

JONAS, Hans. *Il principio responsabilità – un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi, 2002.

K. MARX. *O Capital. Vol. I*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2004.

LÉVINAS, E. *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 2001.

MÉSZÁROS, István. *Avanço da esquerda na AL pode barrar semicolonialismo dos EUA*. em: *Carta Maior*, 29.5.2006.

———. *O século XXI – socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

MORIN, Edgar. *O método 2 – a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

———. *O Método 3 – O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

———. *O Método 4 – As idéias*. Porto Alegre: Sulinas, 2002.

———. *O Método 6 – Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

———. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo – Brasília: Cortez – UNESCO, 2000.

——— – KERN, A. B.. *Terra-Patria*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1994.

NUSSENZVEIG, H. Moysés. *Curso de Física Básica 1 – Mecânica*. São Paulo: Edgard Blücher, 2002.

OLIVEIRA, M. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus – Parte I*. Bragança Paulista: São Francisco, 2005.

THOMAS HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

UBALDO, Nicola. *Antologia ilustrada de Filosofia – das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1999.

VILAIN, Jacques. *O Museu Rodin*. Paris: Beaux Arts, 2003.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

\*Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira  
Doutor pela Academia Alfonsiana – Roma  
Prof. de Ética Contemporânea e de Moral Social no ITEP

## COMUNIDADE: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ZYGMUNT BAUMAN

*Profa. Janine Barreira Leandro\**

**Resumo:** Este artigo pretende expor a forma como o sociólogo polonês Zygmunt Bauman em sua obra *Comunidade* aborda a noção de comunidade nas sociedades contemporâneas, afirmando a impossibilidade de realização da definição clássica de sociabilidade comunitária em tempos de “Modernidade Líquida”. Primeiramente abordam-se as muitas definições do termo “comunidade” e a dificuldade de efetivar as definições na sociedade contemporânea fazendo-se, então, um paralelo entre comunidade e modernidade (aqui entendida como contemporaneidade). Conclui-se a argumentação refletindo o multiculturalismo como um fator de unidade, “uma luz no fim do túnel” que reacende a esperança, a utopia.

**Palavras-chave:** Bauman; Comunidade; Sociedade Contemporânea.

**Abstract:** This article intends to explain the way how the Pole sociologist Zygmunt Bauman, in his work “Community broaches the notion of community in contemporary societies, asserting the impossibility of coming true the classic definition of common sociability in times of “Liquid Modernity”. First one broaches many definitions of the term “community” and the difficulty of fulfilling the definitions in the contemporary society, making a comparison between community and modernity ( hier understood as contemporarity) We conclude the argumentation considering the multiculturalism as a factor of unity, “a light in the end of the tunnel” that relights hope, utopy.

**Keywords:** Bauman; Community; Contemporary Society.

### 1. Comunidade: um termo e muitas definições:

A palavra “comunidade” pode ser usada para descrever vários tipos de grupos. Mesmo considerando o amplo leque de aplicações, a definição do termo tem passado, sobretudo, pela dimensão subjetiva.

Ao tentar definir o termo “Comunidade”, pode-se focar, inicialmente, a questão da territorialidade, e pode-se, também, associar o termo a um dos elementos que perpassam o viver comum, ou seja, ao sentimento de pertencimento; o sentimento coletivo de nós. Esse

sentimento propicia o estabelecimento de interconexões de comunicação, desde o mais primitivo momento histórico até a vida contemporânea.

De forma mais incisiva, pode-se afirmar que o sentimento de pertença e a existência de objetivos comuns são os alicerces para efetivar os elos entre os membros da comunidade, pois seria aquilo que matem as pessoas unidades a despeito de todos os fatores que poderiam separá-las. A dimensão subjetiva se coloca, assim, como mais significativa do que outras dimensões, como a da espacialidade, também inegavelmente associada à idéia de comunidade.

Na Sociologia Clássica, as concepções de comunidade destacam as relações de proximidade de território, relações de vizinhança e o sentimento de pertencimento a determinada coletividade. Essa noção de comunidade vem sendo ressignificada em decorrência das alterações ocorridas na dinâmica da sociedade.

O vínculo social mantido em um determinado espaço pode ser entendido como parte de uma comunidade, se esse vínculo se der a partir de alguma crença, etnia, tradição ou outra característica comum que una os que compartilham desse vínculo. À medida do avanço da sociedade na modernidade, os contextos em que se dão estes vínculos modificam-se. De uma sociedade feudal para uma sociedade de capitalismo avançado, muitos são os motivos para que as pessoas se unam organizadas socialmente segundo variados critérios. Consensos se formaram sobre o processo de modernização no século XX, de forma a retratar uma sociedade que se complexifica, se segmenta e, ao mesmo tempo, se concentra nas grandes cidades.

No novo cenário, definido pelas transformações nas tecnologias de produção, na comunicação, na informação e consumo, as pessoas e os objetos perdem o vínculo com seus territórios simbólicos e geográficos de origem. O processo de erosão das instituições normatizadoras e seguradoras traz consigo um novo arranjo de poder que submete o poder decisório local à dinâmica dos fluxos do capital global<sup>1</sup>.

O avanço das discussões de Bauman está no fato de localizar na Revolução Industrial e na formação do Estado-nação o processo de desconstrução da idéia de comunidade, estabelecendo com esses novos

---

<sup>1</sup> Nos últimos dez anos, a organização social tem passado por mudanças políticas, econômicas e culturais que conduziram ao complexo e contraditório fenômeno da globalização. Integrada a uma produção e circulação de mercadorias em rápida escala, tem-se uma massa de excluídos e um crescente sentimento de impotência e de revolta.

processos sociais, resultados e ápices do projeto da modernidade uma relação causal com os dilemas com que nos confrontamos hoje uma vez que se proclama a autonomia econômica, política e simbólica, mas com a a perda de referenciais e o esgotamento de discursos legitimadores, somos intimados a nos “recolocar” numa cultura que não parece mais oferecer modelos identificatórios.

## **2. Comunidade e Modernidade**

Comunidade e Modernidade têm em comum o fato de não poderem ser definidas em um só sentido. Zygmunt Bauman aborda a relação entre Modernidade e Comunidade, retomando um sentido de comunidade muito difundido segundo o qual a comunidade seria um agrupamento muito integrado e baseado em relações sociais duradouras e multiintegradas. E por modernidade entende que seria um tempo da sociedade ocidental com características tais como o individualismo, o consumismo, a ética hedonista e a fragmentação do tempo e do espaço.

A modernidade é fruto de uma longa gestação, num processo cuja primeira fase desdobrou-se entre os séculos XVI a XVIII, período das grandes navegações, da descoberta do Novo Mundo, do renascimento cultural e da Reforma Protestante, primeiro estímulo ao individualismo. O Iluminismo inaugurou a segunda etapa da modernidade, caracterizada pela universalização da razão e pelo primado do indivíduo e de sua liberdade.

A partir do século XX uma nova era, marcada por uma total ruptura com o passado, provoca mudanças fundamentais no terreno das relações sociais, da ciência, da filosofia, da educação, da moral e da economia. Ao mesmo tempo em que abandona crenças, tradições, valores e ideologias o homem vai se isolando e perdendo referências. Os elementos necessários à construção de uma identidade (e pertença) desaparecem tão rapidamente quanto a velocidade das trocas no mercado.

Pode-se, então, apontar o contraste entre as concepções de comunidade e modernidade evidenciados por Bauman ressaltando que na contemporaneidade a proximidade e o acolhimento das relações sociais comunitárias não seria mais realidade<sup>2</sup>. A Modernidade impacta

---

<sup>2</sup> “O tipo de incerteza, de obscuros medos e premonições em relação ao futuro que assombram os homens e mulheres no ambiente fluido e em perpétua transformação em que as regras do jogo mudam no meio da partida sem qualquer aviso ou padrão legível, não une os sofredores: antes os divide e os separa. As dores que causam aos indivíduos não se

profundamente as relações sociais, transformando a orientação para os interesses coletivos como algo desafiador, pois a Modernidade se põe no espaço social a partir da complexificação e segmentação o que estimula o individualismo. O humanismo da modernidade parece ser o de um fechar-se numa afirmação pura e simples de si mesmo e da própria realização como valor absoluto e inabalável.

A orientação para os interesses privados resulta em identidades não mais pautadas por comunidades fortes e compartilhadas; o individualismo se dá concomitantemente à perda dos significados emanados das relações sociais. As identidades são o esteio para que surjam comunidades, pois são o que justificaria a solidariedade social. Quando se considera que a Modernidade apresenta uma sociedade complexa, pode-se compreender também que essa complexidade cria novas formas de sociabilidade.

Se por um lado os vínculos sociais são ainda essenciais para a formação das identidades, por outro lado, dependendo do contexto, estes vínculos vão perdendo força na atribuição de sentido às ações sociais, pois se apresentam com uma pluralidade de categorias que moldam as identidades originando coletividades diversas que passam a conviver dividindo não só as sociedades em micro comunidades pretensamente inter-relacionadas, mas, também, os indivíduos encontram-se inseridos em diversas delas ao mesmo tempo, gerando, na Modernidade uma complexificação social maior.

Com o avanço nas novas tecnologias da comunicação, as relações sociais se dão já sem necessidades de referenciais especiais e/ou temporais, tornando-se possíveis por meio de vinculações simbólicas, ou seja, medidas por símbolos que criam sistemas abstratos de identidade, confiança e proximidade. É importante ressaltar que, as novas tecnologias da comunicação por outro lado, dificultam a unidade e a homogeneidade da comunidade, pois afeta seus mecanismos de proteção ao facilitar a comunicação entre o interior e o exterior abala e impossibilita o delineamento de fronteiras rígidas e compromete o

---

somam, não se acumulam nem condensam numa espécie de “causa comum” que possa ser adotada de maneira mais eficaz unindo as forças e agindo em uníssono. A decadência da comunidade nesse sentido se perpetua; uma vez instalada, há cada vez menos estímulos para deter a desintegração dos laços humanos e para procurar meios de unir de novo o que foi rompido. A sina de indivíduos que lutam em solidão pode ser dolorosa e pouco atraente, mas firmes compromissos a atuar em conjunto parecem prometer mais perdas do que ganhos. Pode-se descobrir que as jangadas são feitas de mata-borrão só depois que a chance de salvação já tiver sido perdida” (Bauman, 2003, p.48))

estatuto original de comunidade ao fazer surgir acordos artificialmente construídos<sup>3</sup>.

Assim, a modernidade confere às relações sociais características que provêm da maior segmentação da sociedade e do individualismo. A negociação da identidade e a diversidade de identidades podem ser vistas possíveis e até freqüentes, o que denota que a modernidade investiu em maior liberdade; os indivíduos estão livres para escolher a identidade que melhor lhe convém.

O termo indivíduo refere-se aqui ao crescente processo de individualização descrito pelo autor. O desprendimento das redes de pertencimento social — incluindo aí a própria família — caminha em paralelo com o processo de individualização como característica central da constituição das novas subjetividades.

A cultura do Eu sobrepõe-se à do Nós, e o relacionamento eu-outro ganha ares mercantis, em que os frágeis laços têm a possibilidade de serem desfeitos frente a qualquer desagrado de ambas as partes. Privatizam-se não somente os “serviços” de cunho social (que na modernidade sólida eram direitos do cidadão), como as próprias parcerias humanas. Relacionamentos voláteis e fluidos remetem a uma sensação de leveza e descompromisso, que é muitas vezes associada à liberdade individual<sup>4</sup>.

Neste sentido, a comunidade embasada em um ideal de pureza é uma impossibilidade, pelos menos em seu sentido clássico. Por mais que os indivíduos se lancem na construção de sua identidade comunitária e por mais que imaginem terem obtido êxito, esta certeza será sempre

---

<sup>3</sup> “O golpe mortal na “naturalidade” do entendimento comunitário foi desferido, porém, pelo advento da informática: a emancipação do fluxo de informação proveniente do transporte dos corpos. A partir do momento em que a informação passa a viajar independente de seus portadores, à numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transporte (como no tipo de sociedade que todos habitamos nos dias de hoje), a fronteira entre o “dentro” e o “fora” não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida” (Bauman, 2003).

<sup>4</sup> “A ‘comunidade’, como uma forma de se referir à totalidade da população que habita um território soberano do Estado, parece cada vez mais destituída de substância. (...) A exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados de mão-de-obra e de mercadorias inspira e promove a divisão e não a unidade. Incentiva as atitudes competitivas, ao mesmo tempo em que rebaixa a colaboração e o trabalho em equipe à condição de estratégias temporárias que precisam ser suspensas ou concluídas no momento em que se esgotarem seus benefícios” (BAUMAN, 2007, pp.08-09)

provisória, pois a fixidez exigida pelo ideal de comunidade torna-se contraditória à sociabilidade construída atualmente<sup>5</sup>.

Conciliar esse individualismo com os interesses coletivos é um desafio para o mundo contemporâneo e, também, uma tarefa das mais difíceis, pois as instituições e valores do passado, elos que entrelaçavam os projetos individuais aos coletivos, são referências estranhas à fase líquida da modernidade, em que, cada um por si tenta capacitar-se para as incertezas do futuro.

### **3. Muitas culturas, uma humanidade? – O multiculturalismo**

Mas, na contemporaneidade, ainda se encontra um sentimento de pertencimento comunal nas minorias étnicas, pois se percebe os limites entre os de fora e os de dentro quando tratamos de multiculturalismo, pois, de certa forma, a cultura é fator de unidade, representa uma nacionalidade compartilhada legitimando a união do grupo, mesmo que, para manter-se e reafirmar sua identidade, muitas vezes os grupos recorram ao exagero tornando-se conservadores e exclusivistas, adotando uma postura radical.

As diferenças culturais não devem ser objeto de afastamentos, mas de integrações – esta é a luz no fim de túnel de Bauman, compreendendo que há um diálogo possível e a troca entre as comunidades é uma possibilidade<sup>6</sup>.

Distanciando-se do pessimismo, Bauman nos desperta para o tipo de comunidade que poderá se realizar: “Se vier a existir uma comunidade no mundo dos indivíduos, só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e de responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos” (2003, p.134)

---

<sup>5</sup> “O novo individualismo, o enfraquecimento dos vínculos humanos e o definimento da solidariedade estão gravados num dos lados da moeda cuja outra face mostra os contornos nebulosos da ‘globalização negativa’. Em sua forma atual, puramente negativa, a globalização é um processo parasitário e predatório que se alimenta da energia sugada dos corpos dos Estados-nações e de seus sujeitos” (BAUMAN, 2007, p. 30)

<sup>6</sup> “Em outras palavras, o reconhecimento da variedade cultural é o começo, e não o fim da questão; não passa de um ponto de partida de um longo e talvez tortuoso *processo político*, mas no limite benéfico (...) A segurança é uma condição necessária do diálogo entre culturas. Sem ela, há pouca chance de que as comunidades venham a abrir-se umas às outras e a manter uma conversa que venha a enriquecê-las e a estimular a humanidade de sua união. Com ela, as perspectivas da humanidade parecem brilhar” (Bauman, 2003)

O problema levantado pelo autor e deixado em nossas mãos é pensar a possibilidade teórico-prática de efetivar essa proposta frente à realidade, a que não estamos determinados, mas condicionados – ou seja, a viabilidade da utopia. Nada garante que a humanidade consiga encontrar um equilíbrio entre as exigências de felicidade individual e as exigências da vida comunitária e, nesse sentido, talvez o sonho de uma convivência menos trágica seja possível, porém, este sonho deve ser entendido mais como um horizonte do que com uma meta, pois há um longo caminho a se percorrer na luta entre existência e coexistência que se dá no contexto do capitalismo global.

### **Referências Bibliográficas**

- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.

*\*Janine Barreira Leandro*

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará  
Professora do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará

## FREGE: O SENTIDO DOS NOMES PRÓPRIOS

*Prof. Valdetonio Pereira de Alencar\**

**Resumo:** Apesar de Frege definir “sentido” como o modo pelo qual o objeto se apresenta, uma expressão lingüística pode expressar um sentido, mesmo não possuindo referência. A relação linguagem-mundo seria de mera arbitrariedade, caso expressões lingüísticas não expressassem um sentido por meio do qual se alcança a referência. Frege enfatiza o papel do sentido como identificador da referência.

**Palavras-chave:** Sentido; Referência; Expressão lingüística; Relação linguagem-mundo.

**Abstract:** In spite of Frege defining “meaning” as the way by that the object presents itself, a linguistic expression can express a “meaning” even if doesn’t have reference. The relation language-world would be of mere arbitrariness, in case linguistic expressions didn’t express a meaning by means of that someone reaches the reference. Frege emphasizes the part of the reference.

**Keywords:** Meaning; Reference; Linguistic expression; Relation language-world.

Em seu artigo “*Über Sinn und Bedeutung*” (SB), Frege desenvolve sua clássica distinção entre sentido e referência para termos singulares<sup>1</sup>, isto é, indexicais, nomes próprios (NPs), descrições definidas (DDs) e, para Frege, também sentenças assertivas<sup>2</sup>. Um termo singular exprime seu sentido e designa sua referência (FREGE 1892a: 66-67). A introdução do sentido originou-se como uma tentativa de resolução de um problema epistêmico: o problema da informatividade de certas sentenças de identidade. Se “a Estrela da manhã” possui a mesma referência que “a Estrela da tarde”, então o conhecimento expresso pelas seguintes sentenças deveria ser o mesmo:

---

<sup>1</sup> Frege chama os termos singulares de “nomes próprios”, mas irei manter uma nomenclatura mais generalizada na literatura.

<sup>2</sup> “Toda sentença assertiva, em face à referência de suas palavras, deve ser, por conseguinte, considerada como um nome próprio [i. e., termos singulares], e sua referência, se tiver uma, é ou o verdadeiro ou o falso” (FREGE, 1892a:69). Tendo-se: 1) a referência de uma sentença assertiva é um objeto e 2) Frege diz que uma expressão lingüística que designa um objeto é um termo singular (1982b:94 n.2), então sentenças assertivas são termos singulares.

- (1) A Estrela da manhã é a Estrela da manhã.
- (2) A Estrela da manhã é a Estrela da tarde.

Contudo, enquanto (1) é trivial, pois é uma mera consequência da lei de identidade, (2) constitui uma ampliação valiosa do nosso conhecimento. Em *Begriffsschrift* (§8), Frege propõe que a relação de identidade é uma relação entre os nomes dos objetos. Assim, apresenta-se de forma diferente o mesmo objeto, ora como “a Estrela da manhã”, ora como “a Estrela da tarde”. Em SB, Frege critica essa solução por implicar que a verdade de (2) estaria fundada em uma convenção lingüística. (2), porém, não parece constituir uma informação sobre linguagem já que não é dedutível a partir de uma regra lingüística. O estabelecimento da verdade de (2) ocorre por meio de descobertas empíricas. Assim, “sentido” é introduzido inicialmente para explicar a diferença epistêmica entre (1) e (2). Apesar de “a Estrela da manhã” possuir a mesma referência de “a Estrela da tarde”, essas expressões lingüísticas designam o planeta Vênus exprimindo diferentes sentidos, isto é, Vênus apresenta-se de duas maneiras distintas: ora como o corpo celeste observado ao amanhecer, ora como o corpo celeste observado ao entardecer. Não se sabia originalmente, contudo, que a Estrela da manhã era a Estrela da tarde, nem que esse corpo celeste era, na verdade, o planeta Vênus. Todas essas constatações são descobertas empíricas, cujas verdades não são justificáveis, independentemente da experiência<sup>3</sup>.

Apesar de Frege definir “sentido” como o modo pelo qual o objeto se apresenta, uma expressão lingüística pode expressar um sentido mesmo não possuindo referência<sup>4</sup>. Ele, contudo, considera isso um defeito das linguagens naturais, o qual não teria lugar em uma linguagem logicamente perfeita (FREGE, 1892a:76).

Outra motivação para Frege introduzir o sentido é de origem também epistêmica. A relação linguagem-mundo seria de mera arbitrariedade caso expressões lingüísticas não expressassem um sentido por meio do qual se alcança a referência<sup>5</sup>. Frege enfatiza o papel do

---

<sup>3</sup> “É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo pelo qual o objeto se apresenta” (FREGE, 1892a:62).

<sup>4</sup> “...há partes de sentenças que possuem sentido, mas que não têm referência” (FREGE, 1892a:68).

<sup>5</sup> “O nome próprio [i.e., termo singular] deve ter pelo menos um sentido (na acepção em que uso esta palavra), senão ele seria uma seqüência vazia de sons, ilegitimamente chamada

sentido como identificador da referência. Sem a introdução do sentido a relação nome-objeto apresentar-se-ia simplesmente misteriosa. Como a referência de um termo singular é um objeto, então o sentido desse tipo de expressão parece ser determinado, isto é, deve relacionar-se apenas com o objeto em questão e nenhum outro. Um exemplo claro disso são as DDs. O sentido de “o menor número primo” apresenta o objeto que satisfaz essa DD através de uma propriedade identificadora. No que concerne aos NPs e aos indexicais, que não se referem por meio de propriedades identificadoras (pelo menos de forma explícita), determinar qual é o seu sentido não é tão evidente quanto no caso das DDs, mas esse é outro problema e será tratado posteriormente.

Em SB, Frege apresenta outro problema, de natureza lógica, que motiva a introdução da distinção entre sentido e referência. Trata-se da validade do princípio de substituição *salva veritate*, segundo o qual duas expressões lingüísticas co-referenciais podem ser substituídas uma pela outra em todas as sentenças (pelo menos em contextos extensionais) nas quais ocorrem sem alteração no valor de verdade das mesmas. Tome-se:

- (3) A Estrela da manhã é um planeta.
- (4) A Estrela da tarde é um planeta.

Dado que a sentença (3) é verdadeira e que (2) é uma sentença verdadeira, segue-se que (4) também é verdadeira.

O princípio de substituição *salva veritate* caracteriza contextos extensionais (como (3) e (4)), nos quais o valor de verdade de uma sentença é determinado pela referência de suas partes componentes. O mesmo não ocorre, pelo menos à primeira vista, para contextos não extensionais. Contexto de crença constitui um exemplo clássico:

- (5) João acredita que a Estrela da manhã é um planeta.
- (6) João acredita que a Estrela da tarde é um planeta.

Mesmo (5) sendo verdadeira e tendo-se que (2) é uma sentença verdadeira, não se segue que (6) seja verdadeira, pois João pode não saber que a sentença (2) seja verdadeira. Isso é um problema, pois a substituição de termos co-referenciais deveria preservar a verdade. Alguém poderia dizer que o princípio de substituição *salva veritate* é

---

de nome. Para o uso científico, porém, deve-se exigir que também tenha uma referência, que designe ou nomeie um objeto. Assim, o nome próprio [i.e., termo singular] se relaciona, mediante o sentido, e só mediante este com o objeto” (FREGE, 1895:116).

válido apenas para contextos extensionais, a existência de contra-exemplos em outros contextos não invalida a sua correção em contexto extensional. Tal postura é defensável, mas não explica o porquê desse clássico princípio falhar. Sem dúvida, uma teoria que explicasse ou evitasse contra-exemplos ao princípio de substituição *salva veritate* seria um passo adiante. Frege evita os contra-exemplos introduzindo a noção de sentido combinada com a distinção entre referência costumeira e referência indireta<sup>6</sup>. Em contextos oblíquos, a referência é indireta. Em (5) e (6), “a Estrela da manhã” e “a Estrela da tarde” possuem uma referência indireta, que é seu sentido costumeiro. O sentido de “a Estrela da manhã” é o corpo celeste observado ao amanhecer e o de “a Estrela da Tarde” é o corpo celeste observado ao entardecer<sup>7</sup>. Temos, pois, dois modos diferentes pelo qual o planeta Vênus se apresenta, isto é, temos dois sentidos distintos. Como em (5) e (6) temos um contexto oblíquo, “a Estrela da manhã” não é co-referencial com “a Estrela da tarde”. Nesse contexto, a referência desses termos singulares são seus sentidos costumeiros, que são distintos. Isso explica porque a verdade de (6) não é preservada, dada a verdade de (5) e a verdade da sentença “A Estrela da manhã é a Estrela da tarde”. O princípio de substituição *salva veritate*, portanto, não é ferido, o que é possível através da introdução do sentido de expressões lingüísticas.

Em SB, Frege desenvolve a sua distinção entre sentido e referência através da resolução dos problemas acima levantados. No mesmo artigo, ele enfatiza também a distinção entre sentido e representações, talvez porque um leitor poderia pensar que sentido constituísse uma entidade mental. Em contraposição às representações, que são subjetivas, o sentido é objetivo. Algo é “objetivo” se independe do nosso sentir, intuir e representar (FREGE, 1884:§26). O sentido de uma expressão lingüística não é criado, mas captado através da linguagem. Sentidos são, pois, entidades que independem ontologicamente da linguagem para existirem. Frege admite, assim, além das idéias mentais e do mundo empírico, um terceiro domínio<sup>8</sup>. Em SB, ele define pensamento como

---

<sup>6</sup> “De modo mais sucinto, diremos que no discurso indireto [contextos de crença, por exemplo] as palavras são usadas *indiretamente*, ou têm sua referência *indireta*. Em consequência, distinguimos a referência *costumeira* de uma palavra de sua referência *indireta*, e seu sentido *costumeiro*, de seu sentido *indireto*. A referência indireta de uma palavra é, pois, seu sentido costumeiro” (FREGE, 1892a:64).

<sup>7</sup> Pressupõe-se que exista um único corpo celeste observado ao amanhecer e ao entardecer.

<sup>8</sup> “O que este contém coincide com as idéias, por não poder ser percebido pelos sentidos, e também com as coisas, por não necessitar de um portador a cujo conteúdo de consciência pertenceria. Assim, por exemplo, o pensamento que expressamos no teorema de Pitágoras é

sentido de uma sentença, tendo referência (seu valor de verdade) ou não (FREGE, 1892a: 67-8). Em “Der Gedanke” (GE), ele apresenta a caracterização mais determinada de pensamento<sup>9</sup>. Assim, apenas sentenças que possuem um valor de verdade determinado expressam um pensamento. Quando se afirma que pensamentos constituem um terceiro domínio, deve-se ter em mente o sentido de “pensamento” em GE já que a insistência de Frege está justamente na objetividade do valor de verdade dos pensamentos. Para ele, existem dois valores de verdade: o verdadeiro e o falso, o que caracteriza a bivalência. Dado um pensamento qualquer, ou bem ele é verdadeiro ou é falso. O valor de verdade de um pensamento é objetivo. A verdade de uma proposição *p* não se deriva de seu descobrimento, mas sua verdade independe de nosso conhecimento. Se a verdade de *p* fosse subjetiva, então o valor de verdade de *p* não seria determinado. Isso contrariaria a pressuposição da bivalência. Assim, se aceitamos o princípio de bivalência e que os termos da nossa linguagem expressam um sentido, então temos que aceitar a objetividade dos pensamentos.

Um pensamento expresso por uma sentença é composto pelos sentidos de suas partes constituintes (PW, 1979: 275). Por conseguinte, o sentido das partes constituintes é objetivo, caso contrário o sentido da sentença em questão não seria objetivo. Como uma sentença tem como termos sub-sentenciais termos singulares e termos predicativos, o sentido desses é objetivo.

Dado que pensamentos são entidades objetivas e que o mundo é dividido em conceito e objeto, pergunta-se: pensamentos são conceitos ou objetos?<sup>10</sup> Ora, segundo a regra de que o artigo definido indica sempre um nome próprio<sup>11</sup> (no sentido fregeano), pensamentos seriam objetos. Contudo, no parágrafo §2 de *As leis fundamentais da aritmética*, Frege lista números, valores de verdade e cursos de valores como objetos, mas não pensamentos (embora nessa lista não esteja explícito se Frege pretende

---

intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente do fato de que alguém o considere verdadeiro ou não. Ele não requer nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento de sua descoberta, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de ter sido visto por alguém” (FREGE, 1918:25).

<sup>9</sup> “...chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade. Conto entre os pensamentos tanto o que é falso, quanto o que é verdadeiro. Conseqüentemente, posso dizer: o pensamento é o sentido de uma sentença, sem querer com isto afirmar que o sentido de toda sentença seja um pensamento” (FREGE, 1918: 13).

<sup>10</sup> “Quando se quer falar do sentido de uma expressão “A”, pode-se fazê-lo simplesmente através da locução “o sentido da expressão ‘A’” (FREGE, 1892a:64)

<sup>11</sup> *Fundamentos da Aritmética* §51.

enumerar todos os tipos de objetos). Em outros textos, Frege defende que o sentido de um NP designa um objeto e o sentido de um termo conceitual designa um conceito (FREGE, 1979:192). Várias interpretações são, assim, plausíveis<sup>12</sup>.

Entre os termos singulares, as DDs parecem melhor se encaixar nessa concepção de sentido como propriedade. Quando se enuncia: “O autor da *‘Metafísica’* é grego”, a DD “o autor da *‘Metafísica’*” refere-se a Aristóteles de uma determinada forma: ele é o autor da *‘Metafísica’*. Esse é o sentido daquela DD. Com relação aos NPs, seu sentido é, a princípio, obscuro já que essas expressões lingüísticas não contêm predicados descritivos. Tendo-se esse fato, questiona-se: qual o sentido dos NPs (se eles possuírem algum!)? Frege possui duas caracterizações de sentido, que apesar de serem co-extensionais, são intensionalmente distintas. O primeiro sentido de “sentido” encontra-se em SB. Nesse texto, “sentido” é basicamente o modo como o objeto se apresenta, é capacidade descritiva. O sentido de uma expressão lingüística qualquer é dado pela maneira como descreve o seu portador (e como o portador se apresenta). A segunda caracterização de sentido encontra-se em GE. Os pensamentos são os portadores de um valor de verdade. Na medida em que o pensamento é determinado pelo sentido de suas partes componentes, o valor de verdade de um pensamento é determinado pelo sentidos de sua expressões sub-sentenciais. Sentido (em GE) é a contribuição de uma expressão lingüística qualquer para o valor de verdade da sentença na qual ocorre.

Concentremo-nos, por enquanto, na concepção de sentido dos NPs de Frege. Os exemplos clássicos de Frege “a Estrela da manhã” e “a Estrela da tarde” possuem um caráter híbrido entre NP e DD (a Estrela da manhã brilha pela manhã, mas não é uma estrela). Por isso, não nos ajudam no problema dos NPs. Um NP como “Aristóteles” designa seu portador sem que nada no próprio signo indique como o objeto é apresentado. Uma pessoa pode chamar-se “Oliveira” e mesmo assim ela não é uma oliveira (o que é óbvio). Assim, qual seria o sentido dos NPs? Por não ter o conteúdo descritivo explícito como as DDs, o mais intuitivo seria dizer que o sentido dos NPs é o seu portador. Essa solução,

---

<sup>12</sup> Em SB, Frege diz: “Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fôssemos capazes de dizer, imediatamente, se um dado sentido pertence ou não a essa referência. Isso, porém, nunca conseguiremos” (FREGE, 18922a:64). Tendo-se um conceito intuitivo de conhecer algo, segundo o qual, temos um conhecimento total de uma coisa quando conhecemos todas as suas propriedades, o sentido fregeano seria uma propriedade (CHATEAUBRIAND, 2001).

contudo, origina alguns problemas. Um deles, muito enfatizado por Frege, é o problema das sentenças de identidade informativas. Se a sentença “Everest é Chomolungna.” é verdadeira e se o sentido de um NP é o seu portador, então a sentença acima expressaria simplesmente a identidade de um objeto consigo mesmo. Contudo, a identidade acima revela implicitamente que um mesmo objeto possui dois modos de apresentação, isto é, a montanha em questão é apresentada de duas formas distintas, dois sentidos. A sentença acima expressa, pois, um conhecimento valioso sobre o mundo. Frege argumenta que muitas vezes sentenças de identidade verdadeiras entre NPs diferentes expressam um pensamento, cuja verdade não é inferível do princípio de identidade<sup>13</sup>. A idéia de Frege é a seguinte: quando se atribui um NP a um objeto, esse se apresenta de uma dada maneira. Assim, quando o viajante nomeia uma certa montanha de “Alfa”, o portador desse NP apresenta-se como a montanha coberta de neve localizada ao norte em relação à localização do explorador, sendo esse o sentido de “Alfa” que o explorador associa. Da mesma forma, o sentido de “Beta” expressa o sentido da DD “a montanha coberta de neve localizada ao sul em relação ao lugar onde um certo explorador encontra-se”. Afirmar, pois, que “Alfa é Beta” expressa um conhecimento geográfico, ao contrário de “Alfa é Alfa”, que é uma consequência da lei de identidade, se Alfa existir.

A contribuição para o pensamento de uma sentença dada por um NP é, portanto, descritivo, pois o sentido de um NP é dado pelo sentido de uma DD, ainda que esse sentido seja associado por um falante no seu uso ordinário dos NPs. A noção de “associação” não é clara na passagem acima. Em SB, Frege a introduz, quando trata do significado dos NPs<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> “Tomemos um explorador viajando por um território desconhecido, ele observa uma enorme montanha de neve ao horizonte norte. Ele aprende com os nativos que o nome dessa montanha é “Alfa”. O explorador observa a montanha por diversas posições, determina sua posição tão exata quanto possível em seu mapa, e escreve em seu diário: “Alfa possui no mínimo 5000 metros de altura”. Outro explorador observa uma montanha de neve no horizonte sul e aprende que seu nome é “Beta”. Ele a anota em seu mapa. Posterior comparação mostra que ambos os exploradores observaram a mesma montanha. Ora, o conteúdo da sentença “Beta é Alfa” está longe de constituir uma mera consequência do princípio de identidade, mas constitui um conhecimento geográfico valioso” (FREGE, 1973:128).

<sup>14</sup> “No caso de um nome próprio genuíno como “Aristóteles”, as opiniões quanto ao seu sentido podem divergir. Poder-se-ia, por exemplo, tomar como seu sentido o seguinte: o discípulo de Platão e o mestre de Alexandre Magno. Quem fizer isto associará outro sentido à sentença “Aristóteles nasceu em Estagira” do que alguém que tomar como sentido daquele nome: o mestre de Alexandre Magno, que nasceu em Estagira. Enquanto a referência permanecer a mesma, tais variações de sentido podem ser toleradas, ainda que

Talvez alguém pudesse duvidar que a objetividade do sentido fregeano fosse compatível com a flutuação do sentido no caso dos NP's, o que não ocorre, pois em cada associação o sentido captado é objetivo, não se tornando subjetivo porque o objeto apresenta-se de diferentes maneiras. Apesar disso, Frege não via com bons olhos essa variação, tanto que em uma linguagem logicamente perfeita cada NP expressaria um único sentido. Mesmo em uma linguagem logicamente perfeita, algumas questões podem ser levantadas em torno da caracterização fregeana de sentido dos NPs.

### **2.11 Problemas e Sinn**

O primeiro problema diz respeito à associação. Mesmo que a fluidez do sentido dos NPs tenha sido eliminada de uma linguagem logicamente perfeita, permanece que a associação constitui um elemento necessário para que um NP expresse um sentido. Por um lado, temos que DDs expressam um sentido, isto é, um objeto qualquer se apresenta de uma dada forma. Por outro lado, expressões como NPs expressam um sentido devido a um falante associar a eles o sentido de DDs. Poder-se-ia, contudo, afirmar que essa associação também é eliminada, mas, assim, permaneceria misterioso como um NP expressa o sentido de uma DD. Em GE, Frege corrobora a necessidade da associação para que NPs signifiquem, admitindo assim, que NP's possuem uma certa fluidez de sentido<sup>15</sup>. O sentido das sentenças nas quais NPs ocorrem será fluido, pois o sentido dessas expressões lingüísticas depende de falante para falante. Tome-se, por exemplo:

#### **(7) Aristóteles é grego.**

O sentido expresso por (7) variará de falante para falante, pois o seu sentido depende do sentido das suas partes semanticamente relevantes e o sentido expressado por "Aristóteles" depende do conteúdo descritivo associado por um falante, por isso não é fixo.

Uma forma de evitar que o comportamento semântico entre NPs e DDs fosse distinto seria admitir que a associação também constituiria um elemento necessário para que uma DD expresse um sentido. Em SB, a introdução do sentido ocorre primeiramente por um motivo epistêmico.

---

elas devam ser evitadas na estrutura teórica de uma ciência demonstrativa, e não devem ter lugar numa linguagem perfeita" (FREGE, 1978: 63 n.1).

<sup>15</sup> "...quando se trata de um nome próprio, o que importa é como se apresenta aquilo que ele designa. Isto pode ocorrer das mais diversas maneiras e, para cada uma destas maneiras, a sentença em que este nome próprio ocorre receberá um sentido particular" (2001:20).

Contudo, Frege não levanta a necessidade de uma associação para que DDs expressem seu sentido. Seria estranho que a sentença “O mestre de Alexandre Magno é grego” expressasse um sentido dependendo da associação dos falantes. Parece, simplesmente, que “o mestre de Alexandre Magno” foi introduzido para captar uma maneira como Aristóteles apresenta-se. O fato dos falantes associarem esse sentido a “o mestre de Alexandre Magno” é irrelevante para a contribuição dessa DD para o pensamento expresso por “O mestre de Alexandre Magno é grego”. Contudo, a seqüência de caracteres “o mestre de Alexandre Magno”, a princípio, pode captar diferentes sentidos. Em outra linguagem, essa seqüência de caracteres poderia ter o significado de “o pai de Alexandre Magno” em nossa linguagem. Assim, a DD “o mestre de Alexandre Magno” expressaria mais de um sentido semelhante ao caso dos NPs. Expressões lingüísticas não expressam sentido de forma mágica. Nós captamos sentidos através das mesmas, ou seja, associação é, para Frege, um elemento necessário para que as palavras signifiquem. A diferença entre NPs e DDs seria de nível. Dentro de uma comunidade, a associação do sentido das DDs é, normalmente, a mesma por causa de um padrão público, enquanto isso não ocorre com os NPs. Apesar dessa diferença, a associação é necessária na captação do sentido em ambos os casos. Isso eliminaria o problema levantado, apesar de introduzir um elemento epistêmico na lógica<sup>16</sup>.

Passemos ao próximo problema. Supomos que o sentido associado ao NP “Gödel” é o sentido da DD “o lógico que provou a incompletude da aritmética” por um falante A (supomos que esse é único conhecimento que o falante A possui de Gödel). Tome-se:

- (8) Gödel é o lógico que provou a incompletude da aritmética.
- (9) Gödel é Gödel.

Dado acima o sentido do NP “Gödel”, temos que (8) e (9) expressam o mesmo sentido. Interessante que Frege tenha introduzido o sentido inicialmente para distinguir entre o conteúdo epistêmico de certas sentenças de identidade. Contudo, seus exemplos eram mais apropriados para DDs. No exemplo acima, temos, intuitivamente, uma distinção epistêmica. (9) parece ser um mero caso da lei de identidade, enquanto (8) expressa conhecimento, mas se o sentido de “Gödel” é dado pelo sentido de “o lógico que provou a incompletude da aritmética”,

---

<sup>16</sup> “Epistêmico” não é o mesmo que psicológico. A linguagem, para Frege, constitui uma forma de captar pensamentos. O que é captado por um falante não é uma representação mental, mas um pensamento que é uma entidade objetiva.

então (8) e (9) deveriam ser epistemicamente equivalentes. Contudo, essas sentenças possuem um valor epistêmico distinto. Se duas sentenças expressam sentidos diferentes e como o sentido de uma sentença é determinado pelo sentido de suas partes constituintes, então temos que essa diferença de sentido é explicável a partir de uma diferença de sentido entre suas partes constituintes. No caso do NP “Gödel”, temos que se “Gödel” expressasse o sentido de “o lógico que provou a incompletude da aritmética”, então (8) e (9) expressariam o mesmo sentido. Contudo, essas sentenças não expressam o mesmo sentido. Logo, “Gödel” não expressa o sentido dessa DD, bem como de nenhuma outra DD que o satisfaz já que o mesmo problema ressurgiria. Tomemos outra DD co-referencial ao NP “Gödel”, por exemplo, “o maior lógico do século XX” cujo conteúdo é associado pelo falante B (supomos que esse é o único conhecimento que B possui de Gödel), temos:

(10) Gödel é o maior lógico do século XX.

(11) Gödel é Gödel.

Como no caso anterior temos uma diferença epistêmica entre (10) e (11) que é perdida, caso se identifique o sentido de um NP com o sentido de uma DD qualquer. A meu ver, a teoria de Frege sobre o sentido não é completamente afetada por essa crítica. A noção de sentido possui muitas características.

- a. Sentido é a maneira como o referente se apresenta.
- b. Sentido expressa o valor epistêmico.
- c. Sentido fornece condições de identificação da referência.
- d. O sentido de uma expressão linguística é a sua contribuição para o valor de verdade na sentença em que ocorre.

Para o falante A, o valor cognitivo de (10) é o mesmo de (11). Contudo, a justificação da verdade de (10) não é a mesma da de (11). Claro que para um falante X que não conheça Gödel, o valor cognitivo (ou epistêmico) de (10) não é o mesmo de (11). Através de (10), X conhece algo de Gödel, mas não através de (11). Assim o valor cognitivo não é uma noção que independe do falante. Para o falante A, (10) e (11) possuem o mesmo valor cognitivo. Mas valor cognitivo não esgota a noção de sentido. Se a contribuição de “Gödel” e “o maior lógico do século XX” é a mesma para as sentenças nas quais ocorrem, então (10) e (11) teriam sua verdade justificada da mesma forma e expressariam a mesma proposição. Contudo, a verdade de uma sentença de identidade trivial não é justificável da mesma forma como se justifica (11).

Para efeito de conclusão, listo as seguintes teses fregeanas no que diz respeito aos NPs:

(a) NPs expressam um sentido. Um NP refere-se ao seu portador, contendo o modo como esse se apresenta.

(b) A contribuição que um NP possui na constituição de um pensamento de sentenças, nas quais ocorre, não é identificável com o portador do mesmo.

(c) A referência dos NPs em contextos oblíquos é indireta, sendo essa equivalente ao sentido em contextos extensionais.

(d) O sentido de um NP elucida sua referência, isto é, oferece um critério de identificação da mesma.

(e) O sentido de um NP é descritivo, pois os falantes associam um conteúdo descritivo aos NPs. Como o conteúdo descritivo associado varia de falante para falante, o sentido de um NP qualquer é fluido.

(f) Em uma linguagem logicamente perfeita, um certo conteúdo descritivo é estabelecido como sendo o sentido de um NP.

Uma observação final. Podemos ficar tentados a fazer a seguinte leitura de Frege. Ora, Frege não diz que NPs expressam sentido, mas que aos NPs são associados sentidos de DDs. Logo, NPs não expressam sentido, mas sim as DDs. O sentido de uma certa DD pode ser usado para elucidar a referência do NP em questão, o que não implica que esse seja o sentido do NP. Essa leitura “kripkeana” de Frege permitiria solucionar alguns problemas como os levantados nestas últimas páginas. Contudo, discordo dessa leitura. Frege toma o sentido de um NP como o sentido da DD que o falante associa. Em GE, ele diz que o mesmo NP expressa vários sentidos, o que implica que a mesma sentença expressa vários sentidos<sup>17</sup>. O sentido de uma sentença depende do sentido das partes constituintes. Como o sentido desses varia (no caso dos NPs), o sentido das sentenças nas quais ocorrem um NP é variável de falante para falante. Apesar dessa variação, o NP continua a expressar sentido.

Além disso, se Frege defendesse que NPs possuem apenas referência, ele admitiria que a referência constituiria a contribuição do NP para um pensamento. Frege não entendia como a própria lua poderia fazer parte do pensamento expresso pela sentença (FREGE, 1974:192):

(12) A lua é o satélite natural da terra.

---

<sup>17</sup> “...quando se trata de um nome próprio, o que importa é como se apresenta aquilo que ele designa. Isto pode ocorrer das mais diversas maneiras e, para cada uma destas maneiras, a sentença em que este nome próprio ocorre receberá um sentido particular” (FREGE, 2001:20).

Dentro da concepção fregeana de pensamento como entidade abstrata isso a meu ver é coerente. Não faz sentido dizer que um objeto concreto compõe um pensamento, que possui outra natureza. Por último, Frege era um filósofo de princípios, entre esses estava o de que toda expressão lingüística expressa um sentido e designa uma referência, inclusive todos os termos singulares<sup>18</sup>. Para que sentido e referência fossem identificáveis no caso dos NPs seria necessário uma mudança na concepção de sentido de Frege. Russell e o Wittgenstein do *Tractatus* realizaram uma mudança na concepção de sentido de Frege. Contudo, esse é um problema para outro texto.

## Bibliografia

- BURGE, Tyler. "Sinning against Frege". *Philosophical Review*, v. 88, p. 398-432, 1979.
- CHATEAUBRIAND, Oswaldo. **Logical forms. part 1: truth and description**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2001 (Coleção CLE, v.34).
- \_\_\_\_\_. **Logical forms. part 2: truth and description**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2005 (Coleção CLE, v.42).
- DUMMETT, Michael. **Frege: philosophy of language**. Londres: Duckworth, 1973.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Paulo Alcoforado (Org. e trad.) São Paulo: Cultrix, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Investigações lógicas e outros ensaios**. Paulo Alcoforado (Org. e trad.) São Paulo: edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Posthumous writings**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Os fundamentos da aritmética** (1884). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Wissenschaftlicher Briefwechsel**. Hamburg: Meiner, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Begriffsschrift" (1979) in: VAN HEIJNOORT (Org.). **From Frege to Gödel**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. "Sobre sentido e referência" (1892a) in: FREGE, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Sobre o conceito e o objeto" (1892b) in: FREGE, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Digressões sobre o sentido e a referência" (1895) in: FREGE, 1978.

---

<sup>18</sup> "Um nome próprio (palavra, sinal, combinação de sinais, expressão) exprime seu sentido e designa ou refere-se a sua referência. Por meio de um sinal exprimimos seu sentido e designamos sua referência" (FREGE, 1892a: 66-7).

\_\_\_\_\_. "O pensamento: uma investigação lógica" (1918) in: FREGE, 2001.

\_\_\_\_\_. *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

KRIPKE, Saul. *Naming and necessity* (1972). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.

MCCULLOCH, Gregory. *The game of the name*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

*\*Valdetonio Pereira de Alencar*

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC

Professor do ITEP.



## A PROBLEMÁTICA DA ÉTICA NA FILOSOFIA PÓS-MODERNA DE GIANNI VATTIMO

Antonio Glaudenir Brasil Maia\*

**Resumo:** O presente artigo pretende mostrar em linhas gerais o que disse Gianni Vattimo sobre a Metafísica à luz do pensamento dos filósofos alemães Nietzsche e Heidegger. Estes filósofos criticaram a Metafísica na sua própria fundamentação e naquilo que se refere ao sentido do ser.

**Palavras-chave:** Ética; Metafísica; “esse”; Nietzsche; Heidegger.

**Abstract:** The present article intends to show in general lines what said Gianni Vattimo about Metaphysics under light of thinking of German philosophers Nietzsche and Heidegger. These philosophers criticized Metaphysics in its fundamentation self and in that what alludes to the sense of being.

**Keywords:** Ethics; Metaphysics; “esse”; Nietzsche; Heidegger.

### Introdução

Do ponto de vista do filósofo italiano Gianni Vattimo o *ethos pós-moderno* possui horizontes distintos, principalmente, se levada em consideração a crise da própria lógica de fundamentação já posta em questão, por exemplo, pelas críticas de Nietzsche [em especial, à tradição moral ocidental<sup>1</sup>] e por Heidegger. A reflexão vattimiana pressupõe as críticas de Nietzsche e Heidegger<sup>2</sup> à Metafísica, no que tange à problemática da *fundamentação* e do *sentido do ser*<sup>3</sup>. A atitude de ‘negação’

---

<sup>1</sup> Apesar de não pretender defender aqui uma ética a partir de Nietzsche, mas seguir os passos de Vattimo no seu reportar-se ao pensamento nietzscheano quanto a sua crítica à tradição moral ocidental. Para compreender alguns elementos da reflexão moral nietzscheana nas suas obras: NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães & Editores, 1974. *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>2</sup> Para uma leitura vattimiana das reflexões de tais pensadores, além das obras a serem citadas neste texto, conferir dentre outras as obras: VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger* [1971]. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. \_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche* [1984]. Lisboa: Ed. Presença, 1990. \_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Lisboa: Edições 70, 1988.

<sup>3</sup> “Do ponto de vista de Nietzsche e Heidegger, que podemos considerar comum, não obstante as diferenças nada ligeiras, a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia de história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva que se

da própria Metafísica já representa, contudo, o caráter *anti-metafísico* do pensamento filosófico na época da *pós-modernidade*, lançada pelas reflexões de Nietzsche e de Heidegger.

Com base em tal problemática, pretende-se compreender em que sentido a *crise da metafísica* possibilita pensar uma ética 'distinta' da tradição, uma nova postura diante do contexto da pós-modernidade, ou melhor, uma *ética pós-moderna*. Se Vattimo assume uma postura ética (mas também religioso-política) diante do contexto *pós-metafísico* da existência, que leva à crise da legitimação metafísica as últimas conseqüências, é fundamental, portanto, explicitar em que medida a *ontologia niilista* possibilita pensar uma ética de caráter radicalmente não transcendente e com traços contaminados pela própria historicidade.

### **A ética como premissa da Ontologia niilista de Vattimo**

A perspectiva em que se encaminha a reflexão de Vattimo considera que a crise da Metafísica, a crise da legitimação totalizante dos chamados metarrelatos, da afirmação da tese do fim da modernidade implicam uma (re)leitura sobre alguns dos problemas de fronteiras<sup>4</sup> que se ventilam no *ethos pós-moderno*, sendo que a leitura da *situação da ética* ocupa um lugar considerável. Por isso, a hipótese que ilumina a presente reflexão sobre "A problemática da ética na filosofia pós-moderna de Gianni Vattimo" não se restringe ao reconhecimento da ética como fase atual de seu pensamento mas, sobretudo, defende a ética como motivação fundamental da produção filosófica do pensador italiano.

A proposta de nossa investigação não se limita à análise interpretativa do conjunto das obras publicadas recentemente que, com

---

desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos fundamentos', que freqüentemente são pensados como 'origens' de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como 'recuperações', renascimentos, retornos. A noção de 'superação', que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem. Mas precisamente a noção de fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e Heidegger". (Cf. VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*. 1996, p. 06).

<sup>4</sup> Vattimo se debruça sobre os problemas da ciência, da arte, da ética e da religião assim como, principalmente, da própria hermenêutica na obra *Oltre l'Interpretazione* [1994]. É importante sublinhar que a questão da ética na referida obra já indica a preocupação de Vattimo em estabelecer os horizontes de uma possível ética da interpretação, considerada o pressuposto de sua ontologia niilista a ser desenvolvida em nossa tese. (Cf. VATTIMO, G. *Oltre l'Interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Roma-Bari: Laterza, 1994).

muita propriedade, permite insinuar que o pensamento [tardio, digamos] de Vattimo se encontra na estação [da] ética<sup>5</sup>. A idéia central levanta a tese de que é possível pensar que a *Ontologia niilista* de Vattimo implica uma postura 'próxima' da Filosofia Prática, dentro dos limites da reflexão do filósofo italiano, com a qual se articulam suas reflexões filosóficas, religiosas, políticas e, em especial, *éticas*, como horizontes pertinentes à pós-modernidade.

Embora o próprio Vattimo [2007a] tenha declarado que o seu percurso filosófico compreenda o trinômio *religioso-filosófico-político*<sup>6</sup>, se acrescenta à *ética* como *denominador* de seu itinerário especulativo, temática recorrente em seus diversos ensaios e obras. A recente fase do pensamento de Vattimo contempla, sem dúvida, questões de natureza notadamente ética [mas também política] e pode ser confirmada pela publicação de obras, tais como, *Etica dell'Interpretazione* [1989], *Oltre l'Interpretazione* [1994], *Tecnica ed Esistenza* [2002], *Nichilismo ed Emancipazione* [2003], *La Vita dell'altro – Bioetica senza metafisica* [2006b]. Vattimo, entretanto, já abordou a problemática [da] ética em alguns ensaios publicados como, por exemplo, *L'etica della continuità*<sup>7</sup> e *Le regioni etico-politiche dell'ermeneutica*.

A atualidade do *pensiero debole*, afirma Vattimo, reside em suas perspectivas religiosas [a serem desenvolvidas], políticas e, em especial, éticas que foram amadurecendo ulteriormente à própria publicação da

---

<sup>5</sup> Giorgio classifica como ético-política a etapa mais recente do pensamento de Vattimo, principalmente, com a publicação das obras *Oltre l'Interpretazione* [1994] e *Nichilismo ed Emancipazione* [2003]. Ele reconhece que a atuação política de Vattimo, seu envolvimento partidário e sua passagem pelo parlamento europeu, demonstra que a fase atual é ético-política, \_que se inicia com a publicação de *Oltre l'Interpretazione* [1994] e continua com *Nichilismo ed Emancipazione* [2003] na qual se dedica uma parte da discussão sobre a ética. Aqui concordamos parcialmente com Giorgio, pois olhando mais de perto o seu escrito *Nichilismo ermeneutico e política* [2007] se percebe que, apesar de tocar essencialmente na natureza da ética em Vattimo, a leitura se restringe as postulações contidas na obra *Ecce Comu* [2007a] em que Vattimo expõe sua atividade política. O horizonte do ético na produção filosófica de Vattimo não se limita ao arco de tempo que Giorgio delinea, esta é a tese que nossa reflexão procura demonstrar. (Cf. GIORGIO, G. *Nichilismo ermeneutico e política*. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, noviembre, 2007).

<sup>6</sup> O itinerário especulativo vattimiano percorre esse trinômio interdependente, que não se pode pensar o filosófico que não seja 'religioso' e 'político', vice-versa. [Cf. VATTIMO, G. *Ecce Comu. Como si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi, 2007a, p. 93]. Giorgio, entretanto, afirma que as várias interpretações sobre Vattimo negligenciaram o aspecto político de sua atuação, focalizaram apenas o filosófico ou 'religioso-teológico'. (Cf. GIORGIO, G. *Nichilismo ermeneutico e política*. 2007, pp. 01-02).

<sup>7</sup> Cf. VATTIMO, G. *L'etica della continuità*. IN: JACOBELLI, J. (cur.). *Scienza e etica. Quali limiti?*Roma-Bari: Laterza, 1990.

obra *Il Pensiero Debole* [1983], com destaque para a contribuição de Vattimo intitulada *Dialletica, differenza e pensiero debole*. Vattimo [apud Zabala, 2007, p. 10] declara abertamente que: “A mim, por ora, apenas me interessam quase exclusivamente a (filosofia) política e a reflexão religiosa”<sup>8</sup>, o que traduz, ao nosso ver, a vizinhança de sua reflexão com as dimensões da filosofia prática na atualidade. Não obstante a declaração de Vattimo sobre sua preferência filosófica atual, se procura assegurar que a presença da ética na reflexão dele não se constitui apenas como um problema ao lado da religião e da política, mas, sobretudo, como uma motivação fundamental até mesmo para a atualidade do *pensiero debole*<sup>9</sup>.

O *pensiero debole* era, portanto, uma forte teoria, uma forte proposta filosófica. E – nos parecia – também muito civil, muito ‘racional’, muito ‘dialógica’, pouco arrogante, visto que do *pensiero debole* fazia e faz parte a predileção por uma ética não-agressiva [VATTIMO, 2006a, p. 108]<sup>10</sup>

No percurso de sua produção filosófica, Vattimo define, então, o *pensiero debole* como uma filosofia da história [que também pode ser compreendido como *Ontologia da atualidade, niilista, hermenêutica*] resumida na idéia do enfraquecimento do ser como única via possível de *emancipação* que, de forma consistente, valida a hipótese da motivação ética ser preponderante, apesar da inexistência de um tratado sistemático sobre ética. Vattimo não elaborou nenhum tratado ético, apenas pensou que a questão da emancipação, que porta o *pensiero debole*<sup>11</sup>, somente é possível pela desconstrução da Metafísica e, com a filosofia da interpretação, se reduz, como processo de debilitamento, o peso das estruturas metafísicas, fortes, autoritárias etc.

---

<sup>8</sup> Tradução livre do autor. Cf. ZABALA, S. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. 2007, p. 10: “A me ora interessano quasi solo la [filosofia] politica e la riflessione religiosa”.

<sup>9</sup> Vattimo expõe as razões éticas do *pensiero debole* que se distancia da violência que, por exemplo, marcou a degenerescência do movimento de 68 e, principalmente, pelo reconhecimento do enfraquecimento como fio condutor da emancipação, da dissolução dos valores absolutos da Metafísica, marca inefável do *pensiero debole* de Vattimo. (Cf. VATTIMO, G. *Ecce Comu*. 2007a, pp. 40-41)

<sup>10</sup> Cf. VATTIMO, G. *Non essere Dio*. 2006a, p. 108: “Il pensiero debole era dunque una forte teoria, una forte proposta filosofica. E – ci sembrava – anche molto civile, molto ‘ragionevole’, molto ‘dialógica’, molo poco arrogante, visto oltretutto che del pensiero debole faceva e fa parte la predilezione per un’etica non aggressiva”.

<sup>11</sup> Em *La filosofia come ontologia dell’attualità*, entrevista concedida a SAVARINO e VERCELLONE em 2006, Vattimo retoma a discussão sobre o *pensiero debole*, afirmando que a sua gênese radica na rejeição da violência, que o aspecto ético [mas também político] de seu pensamento pode ser traduzido na desmistificação do ideal revolucionário [violento] e a própria oposição à sociedade capitalista. (Cf. VATTIMO apud SAVARINO, L.; VERCELLONE, F. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell’attualità*. 2006, pp. 250-251).

## Metafísica e violência: o significado da ética na filosofia pós-moderna de Vattimo

A premissa que legitima o horizonte da ética no pensamento de Gianni Vattimo reside na denúncia da relação da Metafísica com a violência, isto é, a questão de fundo que permeia o discurso vattimiano, ao longo dos anos, se refere à Metafísica como pensamento violento. O cerne da questão do ético em Vattimo, portanto, que ele insistentemente se esforça por explicitar em seus escritos, é a rejeição do universalismo absoluto [violento] da perspectiva metafísica. Desse modo, percebe-se que a motivação ética radica fundamentalmente em se distanciar da 'violência' metafísica em função de se conceber uma ética pós-moderna, que abandona, por exemplo, os critérios absolutos, universalistas das éticas metafísicas.

O problema da conexão entre Metafísica e violência, segundo Vattimo, não pode ser visto como problema preliminar, problema, digamos, de 'método', mas, sobretudo, como um das questões centrais da contemporaneidade, ou seja, *"Entendo que o problema da metafísica e da violência me parece ser um dos problemas centrais da filosofia contemporânea"* [VATTIMO apud ZABALA, 2007, p. 400]<sup>12</sup>. Caso não seja o problema da relação Metafísica-violência tomado na devida proporção, a Filosofia não assume sua responsabilidade histórica, resumindo-se à mera disciplina histórica e auxiliar das ciências positivas. Mas, então, em que consiste a conexão entre Metafísica e violência? Que razões Vattimo apresenta que legitima a tese da Metafísica como pensamento violento? E, por fim, em que o sentido a ética pode ser considerado horizonte da Ontologia niilista vattimiana?

*Oltre l'Interpretazione* [1994] não tematiza apenas questões de natureza exclusivamente como parece à primeira vista. Vattimo sublinha, sobretudo, que as implicações niilistas da hermenêutica suscitam uma preocupação notadamente ética. Uma ontologia [niilista] hermenêutica não se resume a pura e simples resistência teórica ou evita ser confundida com uma filosofia da cultura que oscila entre relativismo e metafísica transcendentalista. *Oltre l'Interpretazione* [1994] inaugura uma linha de leitura que tem o niilismo como fio condutor ao mesmo tempo em que constitui o sentido radicalizado da própria hermenêutica e a abertura em

---

<sup>12</sup> Cf. VATTIMO, G. *Metaphysics and Violence*. IN: ZABALA, S. (org.) *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Mc Gill-Queen's University Press, Montreal Kingston, London, Ithaca, 2007, p. 400: *"Since this problem of metaphysics and violence still seems to me to one of the central problems of contemporary philosophy"*.

direção de uma concepção do mundo como conflito de interpretações<sup>13</sup> impede que se sobreponham, de modo coercitivo e violento, algumas interpretações sobre outras, verdade última<sup>14</sup> sobre outra, pensamento forte sobre 'debole'. Este conflito de interpretações já representa o primeiro esboço provisório do referencial ético que a própria hermenêutica porta consigo, segundo a proposta de Vattimo<sup>15</sup>.

Nietzsche já indicou em *Nilismo europeu [1887]* que no mundo do niilismo, do choque entre 'deboles' e fortes, no mundo desmascarado das mentiras metafísicas, triunfariam os mais moderados, despidos de qualquer fé extremada, de interpretações absolutas. A referência a Nietzsche se vale da tese da inexistência de parentesco entre niilismo e violência. E, antes de tudo, Nietzsche, segundo Vattimo [1994, p. 38], é o único que, a seu modo, concebe que a dissolução das razões com as quais se justifica e se alimenta a 'violência' é o efeito do próprio niilismo. Nessa mesma direção, Vattimo considera que as motivações originárias da 'revolta' de Heidegger contra a Metafísica se sustentam, com boas razões, no caráter ético [e também político] do que por razões teóricas, ou seja, rejeita a Metafísica enquanto a considera como pensamento violento, pensamento do ser como presença e objetividade.

A polêmica antimetafísica de Heidegger permite que a hermenêutica, que tem sua origem nessa polêmica, permaneça como pensamento motivado predominantemente por razões éticas<sup>16</sup>. As razões

---

<sup>13</sup> Apesar das diferenças consideráveis que não serão aqui objeto de análise e para uma leitura do significado da expressão conflito de interpretações que Vattimo considera importante para a hermenêutica contemporânea. (Cf. RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978).

<sup>14</sup> E quando se toma a verdade como fundamento absoluto e se torna em poder [autoritário], "[...] c'è qualcuno che in nome della verità mi vuole fare ciò che non voglio". "[...] existe alguém que em nome da verdade quer que eu faça aquilo que não quero". (Cf. VATTIMO, G. *Le ragioni etiche-politiche dell'ermeneutica*. IN: AMBROSI, E. *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Venezia: Marsilio, 2005, p. 82).

<sup>15</sup> A hermenêutica, seguindo aqui as reflexões de Vattimo, consiste no conflito das interpretações que, assumindo sua vocação niilista, não permite qualquer pretensão de verdade absoluta, contra a fundamentação metafísica. (Cf. VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione*. 2003, p. 95).

<sup>16</sup> Nas palavras de Vattimo, por ocasião de ter concedido uma entrevista ao autor, as razões que conduzem Vattimo a se aproximar da concepção de Heidegger são éticas e não apenas teóricas. A opção por uma 'esquerda' heideggeriana é somente do tipo ético, porque se perguntava se teria razões teóricas para preferir um Heidegger subtrativo ou um positivo [direita] preparando o retorno do ser. Daí ter declarado que sua preferência por um Heidegger subtrativo era uma opção ética, que, talvez, pareceria uma ética negativa, ética contra a vontade de viver, contra a vontade de afirmação, que, em último caso, era muito

da rejeição heideggeriana da concepção metafísica do ser se legitimam pelo modo de pensar o ser como simples-presença e da própria violência que isso acarreta. Ora, as motivações éticas presentes em *Ser e Tempo* [1927], partem da concepção heideggeriana da Metafísica como esquecimento e identificação do ser com o dar-se do objeto na peremptoriedade da presença, o que legitima o caráter essencialmente filosófico da rejeição da Metafísica como pensamento violento pela filosofia contemporânea<sup>17</sup>. A Metafísica como pensamento fundamentalista/totalizador que tem por base a concepção do ser como presença, fundamento último e da 'verdade' como única, iluminam a reflexão crítica de Vattimo. Ele se associa a Heidegger na sua concepção da Metafísica<sup>18</sup> como essencialmente 'violenta', como foi dito, pensamento da presença peremptória do ser como fundação que evoca, por exemplo, uma atitude [religiosa] de adoração, inviabilizando ulteriores questionamentos.

Vattimo reconhece, ao lado de Heidegger, ser a Metafísica insuperável e, por isto, toma um caminho distinto: refuta a Metafísica não por razões de cunho teórico-especulativos, mas, por razões éticas, denuncia a falta de liberdade e a violência que configuram a estrutura do pensamento metafísico, especificamente, da lógica (in)superável de fundamentação, do princípio supremo e da verdade absoluta. Desse modo, o esquema de pensar o ser como presença, objetividade, estabilidade denuncia o horizonte fundamentalista da *metafísica* como pensamento *violento*.

---

próxima à ética cristã, ao espírito de uma ética cristã. (Cf. VATTIMO, G. *Entrevista. Colóquio Ontologia dell'attualità*. Natal, Rio Grande do Norte, fevereiro-março, 2007b).

<sup>17</sup> Apesar das diferenças com Heidegger, Adorno e Levinas nos ensinaram a duvidar da Metafísica, não como erro teórico, mas, sobretudo, como pensamento violento. Adorno denuncia o interesse da Metafísica pelo universal, que exclui o individual enquanto que Levinas afirma que a pretensão da Metafísica de compreender o ser como condição para o encontro com o indivíduo existente abre a via às mesmas aberrações. (Cf. ADORNO, T. *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi, 1975; LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000; VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione*. 1994).

<sup>18</sup> "Nella prospettiva heideggeriana, come si sa, Metafísica è quel pensiero che considera l'essere come un sistema di oggetti rigorosamente concatenati fra loro dal principio di causalità. Questa concatenazione di tutti gli enti secondo il nesso di fondazione, che nella Metafísica antica – ad esempio, e soprattutto, in Aristotele – è solamente colta, a livello ideale dalla mente, nella modernità si attua realmente ad opera della tecnica; la quale, dunque, è la Metafísica realizzata". [Na perspectiva heideggeriana, como se sabe, Metafísica é aquele pensamento que considera o ser como um sistema de objetos rigorosamente concatenados entre si por um princípio de causalidade. Esta concatenação de todos os entes segundo o nexo de fundação que na Metafísica antiga [...] a nível ideal da mente, na modernidade se atua realmente a obra da técnica; a qual, portanto, é a Metafísica realizada"]. (Cf. VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*, 1989, p. 66).

Não é porque o universal conduza necessariamente à violação dos direitos do indivíduo que a Metafísica deve ser superada; aliás, neste ponto os metafísicos fazem bem ao dizer que os mesmos direitos do indivíduo foram freqüentemente reivindicados em nome de razões metafísicas – por exemplo, nas doutrinas do direito natural. É, ao contrário, enquanto pensamento da presença peremptória do ser – como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se, talvez, sentir admiração – que a Metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem ‘dar explicações’. [VATTIMO, 1994, p. 40]<sup>19</sup>

O fato de a Metafísica ser um pensamento violento não é, segundo Vattimo, um ‘dado’ incontroversamente provado, mas ‘resulta’ da própria narração-interpretação da história da Metafísica. Nessa história podem ser inseridas as implicações levantadas por Adorno e Levinas como também, sobretudo, a tese heideggeriana da Metafísica como premissa da qual seguem ‘logicamente’ o cientificismo e a organização total da sociedade moderna. A tese nietzscheana que toma o pensamento fundacional uma espécie de excessiva reação a uma situação de insegurança – que não é, segundo Vattimo, a nossa – também deve ser levada em conta.

O conceito vattimiano de ‘violência’ é singular. Se em muitos teóricos a violência tem sentido de impedir a própria vocação essencial de qualquer coisa, nos escritos de Vattimo, em especial, na obra *Nichilismo ed Emancipazione* [2003, p. 148], concebe a violência [metafísica] como “[...] em termos de ‘silenciar’, interrupção do diálogo da pergunta e resposta. Isto que faz eminentemente o fundamento ‘último’, o qual se impõe como não ulteriormente interrogável, objeto apenas de contemplação d amor dei intellectualis”<sup>20</sup>. A problemática da conexão intrínseca entre Metafísica e

---

<sup>19</sup> Cf. VATTIMO, G. *Oltre l'Interpretazione*. 1994, p. 40: “Non è perché l'universale conduca necessariamente alla violazione dei diritti dell'individuo che la metafisica deve essere superata; anzi, i metafisici hanno qui buon gioco nel dire che egli stessi diritti dell'individuo sono stati spesso rivendicati proprio in nome di ragioni metafisiche – per esempio nelle dottrine del diritto naturale. È invece in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione – che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito a ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e si impone senza ‘fornire spiegazioni’”.

<sup>20</sup> Cf. VATTIMO, G. *Nichilismo ed Emancipazione*. 2003, p. 148: “[...] in termini di ‘tacitamento’, interruzione del dialogo di domanda e risposta. Ciò che fa eminentemente il fondamento ‘ultimo’, il quale si impone come non ulteriormente interrogabile, oggetto solo di contemplazione a di amor dei intellectualis”.

violência é um dos temas fundamentais da Ontologia niilista [hermenêutica] de Vattimo, ou seja, a conexão tem seu nascedouro no modo peremptório de se conceber metafisicamente o fundamento 'último' diante ao qual resta apenas a atitude de dizer 'sim', de abaixar a cabeça, de silenciar.

“Em suma, isto que me repugna na fundação metafísica última é a peremptoriedade, a não perguntabilidade ulterior do fundamento, que comporta toda uma série de conseqüências de impensabilidade da existência. Estou convencido de que não exista nenhuma definição filosófica da violência a não ser esta: a idéia de um fundamento diante ao qual se deve apenas silenciar”. [VATTIMO *apud* SAVARINO; VERCELLONE. 2006, p. 253]<sup>21</sup>.

É por isso que a concepção [hermenêutico-vattimiana] da violência se torna a mais plausível e, talvez, seja melhor considerar que Vattimo interpreta a do que defende uma definição da mesma, que ele extrai da crítica do pensamento metafísico de Nietzsche e Heidegger, herança que declara em *Non essere dio* [2006, p. 36], que ambos “[...] *permanecem os dois momentos fundamentais para a minha formação e para a construção da minha pessoal teoria filosófica*”<sup>22</sup>. Vattimo rejeita a violência do fundamento metafísico – o tolhimento do perguntar – a favor da abertura dialógica, sendo que a passagem para uma racionalidade ‘debole’ da hermenêutica não rejeita a Metafísica por razões teóricas, mas por razões estritamente éticas.

Apesar de se reconhecer que *Oltre l'Interpretazione* [1994], *Etica dell'Interpretazione* [1989] e *Nichilismo ed Emancipazione* [2003] ‘lançarem’ as bases da reflexão ética do pensamento de vattimiano a questão é recorrente em outros escritos nada ‘inferiores’. Já por volta dos anos 80, em especial, com a publicação da obra *As Aventuras da Diferença* [1980], Vattimo anuncia que

[...] a tradição metafísica é a tradição de um pensamento ‘violento’ que, ao privilegiar categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da

---

<sup>21</sup> Cf. VATTIMO *apud* SAVARINO; VERCELLONE. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006, p. 253: “*Insomma, cio che mi ripugna nella fondazione metafisica ultima è la perentorietà, la non domandabilità ulteriore del fondamento, che comporta tutta una serie di conseguenze di impensabilità dell'esistenza. Sono convinto che non esista nessuna definizione filosofica della violenza se non questa: l'idea di un fondamento di fronte a cui voi non potete che tacere*”.

<sup>22</sup> Cf. VATTIMO, G. *Non essere Dio – un'autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti editore, 2006, p. 36: “[...] *rimarranno i due momenti fondamentali per la mia formazione e per la costruzione della mia personale teoria filosofica*”.

*arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base a que reage com um excesso de defesa. Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como 'responsável'; mas também a vontade de poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de poder sobre o mundo) são categorias violentas. [VATTIMO, 1980, pp. 13-14]

A questão fundamental na reflexão de Vattimo radica na denúncia da Metafísica como imposição 'objetiva' absoluta, fundação de sistema de leis, princípios, etc., a ser observado na ética, na política, na religião... Vattimo reconhece a conexão entre Metafísica e violência, ou melhor, denuncia que a Metafísica é um pensamento violento, pois defende que a idéia de fundamento (*Grund*) é autoritária, incontroversa, que não deixa espaço para indagações posteriores, nem permite a réplica; em suma, a Metafísica como autoridade que se impõe, também produzindo uma estrutura social autoritária.

Do ponto de vista da própria falência do pensamento metafísico, a *ontologia niilista* possibilita assim pensar o *debilitamento* do ser como *dissolução* das razões que justificam a *violência*. O enfraquecer da peremptoriedade do ser metafísico tem implicações históricas, políticas, religiosas, éticas, entre outras, que Vattimo considera imprescindíveis para se pensar a possibilidade de uma sociedade aberta, democrática, tolerante – isso representa também a tendência, acima de tudo, política do pensamento vattimiano. O que Vattimo denuncia é a própria expropriação da liberdade, da projetualidade da existência historicamente situada. De início, se percebe que Vattimo assume a falência da Metafísica como passo decisivo na direção da ética na pós-modernidade. A *hermenêutica niilista* de Vattimo é uma filosofia motivada pela intenção de *redução da violência*, com implicações éticas, por deslegitimar toda estrutura forte que sustentava, principalmente, as éticas metafísicas da tradição Ocidental. A *ética pós-metafísica* de Vattimo, portanto, tem como premissa suprema a redução da violência, princípio que deve orientar a política, o direito, a religião, as relações socioculturais, entre outras, possibilitando pensar a negação da sociedade autoritária, baluarte para uma sociedade alternativa, plural e, acima de tudo, mais democrática.

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. *Dialettica Negativa*. Torino: Einaudi, 1975.  
LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

- GIORGIO, G. *Nichilismo ermeneutico e política*. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, novembro, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [1927]. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães & Editores, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- SAVARINO, L; VERCELLONE, F. *Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità*. 2006, pp. 250-251.
- VATTIMO, G. *Oltre l'Interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Etica dell'Interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Milano: Garzanti, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche* [1984]. Lisboa: Ed. Presença, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O fim da modernidade: hermenêutica e nihilismo na cultura pós-moderna* [1985]. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- \_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysics and Violence*. IN: ZABALA, S. (org.) *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Mc Gill-Queen's University Press, Montreal Kingston, London, Ithaca, 2007.
- \_\_\_\_\_. *L'etica della continuità*. IN: JACOBELLI, J. (cur.). *Scienza e etica. Quali limiti?*Roma-Bari: Laterza, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Le ragioni etiche-politiche dell'ermeneutica*. IN: AMBROSI, E. *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Venezia: Marsilio, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Entrevista. Colóquio Ontologia dell'attualità*. Natal, Rio Grande do Norte, fevereiro-março, 2007b).
- \_\_\_\_\_. *Non essere Dio – un'autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti editore, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Comu. Como si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ZABALA, S. *Gianni Vattimo. Opere Complete*. Roma: Meltemi, 2007.

\*Antonio Glaudenir Brasil Maia

Doutorando em Filosofia, Mestre em Filosofia  
Prof. da Universidade Estadual Vale do Acaraú [UVA].

## ÉTICA E PÓS-MODERNIDADE

*Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho\**

**Resumo:** O propósito desse artigo é pensar a ética contemporânea na perspectiva do conceito de pós-modernidade inserindo essa reflexão no bojo da tradição filosófica do Ocidente. Para uma reflexão mais apropriada, é necessário também situar o universo econômico do capital contemporâneo onde se situa uma possível ética pós-moderna. Dois pensadores nortearão essa reflexão em torno do binômio ética e pós-modernidade: Gianni Vattimo e Zygmunt Bauman.

**Palavras-chave:** ética; pós-modernidade; capitalismo.

**Abstract:** the aim of this article is thinkin the contemporary ethics in perspective of concept about post-modernity, putting this reflexion in the western philophic tradition. For a more apropiated reflexion , it's also necessary to situate the economics universe of contemporary capital where there's a possible post-modern ethics. Two thinkers will guide this reflexion around the binomy ethics and post-modernity. Gianni Vattimo and Zymunt Bauman.

**Keywords:** ethics; post-modernity, Capitalism.

### Introdução

Antes de apresentarmos as concepções de uma ética pós-moderna nos autores contemporâneos Vattimo e Bauman, principal objetivo de nosso artigo, é necessário nos reportarmos inicialmente à ética na tradição ocidental.

A palavra ética vem do grego *ethos* que significa costume, e no latim tem correspondência com a palavra *mors*, de onde deriva o termo moral. Assim, “ética e moral referem-se ao conjunto de costumes tradicionais de uma sociedade e que, como tais, são considerados valores e obrigações para a conduta de seus membros” (CHAUÍ, 1995, p. 340). No entanto, ética e moral, apesar de estarem no mesmo campo de atividade humana, não são sinônimos. A moral está mais relacionada com a atividade cotidiana, como um conjunto de regras norteadoras do comportamento dos homens. Já a ética, compreendida como filosofia moral, implica em uma reflexão que busca problematizar e interpretar o significado dos valores morais.

Para Aristóteles, “o agir bem não deve ser ocasional e fortuito, mas deve se tornar um hábito, fundado no desejo de continuidade e na capacidade de perseverar no bem. Ou seja, a verdadeira vida moral se condensa na vida virtuosa” (ARANHA E MARTINS, 1986, p. 308). Virtude, do latim *virtus* – poder, potência – é um conceito central e determinante na vida moral e significa a capacidade e a força com que o homem se dedica a realizar o dever, na busca permanente do bem.

A concepção de virtude, no entanto, vai se diferenciando ao longo da história da filosofia: na Grécia antiga dos tempos homéricos o homem virtuoso é o guerreiro belo, bom e corajoso; o ideal sofista de virtude é o cidadão justo; para Platão, no século V a.C., a maior virtude é o esforço da purificação das paixões, pois o corpo é um empecilho para a plenitude da razão; para Aristóteles, a virtude é o equilíbrio entre o excesso e a falta, a escolha prudente do justo meio; na tradição cristã, a virtude está na valorização do amor a Deus e ao próximo, da natureza como Criação que submete o humano, e na contemplação de Deus e da vida eterna; os iluministas do século XVIII, vêem a virtude no exercício independente da razão; em Kant, é na força moral da vontade humana no cumprimento do seu dever que consiste a máxima virtude; Nietzsche critica toda essa tradição ocidental sobre moral e virtude e defende a ‘transmutação de todos os valores’ na busca de uma efetivação de uma moral positiva que busque conservar a vida e os seus instintos fundamentais (Ibid., p. 309).

### **O conceito de pós-modernidade**

Para melhor compreendermos o significado de uma possível ética pós-moderna nas reflexões de Vattimo e Bauman, se faz necessário esclarecer o conceito de pós-modernidade nesses dois pensadores, a quem vamos acrescentar os argumentos de Lyotard. A reflexão lyotardiana é imprescindível em qualquer abordagem do conceito de pós-modernidade, pois foi ela quem primeiro se apropriou filosoficamente do termo para a explicitação dessa categoria.

Lyotard tem por objeto de estudo a situação do saber nas sociedades mais desenvolvidas que decidiu chamar ‘pós-moderna’, e “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 1993a, p.xv). Essas transformações são pensadas em relação à crise dos relatos e a sua transformação em fábula pela ciência. A pós-modernidade caracteriza-se justamente pela descrença nesses ‘metarrelatos’ relacionados à metafísica e à universidade, ambas

legitimadas pelo progresso científico. A grande narrativa, portanto, se transforma em um simples universo lingüístico pragmático que não é, necessariamente, comunicável<sup>1</sup>.

Lyotard afirma ter escrito o livro *A condição pós-moderna*, de 1979, na intenção de simplificar a “questão pós-moderna”, agravada na medida em que a discussão tomou proporções internacionais, sob o foco das “grandes narrativas” que marcaram a Modernidade: a emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho, enriquecimento da humanidade através dos progressos da tecnociência capitalista, e salvação das criaturas pela conversão das almas à narrativa cristã do amor mártir. Todas elas encarnadas na filosofia de Hegel (LYOTARD, 1993b, p. 31). Contudo, esse quadro não descredencia todas as narrativas. Mas somente as grandes narrativas que se auto legitimam universais. As pequenas narrativas é que, diante da deslegitimação das ‘metanarrativas’, assomam em importância por não terem valor de legitimação universal (Ibid., p. 34).

Na Modernidade, por exemplo, a idéia de história universal visava um movimento de emancipação da humanidade que foi tradicionalmente pensado por uma minoria, uma vanguarda, um sujeito exterior ao processo emancipatório que terminava por determinar os rumos dessa emancipação quase como uma ordem.

Dessa forma, o enfraquecimento da Modernidade é o enfraquecimento irrecusável do sujeito moderno. A realidade dos fatos desmentiu todas as narrativas de emancipação da humanidade que se colocaram enfileiradas na Idéia de uma história universal, como fascismo, marxismo e liberalismo. Todos esses acontecimentos comprovam, efetivamente, um enfraquecimento da Modernidade acompanhado da descrença nas ‘metanarrativas’ que se torna a própria descrença nas ‘metanarrativas’, uma narrativa. Ou seja, “as grandes narrativas tornaram-se pouco credíveis” (LYOTARD, 1993b, p. 43).

A fragilização das ‘metanarrativas’ modernas é a dissolução do imperativo categórico kantiano, expressa na resposta à pergunta sobre a possibilidade de perpetuarmos as grandes narrativas que afirmam:

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Lyotard: “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos ‘metarrelatos’. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências, mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia” (Ibid.).

“devemos fazer isto ou aquilo”... (Ibid.). O enfraquecimento da Modernidade (queda da metafísica, fracasso da dialética hegeliana afirmativa, tese kantiana da obrigação e Auschwitz) está relacionado à resistência exercida por meio da multiplicidade cultural.

Para Lyotard, porém, o fato existente hoje, e de peso decisivo, é o declínio geral dos ideais modernos. A Modernidade vislumbrou a universalização da liberdade mediante o conhecimento para a realização do progresso e emancipação da humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria, mas não cumpriu a promessa. Contudo, para o autor, não ocorreu um esquecimento da promessa, mas foi o próprio desenvolvimento que impediu seu cumprimento.

O conceito lyotardiano de pós-modernidade se aproxima muito do universo de Vattimo. Esse filósofo italiano contemporâneo se assume como um pensador pós-moderno e reflete sobre o mundo contemporâneo e suas modificações. Na atualidade, diz Vattimo, a discussão generalizada sobre pós-modernidade banaliza o conceito, a ponto de ser considerada uma moda passageira ou um conceito superado. Contudo, para ele, o termo pós-moderno tem um sentido bem definido: é relacionado aos meios de comunicação de massa. A sociedade pós-moderna em que vivemos é “uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos mass media” (VATTIMO, 1991, p. 9).

Para a modernidade Iluminista, a história humana é um processo de emancipação progressivo e perfectível, em uma contínua relativização do homem ideal. Neste sentido progressivo, é mais valoroso o que está mais ‘avançado’ em termos de conclusão (Ibid., p. 10). A característica determinante da Modernidade seria a valorização do moderno como sendo algo novo, original, estágio avançado de um processo em desenvolvimento. Para Vattimo, entretanto, falar em pós-modernidade é falar do fim da Modernidade<sup>2</sup>.

Contudo, a história contínua e progressiva, que traz a possibilidade da vinda do novo, é marcada por uma unicidade no seu processo: “[...] a condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica é que esta possa ser vista como um

---

<sup>2</sup> Nas palavras do autor: “Antes de mais, falamos de pós-moderno porque consideramos que, em qualquer dos seus aspectos essenciais, a Modernidade acabou. O sentido em que se pode afirmar que a Modernidade acabou relaciona-se com o que se entende por Modernidade. Entre as muitas definições, julgo que existe uma com a qual podemos estar de acordo: a Modernidade é a época em que o fato de ser moderno se torna um valor determinante” (VATTIMO, 1991, p. 9)

processo unitário. Só quando existe história se pode falar de progresso” (Ibid., p. 10). Para Vattimo, o fim da Modernidade está determinado pelo fim do processo unitário da história que tinha um centro irradiador de fatos e acontecimentos: o Ocidente civilizatório cristão.

Não se trata, entretanto, do fato da sociedade pós-moderna ser uma sociedade mais transparente por ser uma sociedade determinada pelos mass media, nem tão pouco mais “iluminada” no sentido do *Aufklärung* da Modernidade, mas de ser mais complexa e caótica, diversamente da linearidade moderna da história contínua e unitária. Talvez nisso, insiste Vattimo, esteja a esperança de uma nova emancipação. A impossibilidade de pensar a história como um curso unitário que determina o fim da Modernidade, não surge somente da crise do colonialismo e do imperialismo europeu, mas resulta muito mais fortemente do aparecimento dos meios de comunicação de massa.

Vattimo esclarece que há uma forte relação entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger e os discursos recentes sobre o fim da Modernidade e o surgimento da pós-modernidade, os quais só ganhariam consistência filosófica com aqueles pensadores (Cf. VATTIMO, 1996, p. v). Nesse contexto, é preciso considerar de forma positiva a crítica heideggeriana do humanismo e o anúncio nietzschiano do niilismo consumado como elementos importantes para uma reconstrução filosófica, e não somente como denúncias da decadência.

O estabelecimento da correspondência entre os dois pensadores e o pós-moderno exige a compreensão de que o sentido do prefixo “pós” do pós-moderno é o mesmo sentido que tem a filosofia daqueles com relação à herança iluminista européia, ou seja, não tem um sentido de superação, que é próprio da Modernidade.

O pensamento pós-moderno exige uma abertura para uma concepção não-metafísica e não-positivista da verdade<sup>3</sup>. Há uma fragilização da fortaleza inabalável da verdade moderna, do núcleo duro da verdade essencial a ser repassado às gerações futuras, na busca da realização do projeto emancipatório iluminista. A alternativa que se abre

---

<sup>3</sup> Vattimo, nesse âmbito, afirma que em termos muito gerais: “pode-se dizer provavelmente que a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; isso, [...], nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjetivos’, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a ‘substancialidade’ da transmissão histórica” (1996, p. xix).

com a pós-modernidade é a de vivenciar “fracamente” a verdade, não como apropriação a ser transmitida, mas como horizonte no qual nos movemos.

Vattimo defende, basicamente, que ante a contemporaneidade pós-moderna há uma tendência de sociologização da filosofia ante as ameaças decorrentes do processo moderno de racionalização da sociedade. A consequência mais direta dessa tendência é a necessidade de uma ‘ontologia fraca’ como uma possibilidade mais viável de sair da metafísica, implicando a transformação da noção tradicional forte do ser para um ‘enfraquecimento do ser’, que ele denomina de ‘ontologia da atualidade’, uma filosofia voltada para a existência e a historicidade

Ainda baseado em Heidegger, Vattimo afirma que temos necessidade de rememorar o sentido do ser e de reconhecer que este sentido é a dissolução do princípio de realidade na multiplicidade das interpretações. É necessário também sermos capazes de viver sem neurose a experiência desta dissolução, fugindo às recorrentes tentações de ‘retornar’ a um sentido forte da realidade, e por isso talvez mais autoritário (VATTIMO, 2003, p. 95).

A categoria da diferença ganha importância no pensamento pós-moderno na medida em que o fundamento do ser é negado em sua estrutura estável ou que se tem declarado a morte da Metafísica. Vattimo esclarece que para Heidegger a metafísica é o pensamento de uma época em que o ser se apresenta como fundamento. Contudo, não existiria uma razão para esse acontecimento. O domínio da noção de fundamento seria um fato histórico-cultural, o ser não possui estruturas além do tempo, e o dar-se do ser é sempre diferenciado, por isso não se pode oferecer uma explicação do dar-se do ser à luz do fundamento. O ser simplesmente acontece. É a partir daí que se tem o fortalecimento da categoria da diferença na pós-modernidade e no pensamento pós-moderno.

Bauman, sociólogo e filósofo polonês, nascido em 1925, tem vários estudos consagrados ao totalitarismo e pós-modernidade. Durante a invasão alemã no início da Segunda Guerra Mundial, Bauman fugiu, como muitos judeus de sua época, para o oeste da Polônia ocupado pelos soviéticos. Quando terminou a Guerra, Bauman estudou Sociologia na Universidade de Varsóvia e após o movimento anti-semita polonês migrou para Israel em 1968 para lecionar na Universidade de Tel Aviv. Após três anos em Israel, foi convidado para a Universidade de Leeds na Inglaterra, onde vive até hoje.

Foi indagado em uma entrevista sobre o fato de ele já ter sido descrito como um "profeta da pós-modernidade" e sobre o fato dos termos "pós-moderno" e "pós-modernidade" terem aparecido em títulos de quatro de seus livros. A partir daí, indaga a entrevistadora, seria possível compreender que há uma sugestão de uma mudança cultural e social significativa na última geração, suficientemente grande para que falemos de um novo período da história?

Bauman fala em "modernidade líquida" e não em "pós-modernidade", inclusive evita a utilização desse termo em seus trabalhos recentes. O autor afirma que há uma confusão semântica que não distingue sociologia da pós-modernidade de sociologia pós-modernista, "pós-modernidade" de "pós-modernismo".

A sociologia da pós-modernidade busca compreender, segundo o autor, a curiosa e misteriosa sociedade que vem surgindo na contemporaneidade, cuja condição social ainda se mantém eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi*, no seu esforço de modernização, "mas que está desprovida das antigas ilusões de que o fim da jornada estava logo adiante. É nesse sentido que pós-modernidade é, para mim, modernidade sem ilusões" (BAUMAN, 2004). A sua visão sobre a pós-modernidade é de uma modernidade emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis da modernidade clássica.

Já a sociologia pós-modernista está próxima a uma ideologia que prescinde de uma determinada hierarquia de valores e descarta a idéia de um tipo de regulamentação normativa da comunidade humana. Dessa forma, no pensamento pós-modernista, todos os tipos de vida humana se equivalem, todas as sociedades são igualmente boas ou más. O pós-modernismo é uma ideologia que se recusa a fazer qualquer julgamento e a debater seriamente questões relativas a modos de vida viciosos e virtuosos, pois, no limite, acredita que não há nada a ser debatido (Cf. BAUMAN, 2004).

Assim, para Bauman a sociedade contemporânea é pós-moderna, a qual prefere chamar de "sociedade líquida", diversa da sociedade moderna que se refere como "sociedade sólida". Na sociedade líquida, como sugere o termo, a duração e durabilidade das coisas são mínimas, sem perspectiva de continuidade ou permanência. A única coisa que prevalece é a temporalidade. Já na sociedade sólida, apesar de sua característica demolidora do estabelecido, prevalecia uma tendência à solidificação do novo estabelecido.

Hoje, diversamente, o “desenraizamento” é radical, generalizado e sem reversibilidade<sup>4</sup>. Para Bauman o que interessa é compreender as conseqüências dessa situação para a lógica do indivíduo no seu cotidiano, pois “virtualmente todos os aspectos da vida humana são afetados quando se vive a cada momento sem que a perspectiva de longo prazo tenha mais sentido” (BAUMAN, 2004).

### **Ética pós-moderna em Vattimo e Bauman.**

Vattimo, com base nas reflexões de Nietzsche e Heidegger, ao avançar em uma determinação filosófica mais precisa da pós-modernidade e lhe indicar três características, faz referência também à ética pós-moderna: a) um pensamento da fruição, dedicado a rememorar o passado de modo ‘estético’, sem um sentido preparatório para uma futura libertação, mas com um efeito emancipador em si mesmo e com uma possibilidade de alicerçar uma ética pós-moderna, sem preocupações metafísicas com o ‘novo’ ou o com o ‘progresso’; b) um pensamento da contaminação, no qual a hermenêutica não se volte apenas para o passado, mas também para os múltiplos conteúdos do saber contemporâneo (ética, ciência, técnica, arte, mídia, etc.), sem a preocupação com uma nova unidade filosófica dogmática e sem os traços fortes da verdade metafísica. Um saber ‘residual’, de ‘divulgação’, sem a filosofia como fundamento, mas portador de uma ‘verdade fraca’ (Ibid., p. 188); c) um pensamento do Ge-Stell, com a presença de uma ontologia hermenêutica, na qual as noções metafísicas de sujeito e objeto, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. É aqui que se deve

---

<sup>4</sup> “Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “re-enraizado”, agora todas as coisas — empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. — tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições” (BAUMAN, 2004)

falar “de uma ‘ontologia fraca’ como única possibilidade de sair da metafísica”, sem os traços da ultrapassagem crítica da Modernidade.” (VATTIMO, 1996, p. 190).

A partir das bases indicadas por Nietzsche e Heidegger, Vattimo acredita poder avançar em uma determinação mais precisa de uma ética da fruição na pós-modernidade. Assim, pode-se afirmar que a ontologia hermenêutica perspectiva uma ética dos bens em oposição a uma ética dos imperativos. A ética pós-moderna estaria mais próxima de uma estética que pressupõe rememoração, fruição, revivência. Nessa ética, as formas espirituais do passado não preparam as formas futuras, mas tem um efeito emancipador em si mesma. É dessa forma que uma ética pós-moderna é pensada em oposição às éticas metafísicas do ‘desenvolvimento’, do progresso contínuo, do crescimento harmônico rumo ao novo como valor último<sup>5</sup>.

A noção de verdade em uma ontologia fraca põe a perspectiva de uma verdade fraca e, portanto, também, de uma ética fraca. O horizonte da verdade é retórico e hermenêutico. É também através de uma lógica-retórica da verdade ‘fraca’ que se constitui as bases de uma ética também fraca, na qual os valores supremos, os bens em si, são formações simbólicas que oferecem e estimulam a interpretação. O pensamento fraco estabelece uma ética que visa o outro, ao invés de uma ética dos ‘imperativos’.

É nesse âmbito que Vattimo deposita as esperanças para o pensamento pós-moderno, da chance de um “novo e fraco” começo. Uma ontologia fraca tem o objetivo prioritário de ultrapassagem da metafísica que significa, por sua vez, um processo de emancipação de uma condição alienada e fornece razões filosóficas para se preferir uma sociedade democrática, tolerante e liberal, ao invés de uma sociedade autoritária e totalitária. Este posicionamento ético já é uma resposta significativa, pois pode contribuir na luta contra a arbitrariedade e o autoritarismo.

---

<sup>5</sup> Diz o autor: “a ontologia hermenêutica implica uma ética que poderia ser definida como uma ética dos bens em oposição a uma ética dos imperativos. Entendo esses dois termos no sentido que possuem na ética de Schleiermacher, que também foi um dos primeiros teóricos da hermenêutica. A re-memoração, ou, antes, a fruição (o reviver), também entendida em sentido ‘estético’, das formas espirituais do passado não tem a função de preparar alguma outra coisa, mas tem um efeito emancipador em si mesma. É a partir daqui, talvez, que uma ética pós-moderna poderia ser oposta às éticas, ainda metafísicas, do ‘desenvolvimento’, do crescimento, do *novum* como valor último” (VATTIMO, 1996, p. 185).

Para Bauman, que diverge de Vattimo somente nos termos, hoje se afirma erroneamente a "morte do ético", ou seja, a substituição da ética pela estética, do interno pelo externo, do invisível pelo visível. Para ele, autores como Gilles Lipovetsky afirmam de forma equivocada termos entrado na era do «depois do dever», época do pós-tratado dos deveres.

No entanto, para Bauman (1997), os grandes temas da ética não perderam a sua força. Eles necessitam sim ser revistos e abordados de uma nova maneira. A era pós-moderna representa uma alvorada e não um entardecer para a ética. A pós-modernidade como uma modernidade sem ilusões, emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis, se caracteriza como uma época de reencantamento do mundo, que dignifica as emoções e legitima o que está para além da mera racionalidade. Agora somos livres da prisão da modernidade sólida e nesse âmbito tudo tem um significado ético, pois todos estão conectados e se influenciando uns aos outros.

O mundo contemporâneo é o mundo da desregulamentação, descentralização e individualização, no qual a Política com P maiúsculo findou e surgiu a "política da vida", onde todo mundo deve se identificar nos problemas históricos e sociais. É a época da Modernidade Líquida em que fomos lançados a nós mesmos, na qual a sociologia busca: "Explicar como as coisas funcionam, ampliar a visão necessariamente limitada dos indivíduos, alargar seus horizontes cognitivos" (BAUMAN, 2004).

A essa Modernidade Líquida se opõe a Modernidade Sólida anterior. Na Modernidade Líquida se têm mais riscos, inclusive éticos e os estudos sociais acadêmicos, incluindo a ética, perderam a ligação com a agenda pública. Poucas pessoas se preocupam com modelos de "boa sociedade", preocupação central da antiga sociologia humanística. Atualmente, as classes educadas não se interessam pela ilustração do povo e os intelectuais não se responsabilizam mais pela elevação espiritual do povo, da nação e da humanidade (Ibid.).

Bauman confessa ser um marxista entusiasmado com a ética de Emmanuel Lévinas, filosofia de respeito ao outro enquanto alteridade e primazia ética, pois a sociedade deve se justificar pelos padrões éticos, e não o contrário. O socialismo para Bauman, foragido do comunismo polonês, segue o postulado marxista de justiça social, mas acompanhado de uma consciência que busca o fim das injustiças: "não acredito mais na possibilidade (e até no desejo) de uma 'sociedade perfeita', mas acredito numa 'boa sociedade' definida como aquela que se recria sem cessar

por não ser suficientemente boa e por não estar fazendo o suficiente para se tornar melhor..." (Ibid.).

O autor ressalta não estar preocupado com a lealdade aos "ismos" e se define como sendo ao mesmo tempo um socialista e um liberal que não vê contradição nessas teorias, pois o melhor da história do liberalismo e o melhor da história do socialismo sempre convergiram. A conexão entre as duas teorias se resume no fato "muito simples de que há dois valores igualmente indispensáveis para uma vida humana decente e digna: liberdade e segurança" (Ibid.).

Enfronhado da perspectiva pós-moderna, Bauman não acredita que haja um progresso linear no que diz respeito à felicidade humana. Ocorre sim uma oscilação de estágios felizes para estágios não felizes, de forma alternada, pendular: "hoje temos medo e somos infelizes do mesmo modo como também tínhamos medo e éramos infelizes há cem anos, mas por razões diferentes". (Ibid.).

A modernidade sólida era mais autoritária, ditatorial, talvez na perspectiva de sua vivência de uma Grande Guerra e de uma ditadura comunista. Contudo, apesar da maior flexibilidade da Modernidade Líquida são inegáveis certos aspectos negativos dessa época atual. Os medos e as infelicidades são diversos da época stalinista, mas isso não retira o fato da existência de outros tipos de pesadelos imprevisíveis.

O fato é que, para Bauman, não há possibilidade de se acreditar em uma sociedade perfeita. "A sociedade que obsessivamente se vê como não sendo boa o suficiente é a única definição que posso dar de uma boa sociedade" (Ibid.). Apesar de todas as dificuldades contemporâneas, os jovens hoje têm que reter na consciência e na memória o valor da durabilidade, da constância, do compromisso e da ética.

Diversamente da antiga durabilidade das instituições, hoje somente a vida do indivíduo é que tem a longevidade aumentada: "somente a vida humana individual vê crescer sua durabilidade, enquanto a vida de todas as outras entidades sociais que a rodeiam — instituições, idéias, movimentos políticos — é cada vez mais curta" (Ibid.). Dessa forma, o único sentido duradouro no mundo contemporâneo pós-moderno é aquele que é fruto dos esforços e trabalhos individuais. O sentido da vida estará naquilo que for capaz de ser elaborado por cada um individualmente. Nisso, porém, reside um risco de um hiperindividualismo que deverá ser contornado.

## **Ética pós-moderna e capitalismo contemporâneo**

Na trajetória do desenvolvimento do capital há o predomínio de sua lógica de ampliação e acumulação se impondo sobre os rumos da história: desde a acumulação primitiva, destruindo a produção têxtil nativa com o surgimento das indústrias domésticas, até a necessária 'produção destrutiva' da crise estrutural contemporânea, colocando em risco os recursos naturais.

Em virtude desse predomínio colocam-se em xeque as afirmações pós-modernas a respeito do fracasso da Razão moderna por não ter realizado o Progresso da história universal proposto pelo projeto iluminista. O projeto civilizatório prometido pelas Luzes teve seu alicerce no movimento do capital concorrencial em busca de subordinar os países fora da Europa e constituindo, assim, os embriões do 'Terceiro Mundo'.

O objetivo principal desse movimento não era a realização de uma humanidade superior, mas sim a formação da acumulação primitiva do capital monetário e seu processo inerente de acumulação. E, diversamente de seu pretense objetivo, acarretou a radicalização das diferenças de riqueza no mundo, estabelecendo a existência de países ricos e países pobres. Esses objetivos de ampliação e acumulação permanecem no capitalismo monopolista ou imperialista que, mediante o avanço tecnológico dos meios de produção, aumentam ainda mais o potencial e a distância entre os países.

A própria industrialização dos países do 'Terceiro Mundo' se deu em decorrência da necessidade de mercado consumidor para as máquinas produzidas pelos países desenvolvidos. A questão, como ironizou Mandel (1985), não foi de ordem filantrópica ou política e sim simplesmente a necessidade de formação de mercado para o escoamento de determinadas mercadorias.

O capitalismo tardio, com a terceira revolução tecnológica, por sua vez, não foi o estabelecimento de uma sociedade pós-industrial como propalado pelo pensamento pós-moderno. Ao contrário, como afirma Mandel (1985), foi um período inédito de industrialização generalizada, com uma expansão nunca vista das forças produtivas. E diversamente do que foi pensado pelos pós-modernos, o aumento da automação que caracterizou o período do capitalismo tardio não realizou seu potencial emancipatório. Todo o aparato da automação só intensificou as possibilidades de produção e extração de mais-valia, bem como só foi utilizado em função dos interesses do capital.

O predomínio da lógica de ampliação e acumulação do capital permaneceu de forma ainda mais devastadora na sua crise estrutural, analisada por Meszáros (2002). Em virtude de sua necessidade de retomada de lucratividade no período recessivo da década de 70, o capital lança mão de instrumentos que potencializam a produção da mais-valia relativa, haja vista que se encontrava esgotada a exportação territorial de suas contradições, como ocorria no período de sua ascendência histórica.

Nesse cenário, a forma mais apropriada encontrada pelo capital foi a produção destrutiva, muito de acordo com a incontornabilidade do metabolismo social do sistema. O elemento determinante dessa produção destrutiva é a taxa de utilização decrescente de mercadoria, pela qual são determinadas a obsolescência programada, a descartabilidade prematura e, no limite, a não reutilização das mercadorias. Essa redução da vida útil das mercadorias determina uma nova produção delas, o que alimenta o ciclo de reprodução do capital. Ocorre, no entanto, um expansionismo destrutivo e incontornável do capital que se manifesta em uma crise estrutural do sistema e na ativação dos seus limites absolutos.

A consequência advinda daí é a prevalência da descartabilidade, da efemeridade, do consumo imediato, destrutivo, ampliado e artificial, do supérfluo. E é nesse sentido que aproximamos a crise estrutural do capital às características mais marcantes do pensamento pós-moderno e à ética pós-moderna. Entre esses traços que mais se destacam nessa perspectiva aproximativa entre o pós-moderno e a crise estrutural do capital e sua produção destrutiva estão, por exemplo, a valorização de padrões mais frágeis no lugar das verdades fortes das metanarrativas modernas e metafísicas; a importância dada aos jogos lingüísticos em vez da verdade expressa pelo pensamento representativo; a formação de competências no lugar da Formação (Bildung) moderna; a 'libertação' das diferenças substituindo o 'aprisionamento' do universal; um ser fraco no lugar do ser forte e poderoso da tradição filosófica; a sociologização da filosofia que perde sua aura de investigação da essência última do ser.

Outra consequência fundamental da crise estrutural do capital e com ressonâncias visíveis no pensamento pós-moderno é a valorização dos movimentos sociais, que Meszáros (2002) chama de movimentos de 'questão única', e que em grande parte constituem respostas à ativação dos limites absolutos do sistema do capital, tais como, por exemplo, os movimentos étnicos, feministas e o emblemático movimento ecológico, que desencadeiam incontáveis discussões éticas.

## Conclusão

Harvey (1992) discorda de algumas posições radicais do pós-modernismo, como sua ênfase na efemeridade, sua insistência na impenetrabilidade do outro, seu foco no local ao invés da totalidade, seu impulso para a desconstrução ameaçadoramente niilista, sua preferência pela estética ao invés da ética. Essas preferências acabam inviabilizando um projeto coletivo social e torna-se conservador por, no final das contas, favorecer ao mercado. Ao condenarem o universal do conceito acabam esquecendo um universal que é bem presente, a universalidade do capital:

Para Stein (2000), outro crítico do pensamento pós-moderno, as duas questões que resultaram da crise do fundamento da metafísica, a do conhecimento e a da intersubjetividade, não podem ser reduzidas simplesmente à questão diferença e metafísica e muito menos podem levar a uma afirmação da diferença contra a metafísica.

Contudo, diz Stein, o século XX não tem um princípio epocal, a não ser o princípio da anarquia. Dessa forma, “a ética, a estética, a antropologia, a psicanálise, todos os campos da política são comandados propriamente por sucessivos elementos que não se constituem como um princípio epocal. É isso que às vezes, chamamos de pós-modernidade”. (STEIN, 2000, p.65). É nesse âmbito de ausência de um princípio que a diferença é valorizada, na medida em que possibilita uma multiplicidade de princípios.

Assim, então, o século XX vive a ausência de um princípio epocal. “Heidegger dirá: O princípio epocal do século 20 é a técnica e é a ela que ele dedica, certamente, uma grande parte de sua obra dentro e fora da desconstrução da história da filosofia. Mas a técnica nos tira o mundo” (Ibid.). Esse século, portanto, é um século de obscurecimento caótico sem um princípio epocal, no qual explodem paradigmas sem um princípio orientador: “É por isso que por vezes se fala em fim da Metafísica, num sentido, não apenas desconstrutivista, como em Heidegger. Mas se fala apenas em fim da Metafísica como fim da filosofia” (Ibid., p.66).

Stein pondera que talvez se tenha chegado ao fim da Metafísica no sentido heideggeriano de superação, destruição e desconstrução da metafísica. Mas nesse âmbito, contudo, não cabe o abandono da importância da Metafísica nesse percurso: “Existe certamente uma espécie de época pós-metafísica que não diz que chegamos apenas ao fim da metafísica. Chegamos com a Metafísica, na sua história, a um novo

começo, a um começo, que será o começo do pensamento” (Ibid.). Talvez essa situação signifique a existência de uma nova tarefa da filosofia e de uma nova reflexão sobre a ética.

Mas não podemos desprezar o viés predominante na filosofia e na ética contemporânea, bem como no mundo contemporâneo como um todo, dos vínculos monetários presentes nas relações humanas. Não há uma maioria preocupada com ideais morais que guiem suas vidas. Subsiste na base da vida humana a preocupação ou com a sobrevivência material ou com a acumulação de bens ou capital.

Outra mudança significativa é a valorização das paixões, mesmo que por vezes de forma interessada e manipulatória, hoje é impossível negar o espaço dos instintos e do inconsciente. Até mesmo na educação, esse componente é reconhecido. No entanto é o mercado quem mais se beneficia e não a construção de um sujeito ético. O mercado manipula as paixões para a construção de consumidores ou formação de trabalhadores em conformidade com as necessidades de auto-reprodução do capital. Nesse âmbito solidifica-se a figura do indivíduo extremado em seus matizes burgueses.

Contudo, não há como negar os avanços que a pós-modernidade possibilitou, mesmo que cambaleantes e oscilatórios em sua caminhada histórica: o enfraquecimento de verdades eternas e imutáveis, a liberação da diversidade sexual, a valorização das emoções, e o reconhecimento dos instintos e do sorriso do gato de Alice.

## **Referências**

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: introdução à filosofia* / Maria Lúcia de Arruda Aranha, Maria Helena Pires Martins. São Paulo: Moderna, 1986.
- BAUMAN, Zigmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*. Tradução de Tereza Coelho. 2ª ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1993 b.
- . *O pós-moderno*. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 a.

MESZÁROS, István. Para além do capital. Trad. Paulo César Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio; apresentação de Paul Singer; tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os economistas).

BAUMAN, Zigmunt. Entrevista com Zigmunt Bauman por Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. Tempo Social, vol.16, nº 1. São Paulo, June, 2004. Acessado em 2 de julho de 2008 in: [www.scielo.br/scielo.php](http://www.scielo.br/scielo.php).

STEIN, Ernildo. Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, n. 114).

VATTIMO, Gianni. A sociedade transparente. Lisboa: Edições Setenta, 1991.

----- O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

----- Post-moderno, tecnologia, ontologia. In: Nichilismo ed emancipazione. Ética, política, diritto. Varese: Garzanti, 2003.

*\* Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho*

Professora Adjunta XII da Universidade Estadual do Ceará – UECE, Filósofa, Especialista em Economia Política (UECE), Mestra em Filosofia (UEPB/UEMG), Doutora em Educação (UFC), Pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC.

## LEVINAS: UMA PROPOSTA CRÍTICA AO PRIMADO DA FILOSOFIA OCIDENTAL

*Ubiratane de Moraes Rodrigues\**

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar a postura crítica de Emmanuel Levinas frente à tradição filosófica do Ocidente. No diálogo com a tradição, Levinas apresenta suas críticas à filosofia que elegeu o Ser como discurso, e sua crítica é à filosofia que nasceu e cresceu no Ocidente sob a forma de ontologia. Esta não é descartada, contudo Levinas argumenta sobre seu primado. Para ele a filosofia primeira não é a ontologia e sim a Ética. Para tanto, Levinas estabelece o diálogo também com filósofos contemporâneos como Husserl e Heidegger, pensadores fundamentais para Levinas. A crítica a ontologia não só permite pensar um outro caminho para a filosofia ocidental como também uma abertura para o surgimento de relações éticas onde o outro seja visto em sua alteridade radical.

**Palavras-chave:** Levinas. Ontologia. Ética como filosofia primeira.

### Introdução

A crise da filosofia é um amplo debate, tanto nas idéias como na sua efetivação. Mas não estamos alheios a esse problema. A partir do pensamento do filósofo lituano Emmanuel Levinas<sup>1</sup> abordaremos sua crítica à ontologia como filosofia primeira, assim como sua crítica a grande parte da filosofia ocidental, propondo uma outra origem à filosofia. A opção pelo pensamento do autor se configura pelo fato de a vida e a obra de Levinas estarem intrinsecamente ligadas, além da importante postura crítica frente à tradição filosófica do Ocidente. E aqui

---

<sup>1</sup> Para uma introdução ao pensamento de Levinas ver: SUSIN, L. C. **O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas.** Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984; COSTA, Márcio. **Lévinas – uma introdução.** Petrópolis: Vozes, 2000; MORO, Ulpiano Vázquez. **El discurso sobre Dios:** en la obra de E. Levinas. Madrid: UPCM, 1982. LESCOURRET, M. A. **Emmanuel Levinas.** Paris: Flammarion, 1994. BONAMIGO, Gilmar Francisco. **Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas.** Síntese, v. 32, n. 102, p. 77-104, 2005. Para uma autobiografia ver: LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté.** Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. revista e corrigida. Le livre de Poche, 1984. (p. 405-412).

faz necessário salientar a importância crucial da Segunda Guerra Mundial, onde a morte de mais de seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante o holocausto provoca uma reviravolta não só no pensamento de Levinas como também no pensamento ocidental do século XX. Seu pensamento é marcado pelo século das guerras, ou sendo mais radical, século das barbáries. Em nada se vê uma ética que realmente seja uma ética do humano, o homem tem desejo de poder, mas desejo que se assemelha à necessidade, esta que nunca é saciada, por isso gera sempre mais guerra, mais dominação, mais dor e mais morte. Mas, como isso aconteceu? Como isso foi possível? Essas questões são fundamentais para entendermos o pensamento de Levinas, pois tais acontecimentos o fizeram desconfiar do pensamento que “civilizou” o Ocidente. Para ser mais exato, a moral que rege o pensamento ocidental. Para ele, tal pensamento funda-se a partir da Filosofia Grega, que se desenvolveu como discurso de dominação: o discurso do Ser. Discurso este quer seja em forma de ontologia ou de subjetividade significa a mesma postura, fechamento ao Outro e totalização da diversidade, fundando assim, um pensamento do Mesmo que exclui qualquer possibilidade de diálogo e abertura ao Outro em sua alteridade.

### **Ontologia e a filosofia do Mesmo**

No diálogo com a tradição, Levinas apresenta suas críticas à filosofia que elegeu o Ser como discurso, e sua crítica é à filosofia que nasceu e cresceu no Ocidente sob a forma de ontologia. Esta que pode ser dita como inaugurada com o filósofo grego Parmênides de Eléia (530-460 a.C), com sua tese central de que o “Ser é, o não-ser não é”. Aqui começa a história da ontologia, pois o Ser agora é fundamento primeiro, aquele que é Imutável, Imóvel, Uno. Nesse momento da história a ontologia começa sua grande marcha rumo à totalização de tudo o que lhe é diferente e exterior, na busca de tudo identificar à sua imagem e semelhança.

Esse movimento em que tudo se identifica com o Ser é o que Levinas chama de ontologia e que por ele é denominada de a teoria como inteligência dos seres<sup>2</sup>. Esse conceito é indispensável para entendermos por que Levinas não concebe uma ética do humano dentro do pensamento ocidental fundado na tradição que prioriza o primado da

---

<sup>2</sup> LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. (p. 30). Doravante TI.

ontologia. Pois se tudo é identificação no Ser, não se pode pensar numa relação em que prevaleça a alteridade, visto que no fim a relação caminhará para o centro da totalidade, onde tudo é Uno. Daí nasce a crítica, posto que “a ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro”<sup>3</sup>. Tal pensamento não permite uma abertura à exterioridade, e nem tampouco um pensamento ético em que a relação contemple o Outro em sua alteridade. Isso pode ser constatado pelo argumento socrático bem lembrado por Levinas: “[...] nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre”<sup>4</sup>. Nesta perspectiva percebe-se que o ensinamento de Sócrates exclui o diferente, e que na relação só é aceito aquilo que se identifica com o Mesmo, como aquilo que já existe em si. Isto é uma das características fundamentais da filosofia ocidental, que com seus pressupostos totalizadores aponta para a existência unicamente dentro do Ser, na Totalidade, onde tudo o que estiver nela *É*, o que for exterior *não-É*.

Essas constatações rapidamente levaram Levinas a desconfiar da moral que conduz o Ocidente, pois como é possível uma moral, uma ética que permite a violência? Como tudo pode ser reduzido a uma unidade? E é o próprio Levinas que logo nas primeiras linhas de *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, lança a assertiva: “facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral”<sup>5</sup>. Alerta consciente de quem traz no corpo e no espírito as marcas de uma decadência moral que não foi capaz de impedir a guerra nem a morte de milhões de inocentes. Moral fundada na totalidade do Ser, moral que impede a existência do diferente, e nem poderia permitir, uma vez que tudo é igual e se funda numa unidade. Ora, como já foi mostrado, esse fundamento reduz o Outro ao Mesmo, e a prova disso é a guerra. E é justamente usando-a como exemplo, que Levinas demonstra toda fúria de uma moral fundada no Ser, e todo o perigo de tudo a ele se reduzir. Para ele “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”<sup>6</sup>. A totalidade que funda o pensamento do Mesmo também funda a guerra. Ou seja, ela é a própria manifestação da Totalidade, pois nada lhe fica exterior, ela aniquila tudo que está fora e coloca todos na mesma situação, o medo é igual para

---

<sup>3</sup> Id. Ib.

<sup>4</sup> TI. 31

<sup>5</sup> TI. 09

<sup>6</sup> TI. 10

todos e todos querem uma mesma coisa: a vitória, que significa a dominação do Outro, pois nada lhe “[...] é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo”<sup>7</sup>.

Como a ontologia elegeu o Ser como discurso, ela acabou por fechar a possibilidade da relação com o que é exterior ao Ser. E a própria liberdade, considerada por muitos como característica fundamental do humano, é apenas exercício do Ser, visto que em última instância a razão é a manifestação de uma liberdade que neutraliza e engloba o outro reduzindo-o ao Mesmo. A razão no fim é conhecimento somente de si mesma<sup>8</sup>. Estamos diante de uma dificuldade: a liberdade não deverá levar a razão a conhecer além de si mesma? Não deverá ela fazer com que a razão conheça o Outro em toda sua alteridade e deixe-o exterior, uma vez que ela é soberana? O problema é que a liberdade permitida pela ontologia é aquela em que o objeto conhecido tem sua exterioridade englobada pelo sujeito que conhece. Levinas apresenta o problema da liberdade e da teoria do conhecimento interligados, como ele mesmo afirma “o processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo”<sup>9</sup>. O próprio ato de conhecer pensado a partir da ontologia nada mais é que um instrumento condutor do Outro ao Mesmo. Nada pode limitar a razão, ela é soberana e nesse sentido “conhecer equivale a captar o ser a partir do nada ou reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade”<sup>10</sup>.

Pode-se perceber que o legado da filosofia ocidental, enquanto ontologia é sempre um caminhar para dentro de si, para o Uno. A filosofia partindo desse prisma é egoísta, como exemplo, vimos a lição socrática; um apontar para o centro. O diálogo é reduzido a monólogo e os conceitos são dogmáticos. O Outro é pelo livre exercício do Ser identificado no Mesmo: a liberdade dá autonomia à razão para reduzir tudo à sua soberania tirânica. A essa filosofia do Mesmo, Levinas opõe a crítica, pois ela “[...] não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que

---

<sup>7</sup> Id. Ib

<sup>8</sup> TI. 31

<sup>9</sup> TI. 30

<sup>10</sup> TI. 31

se faz pelo Outro”<sup>11</sup>. Essa oposição à ontologia põe em questão o próprio ato do livre agir da razão e o com isso o legado da tradição filosófica ocidental. Levinas no diálogo crítico com essa tradição propõe uma inversão de origem do sentido, não é na ontologia que está o sentido primeiro, mas na Ética, logo, a filosofia primeira para ele é a Ética. Ora, essa inversão pode ser apontada como sendo construída a partir do diálogo crítico com o método fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938) e a analítica existencial de Martin Heidegger (1889-1976). Esses dois filósofos foram fundamentais para o pensamento de Levinas: com ambos ele aprendeu e de ambos se distanciou.

### **Husserl e Heidegger: apropriação e ruptura**

Levinas ao se apropriar do método fenomenológico parece ter descoberto que o projeto husserliano também estava no centro do pensamento totalizador nascido na Grécia Antiga. Percebe que mesmo Husserl trazendo à contemporaneidade a atividade da consciência, reduz tudo a ela, e ainda está na lógica do Ser, uma vez que a internacionalidade aniquila o objeto de conhecimento, e isto reflete na relação com o Outro, pois o pensamento que pensa já em si mesmo é dotado de sentido, fazendo da relação com o Outro um comércio de intenções, já que *a atividade original do sujeito é uma intencionalidade*<sup>12</sup>. Essa crítica também é reforçada porque Husserl em seu método transcendental oculta o sentido último do humano. Isso porque a “[...] mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o ‘imperialismo ontológico’ é ainda mais visível. É o ser do ente que é o *médium* da verdade, a qual concerne ao ente e supõe a abertura prévia do ser.”<sup>13</sup> A fenomenologia é um modo de filosofar, não se apresenta apenas como simples método, existe por trás dela uma intenção que continua o projeto totalizador da Grécia antiga. Levinas sabe que Husserl muito contribui para a filosofia com seu método e suas investigações, mas sabe que a partir dele também é impossível pensar a alteridade do *absolutamente outro*, pois ele ainda se encontra preso à ontologia, uma vez que a identificação da multiplicidade é uma das características marcantes da redução do Outro ao Mesmo<sup>14</sup>. Percebe-se que o projeto husserliano

---

<sup>11</sup> TI. 30

<sup>12</sup> LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (p. 62). Doravante DEHH.

<sup>13</sup> TI. 32

<sup>14</sup> O processo de identificação que Levinas está falando concerne a um problema mesmo do pensamento “[...] o sentido é caracterizado pelo fenômeno de identificação, processo em que o objeto se constitui. A identificação de uma unidade através da multiplicidade representa o

está ligado àquele projeto pretendido pela filosofia ocidental, mas não podemos negar a importância do seu pensamento para o Ocidente, como por exemplo, a sua “redução fenomenológica”, que busca *na vida concreta o lugar do se*.<sup>15</sup>

Mesmo tendo aprendido muito e se interessado pela filosofia de Husserl, Levinas verdadeiramente se dedicará ao diálogo com outro pensador alemão, Heidegger. Esse filósofo marcará profundamente seu pensamento, principalmente pelo fato dele ter tentado resolver o problema da ontologia clássica, mas ainda deixa o Ser na solidão. É necessário salientar que uma obra é especial nesse diálogo: *Ser e Tempo*. Obra que Levinas chamará à luz da “crítica” para daí pensar uma outra forma de abordar o Ser, melhor, de salvá-lo de sua solidão.

Levinas investiga a relação do pensamento de Heidegger, e de outros pensadores contemporâneos, com a tradição ocidental grega, vista como berço da filosofia ocidental. Ele aponta que não é diferente o projeto filosófico de Heidegger da tradição ontológica, como ele mesmo assera: “o seu esforço é diametralmente oposto ao da filosofia dialética que, longe de procurar o fundamento ontológico do conhecimento, se preocupa com os fundamentos lógicos do ser”.<sup>16</sup> A crítica a Heidegger vem principalmente por sua tese em *Ser e Tempo*, onde segundo Levinas, Heidegger assegura que: “[...] o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade.”<sup>17</sup> Levinas não aceita esse postulado, pois isso inviabiliza a possibilidade de uma relação ética com o Outro em sua alteridade radical. Heidegger elabora todo um pensamento sobre o Ser e em última instância funda uma outra ontologia, a ontologia fundamental, continuando assim o império do Ser, cuja fórmula é a prioridade da compreensão do *ser do*

---

êxito fundamental de todo o pensamento. Pensar é, para Husserl, identificar. E veremos em seguida porque é que ‘identificar’ e ter um ‘sentido’ acabam por ser a mesma coisa. A intencionalidade da consciência é o facto de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade mais não faz do que efectuar a síntese.” (DEHH. 30).

<sup>15</sup> Uma das características centrais da redução fenomenológica de Husserl é que ela “[...] caracteriza-se por estabelecer, a partir da fenomenologia, que uma ontologia que pretenda dar conta dos modos de existência do ser em suas diferentes regiões não pode ser puramente vazia e formal. Deverá dar conta também do humanamente vivido como condição de possibilidade da existência, da consciência, da redução, etc. esta foi originalmente a intenção de Husserl: buscar na vida concreta o lugar do ser [...] (COSTA, 2000, p. 66).

<sup>16</sup> DEHH. 72

<sup>17</sup> TI. 32

ente. Ele afirma que “à venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. À tese fundamental, segundo a qual toda relação num ente particular supõe intimidade ou esquecimento do ser, não se pode *preferir* uma relação com o ente como condição da ontologia [...]”.<sup>18</sup>

Certo que o projeto heideggeriano não contempla o projeto de uma ética em que Outro seja visto em sua alteridade radical, Levinas chega mesmo a louvar as críticas de Heidegger à tradição, mas não pode conceber um pensamento em que a liberdade seja anterior à Ética. Isso porque ela nesse sentido é um caminhar para o centro, para a Totalidade. Para a redução do Outro ao Mesmo, para uma pseudo-moral.<sup>19</sup> Vê-se que mais uma vez aparece o problema da liberdade com o saber, isso porque ambos os termos estão ainda pensados no centro da ontologia. Pois a liberdade em Heidegger se apresenta subordinada ao Ser, não é o *Dasein* que é o portador da liberdade, mas antes é esta última que o determina. A busca de Heidegger através de seu interesse pelos entes é orientada pela pergunta sobre o sentido do ser, ou seja, a busca está ainda no plano da pergunta ontológica. Levinas percebeu que a ontologia heideggeriana não é apenas elucubrações de um pensamento vazio, ou simples abstração, antes ela traz a marca de uma busca concreta da existência do *Dasein*. Esta busca será o centro de suas investigações, e aqui lembramos que Levinas dialoga como *Ser e Tempo*. A crítica levinasiana aparece principalmente pelo fato de o *Dasein* interessar a Heidegger somente como acesso ao ser. A crítica se aprofunda quando Levinas faz lembrar a relação entre essência e existência feita por Heidegger.<sup>20</sup>

Partindo deste princípio, entende-se porque Levinas critica a obra

---

<sup>18</sup> LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005. (p. 26). Doravante EN.

<sup>19</sup> “se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que se recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética”. (TI. 32-33).

<sup>20</sup> “[...] mas inversamente, poder-se-ia dizer que a confusão da essência e da existência significa que na existência do homem está incluída a sua essência, que todas as determinações essenciais do homem não passam dos seus modos de existir. Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível à custa de um novo tipo de ser que caracteriza a acção do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra *existência*. [...] e é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo *Dasein* (ser deste mundo)”. (DEH. 75-76).

de Heidegger, pois este como já apontado defende que o *Dasein* é a própria possibilidade do acesso ao Ser. Posto que a existência do homem está definida pela compreensão do Ser, e esta compreensão antes que se possa imaginá-la, é contrária ao próprio pensamento.<sup>21</sup>

Tanto Heidegger como Husserl muito contribuíram para o desenvolvimento do pensamento de Levinas, mas o projeto filosófico deste último, não permite continuar o pensamento que totaliza tudo no Ser. É preciso impedir que a *filosofia do poder* continue seu império. Ou seja, antes de apontar para qualquer filósofo, seja antigo seja contemporâneo, Levinas está a criticar a ontologia como filosofia primeira. Visto que, como apresentada desde o início, ela não permite uma relação ética onde o Outro seja *absolutamente Outro*, ou melhor, ela é um conduzir o Outro para o centro, para o Mesmo, para o Uno. Este artigo tem como principal objetivo apresentar a crítica levinasiana à ontologia como filosofia primeira, projeto que mesmo tendo sido criticado por Heidegger, não conseguiu ser superado. A ontologia ainda é o discurso do Ser.<sup>22</sup>

### **Ética como filosofia primeira: o fruto da crítica**

A essa injustiça, esse discurso egoísta promovido pela filosofia ocidental, Levinas oporá a Ética como filosofia primeira, e a partir dela podemos pensar uma outra maneira de relação para as subjetividades. Mas, salienta-se que todas as críticas de Levinas não são no sentido de negação absoluta da tradição, tampouco ele pretende fundar um sistema filosófico; isso seria dogmatismo, e, a todo dogmatismo ele opõe a crítica.

---

<sup>21</sup> “[...] porque a compreensão do ser que se efetua no *Dasein* não tem a estrutura de um pensamento teórico. Não que o pensamento não consiga fazer face à tarefa e que deixe de a completar por essa vida patética, emocional e angustiada que tantos autores denominam existência (...) Se o pensamento não atinge a inteligência do ser é porque tende para um objecto, conduz a uma *qualquer coisa*, a um ente; ao passo que a compreensão do ser deveria manter uma relação com o *ser* do ente de que apenas poderíamos dizer, por seu turno, que é e que, neste caso, é *nada*. Existência oposta a pensamento – significa precisamente essa compreensão do ser do ente. No entanto, na medida em que pensar um ente pressupõe a inteligência do ser do ente, qualquer pensamento pressupõe existência [...]” (DEHH. 117).

<sup>22</sup> “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente-mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro” (TI. 34).

Podemos, em suas próprias palavras, apontar que seu “[...] esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade [...]”.<sup>23</sup> Ele propõe uma outra maneira do ente se relacionar com o Ser, propõe uma saída para a solidão do Ser, pretende a metafísica antes da ontologia, quer que o transcendente realmente transcenda e não seja apenas um ensimesmar-se numa eterna solidão. Se o problema é a justiça, uma relação onde o Outro seja concebido a partir de sua alteridade radical, é preciso pensar antes a abertura para o surgimento dessa outra relação, posto que não se pode mais recorrer com segurança às velhas raízes da tradição filosófica ocidental.

A ontologia como *inteligência dos seres* não possibilita a relação ética onde o Outro seja contemplado em sua alteridade radical. Um dos pensadores mais visitados por Levinas para discutir tal problemática foi Heidegger. Este funda uma filosofia do ser como posse, e seu caráter anônimo também pode ser confirmado pela relação com o mundo. Levinas sabe da importância desse filósofo para a contemporaneidade, contudo, não deixa de observar que seu pensamento, que vem primeiro como denúncia, transforma-se em apropriação do Outro. Ou seja, pelo existir com as coisas cultivando e edificando a terra, pela posse, ele acaba por ainda participar do projeto ontológico que reduz o Outro ao Mesmo.<sup>24</sup>

Levinas se refere ao caráter anônimo da ontologia que Heidegger acabou por transformar em *ontologia da natureza*. Esta é a mãe generosa e sem feição de todos os seres particulares. Como pensar uma outra maneira de se relacionar com o Ser, se na maioria das vezes a filosofia foi uma ontologia? Essa pergunta ajuda a introduzirmos o pensamento levinasiano sobre uma outra abordagem do Ser: ele opõe à ontologia ocidental a metafísica. Isto é, relação com a transcendência. Isso significa que para ele a ontologia não é a filosofia primeira, pois esta reduz a alteridade ao Mesmo: em outras palavras a metafísica precede a ontologia, e é ela a filosofia primeira. Como podemos perceber, o que Levinas está pensando é uma outra forma de relação intersubjetiva, e

---

<sup>23</sup> Id. Ib.

<sup>24</sup> “[...] Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que suas análises não partem da coisa-objecto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem.” (TI. 33)

mais precisamente, uma relação em que a compreensão do ser não domine a relação, ou seja, aqui se configura a radical crítica de Levinas a Heidegger, e conseqüentemente à tradição que elegeu o Ser como discurso.<sup>25</sup>

A partir da Metafísica como filosofia primeira, podemos pensar *uma outra relação* com o Ser, relação mais original, e que permita a separação radical dos termos desta mesma relação. Levinas em face à tradição e à realidade da guerra que transforma a moral em um brinquedo insignificante, pensa um “outro homem”, mas este é inviabilizado pelo projeto da ontologia como foi apresentado, assim ele “[...] elabora lenta e progressivamente um pensamento original e fecundo em diálogo com alguns representantes da tradição filosófica ocidental, no qual propõe um ‘humanismo de outro homem’ aberto ao infinito e responsável pelo outro [...]”.<sup>26</sup> Esse projeto não é possível se desenvolvido aqui, mas acreditamos lançar os primeiros passos para sua concretização. No momento nosso intuito foi apenas de aproximar o leitor de alguns problemas fundamentais de Levinas no diálogo com a tradição e mais especificamente em seu diálogo intenso com Heidegger, assim como apontar para sua tese principal: a filosofia primeira é a Ética.

### Referências bibliográficas

- COSTA, Márcio. **Lévinas – uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BONAMIGO, Gilmar Francisco. **Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas**. Síntese, v. 32, n. 102, p. 77-104, 2005.
- BRITO, J. H. Silveira de. **De Atenas a Jerusalém**: a subjetividade passiva em Lévinas. Lisboa. Universidade Católica Editora, 2002.
- COSTA, Márcio. **Lévinas – uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphisique: essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas*. In: DERRIDA, Jacques. **L’écriture et la différence**. Paris: Du Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

---

<sup>25</sup> [...] é porque a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este ‘este dizer a Outrem’ – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com o *ente* – precede toda ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. (TI. 34-35).

<sup>26</sup> PIVATTO, Pergentino, S. *Ética da alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. (p. 79-80).

HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. São Paulo, Editora Moraes, 1983.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. V. I. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. V. II. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: Sexta investigação. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Paris: PUF, 1991.

LESCOURRET, M. A. **Emmanuel Levinas**. Paris: Flammarion, 1994.

LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **De Deus que vem à idéia**. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Difficile liberté**. Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.

MORO, Ulpiano Vázquez. **El discurso sobre Dios**: en la obra de E. Levinas. Madrid: UPCM, 1982.

NUNES, E. P. L. **O Outro e o Rosto**: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Vida e Obra**. São Paulo, Abril Cultural, 2000.

PELLIZZOLI, M. L. **Levinas**. A reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino, S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SUSIN, L. C. **O Homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à Ética filosófica 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

*\*Ubiratane de Moraes Rodrigues*

Mestrando do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da  
Universidade Estadual do Ceará. E-mail: ubiratanerodrigues@gmail.com



## TEORIA CRÍTICA NAS PASSAGENS DE WALTER BENJAMIM

*Abraão Antonio Braga Sampaio\**

*Ítalo Moura Guilherme\**

*Ivoneide Fernandes Rodrigues\**

*Marta Maria Aragão Marciel\**

*Paulo Alexandre P. de Miranda\**

**Resumo:** Este artigo é resultado de uma pesquisa realizada no grupo de estudos de teoria crítica da obra *Passagens*. Assim, o que temos aqui é um texto de várias mãos que organizamos em dois momentos: no primeiro uma leitura sobre as transformações sociais e políticas do século XIX; no segundo apresentamos uma leitura voltada para um olhar estético de tais transformações. Partimos basicamente das *Exposés* escritas em 1935 e em 1939, onde encontramos um grande resumo das questões apresentadas nos cadernos das *Passagens*. Nesta obra, Walter Benjamin busca realizar um estudo para compreender os novos fenômenos do século XIX, suas mudanças culturais, políticas e econômicas. Para tanto, o autor desenvolve uma pesquisa fisionômica da cidade de Paris, na qual ele acredita ser a capital do século XIX, cidade que reúne todos os grandes elementos das novas configurações do capitalismo.

**Palavras-chave:** Passagens. Dialética. Capitalismo. Fantasmagorias. Paris.

### **I. Configurações do capitalismo no século XIX: para uma compreensão do século XX**

Na obra *Passagens*, Walter Benjamin tinha claro um objetivo: a compreensão do século XIX, assim como suas mudanças culturais, políticas e econômicas, como fazendo parte de uma mudança ainda maior que é a grande mudança das forças produtivas. Assim, a proposta benjaminiana a qual podemos encontrar em seus cadernos que deram origem a esta obra é da compreensão do sistema capitalista do século XIX, através das configurações que surgiram nesse momento.

Como uma forma de introdução a este projeto, Benjamin escreve *Paris, a capital do século XIX, Exposé* em 1935 e a reescreve em 1939. O autor apresenta esse texto como uma pesquisa que procura mostrar as “formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica”

desenvolvidas no capitalismo do século passado como uma ambigüidade de figuras ou imagens, ora oníricas, ora dialéticas.<sup>1</sup> O propósito de Benjamin é dar conta dessas imagens, fantasmagorias, “criações” que são manifestações culturais experienciadas pela sociedade daquele século. As passagens, as exposições universais, a experiência do flâneur são mostras das “fantasmagorias do mercado” assim como as transformações que Haussmann fez em Paris são consideradas por Benjamin como “fantasmagoria da própria civilização”. Contudo, tais experiências sociais produzidas pela sociedade produtora de mercadorias não estão totalmente segura, e aqui podemos encontrar a tarefa do autor ao fazer tal pesquisa, a saber: uma compreensão materialista histórica do capitalismo do século XIX, para mostrar como tais fenômenos culturais são fenômenos da mercadoria. ”<sup>2</sup>

Para Benjamin é preciso acordar destas imagens oníricas, marcadas pela lógica do mercado, pelo fetiche da mercadoria. É preciso um despertar deste sonho coletivo, um coletivo que sonha com uma história primeva para esquecer o passado recente. Tal sonho faz o coletivo esquecer o presente, sonhando uma época em que a realidade social não seria tão injusta, sonho de uma sociedade sem classes. <sup>3</sup>

Segundo Benjamin, Blanqui, em seu último escrito, já anunciava o caráter decisivo de tais experiências, que o novo se revelará como sempre presente, logo, pouco capaz de proporcionar uma solução libertadora à

---

<sup>1</sup> Ao reescrever a “Exposé” em 1939 Walter Benjamin está sob pressão de Adorno e, portanto teve que ser mais discreto quanto a suas reflexões marxistas, principalmente se compararmos com a Exposé escrita em 1935, portanto aqui não encontraremos a categoria imagem e sim fantasmagoria.

<sup>2</sup> “Mas é sempre a modernidade que cita a história primeva. Aqui isso se dá através da ambigüidade própria das relações sociais e dos produtos dessa época. A ambigüidade é a manifestação imagética da dialética, a lei da dialética na imobilidade. Esta imobilidade é utopia e a imagem dialética, portanto, imagem onírica. Tal imagem é dada pela mercadoria: como fetiche. Tal imagem é representada pelas passagens, que são tanto casa quanto rua.”. BENJAMIN, Walter. Passagens. Edição alemã de Rolf Tiedemann; organizador da edição brasileira Willi Bolle, Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial de Estado de São Paulo, 2006. (p. 48) Doravante OP.

<sup>3</sup> Confirma AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Memória e consciência histórica. Fortaleza: edUECE, 2006, p. 139. “Como na teoria freudiana do sonho, Benjamin vê - neste ‘sonho coletivo’ - uma força voltada para o ‘passado’ apresentar-se, com base na própria experiência presente, como propulsora: no século XIX, trata-se do caráter fetichista da mercadoria. Em conformidade com isso, Benjamin fala ora do ‘lado [infantil] voltado para os sonhos’(K 1,1), ora de um ‘inconsciente coletivo” (kollektives Unbewuste), a ‘visão arcaica’ (archaisches Gesicht) da época”.

humanidade. Já é possível encontrar nos últimos inscritos de Blanqui a denúncia da angústia da “repetição”, o que Benjamin irá denominar de angústia mítica. Mito aqui tem o sentido de repetição, é a lógica da mercadoria que sempre se repete o novo que já é velho, o moderno que traz na sua constituição o já antigo, é a repetição do mesmo e sempre, o eterno retorno. Como nos explica Emiliano de Aquino, “... o mítico é mais uma vez concebido criticamente como submissão do humano às potências sobre-humanas, guardadas na ‘natureza’, logo, como Destino, como ‘eterno retorno do mesmo’, como vida entregue à culpabilidade, na qual ‘a vida mesma das coisas mortas adquire um poder’”<sup>4</sup>.

Em “Fourier ou as passagens” o autor começa por analisar a construção das passagens como “centro de mercadoria de luxo” onde a arte põe-se a serviço do comércio. Segundo Benjamin, duas foram as condições exigidas para o desenvolvimento das passagens: a conjuntura favorável do comércio têxtil e o início da construção metálica. A novidade está no aparecimento do ferro que, mesmo contendo o elemento novo, será utilizado por vezes na construção de um estilo antigo, o estilo helênico. Aqui podemos encontrar a característica fundante do que vem a ser a definição de moderno no pensamento benjaminiano, a modernidade que traz essa interpenetração entre o antigo e o novo. Não se trata de uma modernidade efêmera, como pensa Baudelaire, mas sim de uma modernidade que traz como parte de si o já antigo, o já sido. A forma como o ferro foi usado nas construções é um exemplo disso. Somente Fourier, em sua utopia, poderia ver nas passagens o cânone arquitetônico do falanstério. Como afirma o autor, “As passagens que se destinaram a fins comerciais tornam-se, com Fourier, residências. O falanstério é uma cidade feita de passagens. Nessa cidade de passagens, a construção do engenheiro tem aparência de fantasmagoria. A cidade de passagens é um sonho que deleitará o olhar dos parisienses até a segunda metade do século adentro”.<sup>5</sup>

Contudo, percebe-se, nessa citação, que Fourier em sua utopia não foi o único a se iludir, pois a ilusão ou o sonho fez parte da fantasmagoria dos parisienses. Segundo Benjamin, Fourier foi ingênuo por ver como positiva a relação entre técnica e natureza, pois a ideia de exploração da natureza é estranha a ele. A integração entre técnica e vida social fracassou, porque a concepção de exploração da natureza pelo homem é

---

<sup>4</sup> OP. 143

<sup>5</sup> OP 56

o reflexo da exploração real do homem pelos proprietários dos meios de produção.

Em “Grandville ou as exposições universais” o autor afirma que tais exposições são os “centros de peregrinação ao fetiche mercadoria” por idealizar o valor de troca das mercadorias, criando uma identificação das massas com o consumo, “uma fantasmagoria onde o homem entra para se deixar distrair”. Nessa entronização das mercadorias junto ao esplendor das distrações as massas são levadas a uma submissão reacionária tanto as propagandas industriais como políticas. Um elemento em que se pode perceber muito claramente o fetiche da mercadoria é a moda. Essa que deseja ser adorada é na verdade, sempre o mesmo, mas que aparece como novo. Segundo o autor, “Ela acopla o corpo vivo ao mundo inorgânico. Face ao vivo, ela faz valer os direitos do cadáver. O fetichismo que está assim submetido ao ‘sex appeal’ do inorgânico é seu nervo vital.”<sup>6</sup>

Em “Luis Filipe ou o interior” a experiência social do interior serve para analisar outro fenômeno cultural do século XIX, o homem privado. Esse faz oposição entre os locais de habitação e os locais de trabalho. Onde ele habita cria o ambiente do interior, uma fantasmagoria que representa para o homem privado o universo e seus rastros, que o homem moderno ou indivíduo burguês tem a necessidade de deixar, é uma forma de indenização pela ausência de rastros, o anonimato que as cidades grandes vivem e que o homem busca compensar marcando o interior de sua casa. Já em “Experiência e pobreza”, texto de 1933, o autor comentará essa necessidade dos rastros que o burguês sentiu e que compensa, deixando o interior de sua casa marcado por seus rastros. Como exemplo, Benjamin nos fala do quarto de um burguês que tem as marcas do dono, de modo que fica clara a presença e identificação do mesmo; seria uma forma de compensar o anonimato entre as multidões.

Uma fantasmagoria fundamental para compreender a cidade é a figura do flâneur, que aparece na obra de Baudelaire. Na quarta parte do *Exposé* “Baudelaire ou as ruas de Paris” o flâneur é aquele que procura refúgio na multidão. Segundo Benjamin, este é o momento em que a intelectualidade começa a se curvar ao mercado, é um momento em que ela vive uma ambigüidade indeterminada tanto em relação à posição econômica quanto à posição política. Tal indeterminação se evidencia na

---

<sup>6</sup>OP. 58

figura de conspiradores profissionais recrutados na boêmia, e Blanqui é o representante mais notável dessa categoria. O flâneur vive a angustiante ilusão de uma possível individualidade, uma singularidade especial do sujeito; contudo ele descobre que é apenas *um tipo novo*. Benjamin cita para demonstrar tal angústia um poema de Baudelaire, *Os sete velhos*, em que o novo é feito da fantasmagoria do sempre igual: é a interpenetração do antigo e o novo. O novo que já nasce velho, o caráter efêmero que constitui a modernidade na poesia de Baudelaire.<sup>7</sup>

Esta questão é central para compreender a crítica de Benjamin à modernidade, que segundo o autor, pode ser muito bem expressa na poesia de Baudelaire. A modernidade é a interpenetração do antigo e do novo, ela já traz consigo o antigo em sua constituição e não é apenas uma efemeridade.

A última parte do texto o autor comenta a experiência social realizada por Haussmann na cidade de Paris. Em “Haussmann ou as barricadas”, Benjamin discute as transformações que Haussmann realizou na capital, transformações essas a favor do capitalismo financeiro. Haussmann muda a cidade de Paris, os bairros perdem sua fisionomia a ponto dos moradores parisienses não se sentirem mais em casa, pois tais transformações evidenciam o caráter desumano das grandes cidades. Porém, tais mudanças possuem um “embelezamento estratégico”, pois com as transferências dos proletários para os subúrbios, a construção das vias que ligam casernas a bairros operários e o alarguecimento das ruas, tudo são transformações que visam proteger a cidade contra uma eventual guerra civil; logo, protegem a burguesia. Mas a Comuna de Paris, como afirma Benjamin, foi mais forte e melhor concebida que tais construções e acabou por destruir essa fantasmagoria. Com a Comuna o operariado percebe a impossibilidade de uma revolução partilhada com a burguesia, aliás esse erro a burguesia nunca cometeu. A burguesia sempre soube, segundo o autor, que sua luta não era ao lado do proletariado e sim em lados opostos.

Para concluir as reflexões sobre as fantasmagorias do século XIX, Benjamin nos fala da “fantasmagoria da própria história” que são as

---

<sup>7</sup> “O novo é uma qualidade independente do valor de uso da mercadoria. É a origem da aparência que pertence de modo inalienável as imagens produzidas pelo inconsciente coletivo. É a quintessência da falsa consciência cujo agente infatigável é a moda. Essa aparência do novo se reflete, como um espelho no outro, na aparência da repetição do sempre-igual.” (OP. 48).

reflexões elaboradas por Blanqui em sua última obra. Tais reflexões antecipam a idéia do eterno retorno das coisas antes mesmo de Nietzsche. Blanqui traça uma imagem do progresso como um eterno retorno do mesmo, uma “antiguidade imemorial” que se apresenta com progresso. Na verdade, o que encontramos é mais uma fantasmagoria da qual é preciso despertar. É tarefa de o historiador materialista fazer esse despertar dialético que chame os homens a saírem do sonho onírico, do esquecimento do passado recente, para a compreensão dessas fantasmagorias que marcam o que o autor entendeu como ápice do capitalismo. Esta é a proposta de Benjamin, um despertar em sua época, para a compreensão do capitalismo no século XX.

## **II. A experiência estética da modernidade na obra as *Passagens***

O objetivo da exposição seguinte é pôr em relevo os elementos fundamentais propostos no “*Exposé*” de 1935 de Benjamin para uma teoria social crítica – a própria “*Obra das Passagens*” - a partir da interpretação dos fenômenos do capitalismo no momento do auge do seu desenvolvimento, ou seja, a “*Paris, Capital do século XIX*”, que tem na tematização da constituição das *passagens* e do relacionamento com a forma artística, a poética de Baudelaire em especial, pontos de apoio para a estruturação do discurso e, posteriormente, problematizar esses aspectos relacionando-os à experiência estética. Todos esses elementos compõem um mosaico de temas que se entrecruzam com uma compreensão peculiar da história. Para alcançar esse objetivo faz-se necessária a apresentação inicial dos temas expostos em cada uma das seis partes que compõem o texto por meio de uma leitura imanente do mesmo.

Na primeira parte intitulada “*Fourier ou as passagens*”, Benjamin põe inicialmente em pauta as condições materiais que possibilitaram o surgimento das passagens: em primeiro lugar, o desenvolvimento da indústria têxtil que impulsionou o comércio nessas galerias e o grande estoque de mercadorias de luxo, fruto desse processo mercantil onde nas vitrines “a arte se põe a serviço do comerciante”;<sup>8</sup> e em segundo lugar, a utilização em larga escala do ferro como material na arquitetura, como elemento artificial presente em construções transitórias que problematizam o seu caráter funcional, tendo em vista que sua utilização está entremeada de imagens da antiguidade, o que é, primeiramente,

---

<sup>8</sup> OP. 40

negligenciado entre os primeiros teóricos da arquitetura e, posteriormente, propiciará querelas entre o construtor e o decorador.

Partindo dessas condições materiais pode-se vislumbrar como o modo de produção se vincula à compreensão histórica e “correspondem na consciência coletiva **imagens** nas quais se **interpenetram o novo e o antigo**”.<sup>9</sup> Aqui se instalam considerações que perpassarão todo o desenvolvimento posterior dessa teorização, pois essas imagens do desejo pretendem transfigurar as deficiências da ordem social vigente, ao mesmo tempo em que tentam ultrapassar o passado recente que produziu tais imperfeições sociais e as tornou antiquadas. Esta busca fantasiosa pelo novo remete a uma tentativa de retorno ao passado mais remoto da história primeva por meio do “sonho, em que diante dos olhos de cada época surgem as imagens da época seguinte” e “as **experiências desta sociedade** [sem classes], que têm seu depósito no inconsciente coletivo, geram, em interação com o novo, a **utopia que deixou seu rastro em mil configurações de vida**, das construções duradouras até as modas passageiras”.<sup>10</sup>

Dentre essas configurações de vida aparece como efetivação teórica a concepção de Fourier sobre os falanstérios, os quais reconduziriam a humanidade a um estado que prescindiria da moralidade e teria as passagens como cânone arquitetônico. A utopia dessa concepção efetiva o “primevo símbolo do desejo”.

Na segunda parte, “Daguerre ou os panoramas”, a pintura e a fotografia no interior dos panoramas são abordadas como ponto de apoio para o entendimento do processo de **emancipação da forma arte numa série de deslocamentos**. Do mesmo modo que a arquitetura se autonomiza em relação à arte nas construções de ferro, a pintura o faz nos panoramas, ao tornar as imagens do campo um espaço complementar da cidade através da imitação perfeita da natureza e da paisagem em seus mínimos detalhes. Todo esse esforço de imitação abriu espaço para o cinema mudo e falado e há, até mesmo, uma literatura panorâmica. Nesse conjunto de relações, prenuncia-se uma revolução do relacionamento entre arte e técnica. Já com Nadar, a fotografia ultrapassa o âmbito exclusivo do retrato, a que esteve circunscrita nos seus primórdios, e alcança novos espaços.

---

<sup>9</sup> OP. 41

<sup>10</sup> Id. Ib.

O desdobramento do relacionamento arte/técnica pode ser constatado no momento paradigmático da exposição universal de 1885 com o aumento do processo de comunicação de massas impulsionada pela entrada da fotografia na propaganda, o conseqüente surgimento acelerado de informações e imagens, e a perda de significado da pintura.

Em “Grandville ou as exposições universais” é apontado o desenvolvimento da indústria do entretenimento e o papel da moda na consolidação da cultura do fetiche da mercadoria. As exposições universais foram precedidas por exposições nacionais apoiadas pelos saint-simonianos que previam o desenvolvimento da industrialização, mas sem atentar no conflito da luta de classes. O operariado era a grande clientela das exposições nacionais, no entanto, não se configurava ainda uma indústria do entretenimento que era assegurado pela festa popular. Nas exposições universais opera-se uma idealização do valor de troca e um deslocamento do valor de uso; assim, o entretenimento torna-se mercadoria e o papel da festa popular é reduzido. Isso é muito bem expresso na obra literária de Grandville, que implicitamente tem na distração e na mercadoria seus fundamentos.

A moda consolida a indústria do entretenimento. Ela é o agente da construção do universo das mercadorias; como em Grandville que estende seu poder ao universo e o iguala à mercadoria. “A moda prescreve o ritual segundo o qual o fetiche da mercadoria deseja ser adorado”.<sup>11</sup> Deste modo, Grandville estende a moda e o fetiche a todas as dimensões da existência.

O principal desdobramento da fantasmagoria da cultura capitalista atinge seu ápice na exposição de 1867, auge do segundo Império e do luxo parisiense.

A privatização do homem e o individualismo como elementos importantes que adentram na história são abordados na quarta parte: “Luis Felipe ou o ‘interieur’”. O aparecimento do homem privado se dá com o alcance das conquistas políticas das revoluções de 1830 que consolidaram as conquistas burguesas da revolução francesa, pela ampliação do sistema democrático. O homem privado ou homem de negócios separa o local de trabalho da esfera doméstica: naquele reina a utilidade e a funcionalidade, neste a moradia passa a ser o sustentáculo

---

<sup>11</sup> OP. 44

de ilusões passadas, uma fantasmagoria que reúne elementos de um passado distante e o retira da cogitação do trabalho e da reflexão social.

O *interieur* expressa o individualismo (exposto de forma aperfeiçoada na estética da *art nouveau*) do homem privado e o refúgio da arte acuada pelo desenvolvimento da técnica cujo tipo fundamental é a figura do colecionador, o qual busca um passado e um envolvimento afetivo com as peças de sua coleção, ou seja, não orientados pela utilidade. O *interieur* passa a ser o horizonte de sentido que envolve o homem privado e este quer “deixar rastros”. Não é à toa que os primeiros criminosos das novelas de detetives não são tipos clássicos ou burlescos da literatura ou uma figura religiosa, mas “pessoas privadas pertencentes à burguesia”.

Na quinta parte, Benjamin toca em temas como a alegoria, o **flâneur**, a concepção de modernidade e as imagens dialéticas tendo como fio condutor a poética de Baudelaire. Estas considerações remontam de modo intenso a questão da interpenetração do antigo e do novo.

A postura poética de Baudelaire, que se alimenta da melancolia, lança uma visão da cidade que não se compraz com elementos telúricos. Sua visão é a da figura ambígua do ‘flâneur’ que se encontra no limiar da classe burguesa e torna estranho para si o ambiente familiar da cidade e vislumbra a multidão como fantasmagoria. Baudelaire produz sua poesia a partir, também, de tipos do proletariado e de conspiradores profissionais; “ele pende para o lado de elementos associativos”<sup>12</sup>; extrai sua poesia daquilo comumente considerado baixo e vil. Destes elementos, os quais são predominantemente de ordem social, surge a noção do moderno como fundamento primordial de sua poética.

A tensão dialética entre o *spleen* (tédio e repetição) e o *ideal* (imagem fixa) revela a tensão própria da condição moderna como imagem que interpenetra o novo e o antigo. “Mas é sempre a modernidade que cita a história primeva. Aqui isso se dá através da ambigüidade própria das relações sociais e dos produtos dessa época. A ambigüidade é a manifestação imagética da dialética, a lei da dialética na imobilidade”.<sup>13</sup> Estas imagens se revestem do sonho e da utopia e são dadas pela mercadoria na forma do fetiche que se desenrola nas passagens e na figura da prostituta.

---

<sup>12</sup> OP. 47

<sup>13</sup> OP. 48

O novo constitui a *arché* desta imobilidade que trás também conseqüências que se exprimirão no campo artístico. “O novo é uma qualidade que independe do valor de uso da mercadoria. É a origem da aparência que pertence de modo inalienável às imagens produzidas pelo inconsciente coletivo, é a quintessência da falsa consciência cujo agente infatigável é a moda. Essa aparência do novo se reflete como um espelho no outro, na aparência da repetição do sempre igual. O produto dessa reflexão é a fantasmagoria da ‘história cultural’ em que a burguesia saboreia sua falsa consciência”.<sup>14</sup> A arte se emancipa e ao mesmo tempo cai nas teias do modo de produção capitalista; a *nouvouté* se torna tão expressiva que tem a mesma relevância que a alegoria teve para o barroco. Assim, os artistas seguem em duas linhas distintas: os que se rendem ao campo da venda de valores espirituais e os inconformados com o desenvolvimento da técnica que se refugiam na “arte pela arte” ou na concepção da obra de arte total.

A fase de **declínio** de todo esse processo e de abalo progressivo da economia de mercado, segundo uma significação que se expõe na organização do espaço da cidade, é trabalhada na última parte do texto: “Hausmann ou as barricadas”. No auge da especulação financeira em Paris e do jogo, o ideal urbanístico de Hausmann, movido pelo signo da eficiência, pretende alinhar as ruas em perspectiva para ordenar o trajeto na cidade sem descuido da dimensão ‘artística’; tais obras de demolição para alargamento das ruas - que reconfigurou o espaço da cidade até provocar o estranhamento dos próprios habitantes - tinha uma função estratégica: impedir a guerra civil pela impossibilidade de construir barricadas. No entanto, as barricadas ressurgem mais fortificadas com a Comuna num momento de entusiasmo do operariado, onde “o incêndio de Paris é o digno desfecho da obra de destruição de Hausmann”.<sup>15</sup>

Somente o **distanciamento** permitiu olhar com mais liberdade essa série de fenômenos que marcaram o século XIX. A emancipação da arte no desenvolvimento do modo de produção capitalista e de como ela se reintegra na cultura do fetiche da mercadoria é compreendida a partir desses fenômenos (as passagens, os panoramas, a fotografia, o folhetim, os *intérieurs*, etc.): o **flâneur** neles se compraz. Mesmo assim, esses fenômenos encontram-se no limiar e guardam imagens de sonho,

---

<sup>14</sup> Id. Ib.

<sup>15</sup> OP. 50

“resquícios de um mundo onírico. A utilização dos elementos do **sonho no despertar** é o caso exemplar do pensamento dialético. Por isso, o pensamento dialético é o órgão do despertar histórico”.<sup>16</sup> Deste modo, cada época também se esforça por despertar e cumprir o seu fim neste intuito.

Tendo em vista o acima exposto, ou seja, a visão geral do mosaico das “*Passagens*”, resta saber como se configura a experiência estética na modernidade em contraposição á experiência da tradição; ela é um constructo da sociabilidade ou o produto mecânico do desenvolvimento das forças produtivas? Deste modo, a massa reconhece-se no fetiche da mercadoria e a recepção coletiva pode orientar-se de outra maneira no mundo moderno? Como situar experiência e atualização da história se a categoria central das “*Passagens*” é a reificação e a interpenetração do novo e do antigo? Com a emancipação da forma artística ela tende ao desaparecimento e o homem moderno estaria condenado à vivência contínua da experiência do choque? Assim, como se estrutura a experiência moderna nessa interpenetração e como distinguir seus elementos?

Em suma, no interior dessa teoria social crítica, como emergem e qual a relevância dos elementos estéticos, tendo em mente que o processo de emancipação da forma arte constitui uma das configurações de vida da tese da interpenetração entre o novo e o antigo?

Nesse sentido, Baudelaire e a figura do **flâneur** fornecem o paradigma do distanciamento e rememoração da experiência reificada da cidade e a transfiguram em produção artística: aquele configura a reificação na própria obra poética e este põe a multidão como fantasmagoria assumindo uma postura contemplativa e ociosa em um mundo orientado para o útil e funcional. Esses elementos fornecem a pedra de toque para compreensão da experiência estética da modernidade.

---

<sup>16</sup> OP. 51

## Referência bibliográfica

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann; organizador da edição brasileira Willi Bolle, Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial de Estado de São Paulo, 2006.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Memória e consciência histórica*. Fortaleza: e.UECE, 2006.

*\*Abrahão Antonio Braga Sampaio*

*\*Ítalo Moura Guilherme*

*\*Ivoneide Fernandes Rodrigues*

*\*Marta Maria Aragão Marciel*

*\*Paulo Alexandre P. de Miranda*

Mestrandos em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará-UECE