

ESPECIAL

A Filosofia Política e a Crise Atual¹

Renato Janine Ribeiro

Para tratar do assunto um tanto espinhoso que propus como tema, pensei em abordá-lo com base em dois ou três conceitos fortes de filosofia política, mas que os tempos atuais, e não apenas a crise momentânea de 2005, colocam em xeque. Comecemos pelo de soberania.

Muitos de nós trabalhamos a filosofia política dita clássica, que é aquela que dá todo o valor ao conceito de soberania, um dos conceitos-chave da filosofia política dos sécs. XVII e XVIII. Esse conceito nasce antes e continua vivo depois, mas é fortalecido naquela época. Com frequência se diz que data dessa ocasião a teoria ou a existência do Estado nacional, mas o adjetivo “nacional” aplica-se mal a esse tempo, já que as nações são uma construção algo posterior, sobretudo romântica. Entretanto, de todo modo o Estado de tamanho médio, nem imperial nem cidade-Estado, é uma idéia e uma realidade que prospera a partir do séc. XVI. Ao se fortalecer, essa idéia retoma a de soberania, conferindo-lhe novo sentido. Falar da soberania, em termos medievais, tem significado mais simbólico. O rei medieval, o soberano, está *super omnes*, acima de todos, mas não é dotado de todos os poderes. Não é um monarca absoluto. Ao contrário, tem constantemente de negociar com os estamentos, com seu(s) estado(s), seu parlamento, sua corte, de modo que a limitação de seu poder é significativa, se o compararmos aos reis que virão mais tarde.

Portanto, quando falamos em soberania, ainda que a palavra esteja presente já na Idade Média, o fato é que pensamos um conceito sobre-tudo moderno, associado a Estados de dimensão média. A modernidade se constrói sobre a falência do Império. Este praticamente desaparece: a última tentativa de um grande império é a de Carlos V, um império sobre

1. Palestra do Prof. Renato Janine Ribeiro por ocasião do lançamento do número 6 dos Cadernos de Ética e Filosofia Política.

o qual o sol nunca se põe. A partir de então, o que temos são esses Estados de meio tamanho que mais tarde chamaremos de nacionais. Serão nacionais quando se procurar, num misto de base real e de vôo imaginário, identificar cada um deles com uma língua, uma cultura, um sentimento intenso. Resumindo, quando se puder *romantizar* esses Estados. O Estado, como o conhecemos, é criação dos sécs. XVII e XVIII, começando talvez no XVI, e o adjetivo “nacional” é de um romantismo posterior, bem décimo-nônico, que se ajunta a ele, e lhe permite ampliar sua base popular sobre um sentimento intenso. A base popular dos Estados é realização, embora não criação, romântica. O adjetivo “nacional” é de tal peso, e os sentimentos românticos a ele associados são de tal envergadura que é até difícil imaginar o Estado do séc. XVII ou do XVIII, saber como ele é vivido. Que identidade um francês sente com a monarquia absolutista de Luís XIV? É muito difícil dizer. A documentação a respeito é escassa. Provavelmente, apontará uma identificação muito maior com o eleito de Deus, como representante de Deus na Terra, do que com algo especificamente francês, que diferencie esse povo do inglês e do alemão. A vida é muito provincial, então, para que se possa falar em Estado nacional, ou mesmo em nacionalidade. Mas o romantismo teve tal peso político que, mesmo quando lemos sobre os sécs. XVII e XVIII, é muito comum interferir o sentimento nacional posterior. O melhor exemplo ocorre com Alexandre Dumas. Escrevendo *Os Três Mosqueteiros*, constrói uma obra da qual, se tirarmos o romantismo, a nacionalidade, sobra pouco.

A idéia de soberania entrou, porém, em crise séria, de que se tem falado muito ultimamente. Gostaria de propor aqui uma pequena tipologia. Discuti isso com nosso grupo temático da Fapesp² e confesso que já não sabemos quantos seriam os tipos. De todo modo, proporei quatro. Há um único país, hoje, que opera segundo os princípios da soberania, do Estado nacional, que se podem ler dos *text books*. São os Estados Unidos. Isso não significa que esse país compre toda a mercadoria romântica. É o único país que conheço que não tem língua oficial. Os Estados Unidos conhecem um forte bilingüismo, sendo o espanhol uma

2. Projeto Temático *Questões sobre o poder* (proc. 00727/02).

língua muito presente em muitos Estados. Não há nenhuma lei federal que obrigue as pessoas a saber inglês. Assim, a direita republicana tenta hoje tornar o inglês a língua oficial dos Estados Unidos, enquanto os democratas e a oposição consideram que isso seria um passo altamente reacionário — segundo alguns, quase fascista. (Imaginem, então, o que eles devem achar do resto do mundo a essa altura, já que todo outro país tem alguma, ou algumas línguas oficiais.) Mas do ponto de vista do poder, da soberania nacional, os Estados Unidos são talvez o único país do mundo que hoje opera segundo o manual: o único que defende seus interesses, que tem vigor para fazer valer fora os interesses que o país considera serem os seus, e que faz isso funcionar. Praticamente todas as outras soberanias nacionais perderam peso. A norte-americana conservou-se. Isso fica claro pelo fato de os Estados Unidos serem a única grande potência. Era diferente quando tínhamos duas superpotências, os Estados Unidos e a União Soviética. Ou quando, no final da Segunda Guerra Mundial, havia quatro potências (as duas já citadas, mais a Grã-Bretanha e a França) que, junto com a China, ocuparam os assentos permanentes do Conselho de Segurança. Hoje, o fato de haver uma só significa um salto qualitativo em relação ao conceito de potência, pós Segunda Guerra Mundial, e outro salto qualitativo em relação ao conceito de hiperpotência, dos anos 60, 70, 80.³

Um ponto problemático nos Estados Unidos é que, se eles constituem um caso único ou quase único, contradizem algo importante no conceito de Estado Nacional, já que faz parte da essência deste não ser único, e sim muitos. Ora, temos hoje um único Estado nacional, com todo o poder que lhe cabe mas que só funciona porque a translação entre ele e a sede imperial é freqüente. Na ponta oposta, temos os Estados que, da soberania nacional, só conservam a casca. Comecemos pelos mais ou menos vinte países que desaparecerão — do ponto de vista *físico* — antes do ano 2100. Eles vão sumir, como por exemplo Tuvalu. Tuvalu é um conjunto de ilhas na Polinésia que vai ser

3. Acrescento que talvez a China seja um Estado que opere de forma parecida. Tem uma enorme dimensão em termos de população e território, exerce um controle totalitário sobre seu povo, une o pior do capitalismo — a exploração desabrida de seus trabalhadores — e do comunismo — a ditadura. Com esses trunfos, tem uma autonomia em termos internacionais que é notável. Se houver dois Estados que têm soberania nacional, são estes.

submerso pelo efeito estufa: o Protocolo de Kyoto está falido em sua aplicação e, com esse avanço constante do efeito estufa (e, portanto, o aumento do nível do mar), temos não só muitas cidades que deverão desaparecer, mas países inteiros. Que lhes resta? O caso de Tuvalu é muito interessante: trata-se de um país com poucos milhares de habitantes, sem renda praticamente nenhuma, que conseguiu cerca de US\$ 300.000 para poder mandar representantes aos fóruns da ONU, a fim de defender-se do efeito estufa, ao vender sua desinência na internet para empresas americanas interessadas. A sorte deles é que a sua desinência não é “tl” nem “tu”, mas “tv”, desinência pela qual se pode conseguir um bom preço. O Laos também conseguiu um certo dinheiro vendendo “la” para algumas empresas de Los Angeles.

É interessante notar que, no limite ínfimo dos Estados nacionais, estão os que só guardam da soberania aquilo que é, por assim dizer, sua carta vazia: a desinência de internet, a emissão de selos. San Marino, por exemplo, aufera renda, entre outros fatores, da venda de selos, não para usuários do correio, mas para colecionadores (ou pseudo-colecionadores, já que os filatelistas desprezam esse tipo de “figurinha colorida” que não circula, que não tem fins postais). A receita adicional de San Marino (além da venda de selos) é a indenização que a Itália lhe paga para não ter uma rede de televisão, ou seja, para *não* exercer um aspecto, ainda que menor, da soberania nacional. No caso, ter uma rede de TV que irradiaria para toda a Itália propaganda conflitante com o monopólio estatal, em certa época, ou hoje com empresas privadas italianas. Vimos, então, uma hipertrofia norte-americana da soberania nacional e resíduos desta em outros países, alguns dos quais estão em situação melhor (como Mônaco, San Marino) e outros estão a ponto de sumir, literalmente, do mapa.

Entre esses dois extremos, temos dois escalões intermediários. Um é a história de sucesso que se chama União Européia. O outro são os países que eu chamaria de viáveis. Não são poucos: nós estamos entre eles. Há países que estão em condições muito piores que as do Brasil. Mas esses países que eu chamaria de viáveis, ou no limite da viabilidade, defrontam-se com o esvaziamento de sua soberania. É deles que se fala quando se menciona a crise da soberania nacional. Não é tanto dos

micropaíses, que são quase folclóricos. Mas como podem os países viáveis enfrentar a globalização, as mudanças de relações que existem hoje? A única saída que até agora existiu, e que parece bem sucedida, é a União Européia. Gostaria de fazer um pequeno comentário sobre isso: o que é interessante na União Européia é o caráter altamente *empírico* de sua construção. Ela não está sendo construída a partir de uma grande teoria, que se teria isso desdobrando aos poucos. O começo da União Européia foram dois projetos, por volta de 1950: a Comunidade Européia do Carvão e do Aço e a Junta Européia de Defesa. A Comunidade do Carvão e do Aço funcionou. Ela fez com que França e Alemanha ficassem tão vinculadas pelo carvão de uma e pelo minério de ferro de outra que não haveria mais condições de dissociá-las e, portanto, de uma fazer guerra à outra. Essa pode ter sido uma teoria. Se lembrarmos Rousseau, ele diz que o Estado surge tornando impossível a anterior independência dos homens: eles precisam agora ser indissociáveis. Foi o que se fez, não entre indivíduos, mas entre os dois inimigos do centro da Europa. Ora, a partir disso, foi-se expandindo o Mercado Comum Europeu, com os seis países iniciais do Tratado de Roma. Ao mesmo tempo, a Junta Européia de Defesa, que visava à constituição de um exército comum para defender a Europa de uma eventual invasão soviética, não deu certo. Da mesma forma, em 2005, quando a França disse “não” ao projeto de Constituição européia, muitos predisseram que seria o fim do mundo ou, pelo menos, da Europa unida. Ora, não é esse o primeiro percalço na formação da União: é óbvio que haverá uma renegociação e que esta acabará chegando a bom termo. Temos também algo interessantíssimo, que é a União Européia ter uma moeda comum, mas que não é adotada por alguns de seus membros. Mais uma vez, o que prevalece são a negociação e o passo-a-passo empírico; não é uma teoria que vai se impõr, não é uma teoria que diz: “para haver uma união verdadeira, precisamos ter uma moeda”. Sim, devemos ter uma moeda comum, isso é bom, mas se três, quatro, cinco países não tiverem o euro, eles têm que sair da Europa? Não.

Quero enfatizar esse ponto porque é aí que talvez seja mais interessante procurarmos o que é, hoje, a soberania. Os Estados Unidos não alteram muito o conceito clássico de soberania, a não ser pelo fato,

digno de nota, de que — parece — para se manter a soberania *nacional* é preciso hoje ter um poder *imperial*, isto é, para ser um entre vários (como eram os Estados) hoje é preciso ser único. No caso dos países que chamei viáveis e dos que chamaria inviáveis, a soberania está em séria crise. Mas temos uma alternativa interessante em funcionamento, que é a europeia.

Gostaria muito que o Mercosul tivesse algo do gênero. Por que não deu certo, por que não está dando certo, é uma questão muito longa e talvez o eixo do fracasso sul-americano seja justamente a ferida econômica, o fato de sermos países periféricos. Não é mais o fato tradicional, que sempre assegurou nossa comum dominação pelos imperialismos, de sermos economias concorrentes, e não complementares. Porque não somos mais economias tão concorrentes. O Brasil é, ou foi nos últimos anos, o maior parceiro econômico da Argentina, sem que isso dê ao Brasil a menor influência na discussão política argentina, ao contrário do que ocorre com a prevalência dos Estados Unidos como parceiro, para eles ou para nós. (Refiro-me, por exemplo, à crise da moeda argentina, quando — de 2000 em diante — se cogitou substituir a referência ao dólar por uma cesta de moedas, mas isso significou apenas a introdução do euro no referencial — e, de forma alguma, a inclusão do real, embora a doutrina da cesta de moedas como referência cambial signifique usualmente que cada moeda estrangeira terá um papel proporcional ao que ela desempenha nas trocas internacionais. Pois o real foi, simplesmente, ignorado nos projetos de Cavallo).

Deveríamos pesquisar melhor isso, mas o estranho é que, durante os anos de esplendor do Mercosul, não houve iniciativas no sentido de pensar como seria um espaço comum mercosulista. O que tenho acompanhado, até por estar na CAPES, é a pior das coisas: é a tentativa de convalidar automaticamente no Brasil títulos de doutorado e mestrado do Mercosul, que em alguns casos não são reconhecidos nem no país de origem. Quando mandei uma advertência em 2004 sobre isso, apesar de receber desafetos de reitores paraguaios e de empresas de turismo estudantil brasileiras, tive a boa surpresa de ler uma declaração da Ministra da Educação do Paraguai afirmando que “*CAPES tiene razón*”, porque não há nenhum tipo de controle estatal sobre as universidades

paraguaias — que, pela Constituição de seu país, fazem o que querem. Isso é mais ou menos tudo. Haveria tanta coisa mais interessante para se negociar nesses espaços: uma nacionalidade comum a longo prazo, uma livre circulação de pessoas, a livre residência de pessoas, um esquema muito mais forte de curso sanduíche.

Uma meta, por exemplo, que propus aos argentinos e uruguaios, foi que fizéssemos uma avaliação básica, pelos menos dos cursos de ensino superior de um país e de outro, para assegurar a validação automática de um semestre, um ano — permitindo assim um estímulo ao sanduíche na graduação e na pós-graduação. E por que não no ensino médio? Entretanto, nada disso acontece. O acordo de admissão de títulos, que nos deixa nervosos no mundo acadêmico, é um acordo assinado no governo passado, referendado pelo Congresso em 2003, incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro em 2005. Ele é um acordo muito ambíguo, de termos imprecisos, mas basta para mostrar como essa discussão é precária aqui. Enquanto isso, na Europa vai-se discutindo, vai-se tentando e, se o povo se manifesta numa direção contrária à que os ministros negociaram, o voto popular é respeitado.

Assim, o primeiro ponto que quis levantar foi o da soberania. O impacto sobre nós, do ponto de vista político, é de todos conhecido. Reduz-se muito o poder de um governo para fazer uma política própria, rompendo com o assim-chamado consenso de Washington que, apesar de matizado pelas tentativas de um novo consenso, que alguns chamam de Pequim, outros de Buenos Aires e outros, de outros nomes ainda, continua prevalecendo. Trata-se de uma espécie de terceiro turno das eleições, no qual vence não o que o eleitorado dito soberano decidiu, mas o que é melhor para os interesses econômicos globalizados. Esse é um duplo problema que temos: a soberania nacional em crise; a soberania popular, de certa forma, também em crise (quero falar dela agora). Sobre esses pontos, nós, brasileiros, temo-nos debruçado pouco. Ao contrário de nossos colegas que fazem filosofia na Europa, que discutem a União Européia, como discutem também transgênicos, genoma etc.,

esquivamo-nos das questões importantes de nosso tempo.

O segundo ponto se dá na confluência da soberania popular e da representação. Falei da soberania nacional. Passemos à soberania popular, que se vê hoje diante de um problema muito sério. É uma situação ambígua. Não diria que sofre as mesmas ameaças que a soberania nacional — não, pelo menos, na mesma dimensão. Isso porque, por um lado, nunca houve tanta liberdade de voto, de expressão e de organização no mundo. Nunca houve tantas pessoas, em números absolutos, nem um percentual tão grande de pessoas com direito a expressar o que querem, a se organizar, a votar da forma que prefiram. No entanto, o resultado dessa experiência não tem sido necessariamente uma liberdade muito grande de escolha. Há liberdade, mas menor do que talvez fosse desejável. O leque de opções, nos últimos anos, desgastou-se em vez de se ampliar. Vinte anos atrás, teríamos a opção entre direita e esquerda. Evidentemente, nas ditaduras de um lado e outro, não havia opção. Hoje, há bem menos ditaduras, podemos optar — só que não há mais leque de opções. Estas, na prática, são restritas. Talvez o governo democrático que mais tenha se afastado do receituário comum, nos últimos anos, tenha sido o de Leonel Jospin, na França. Poderíamos eventualmente acrescentar Hugo Chávez, mas o caso da Venezuela é um tanto excepcional, muito ligado aos altos preços do petróleo. Não seria sustentável a política de Chávez num outro contexto. Já a política de Jospin foi sustentável. Mas seu próprio caráter de exceção coloca um problema sério em termos do que significa soberania popular.

Mesmo que admiremos a União Européia, ela é uma união que se formou e se forma com base numa estrutura mais bismarckiana do que popular. Não existe um órgão eleito, soberano, escolhido com base no princípio “uma pessoa, um voto”, na Europa. Os órgãos decisórios principais da Europa são órgãos que ou têm um problema já sério em sua composição (estou falando de Estrasburgo, onde cada país tem um mínimo de assentos, o que torna muito desigual a representação, assim como em nossa Câmara ou em nosso Senado), ou então são órgãos ditos técnicos, colegiados de ministros de tal ou qual pasta, ou de chefes de estado, ou chefes de governo, que tomam decisões das quais a maior parte não passa por uma votação explícita européia — e são essas as

decisões que valem, mais que as do Parlamento Europeu que se reúne em Estrasburgo. A União Européia lembra a formação da Alemanha no momento da união alfandegária promovida por Bismarck entre os Estados alemães do norte, a *Zollverein*. É uma união que parte do comércio exterior, que estabelece vínculos altamente positivos, que constitui novos direitos de cidadania, que institui um tribunal de direitos humanos que tem por especialidade condenar a Inglaterra quando ela abusa de tais direitos — e, sobretudo, que tem por maiores méritos a aproximação entre as distintas culturas européias e o direito ilimitado à residência em qualquer país. Mas, se chegamos ao cerne da democracia, o povo europeu não elege seus governantes. Isso é muito complicado. A única soberania que hoje rivaliza com a dos Estados Unidos é, assim, uma soberania supranacional (e não mais nacional), mas não uma soberania *popular*. Curiosamente, a Constituição que a França recentemente rejeitou seria um modo de dizer “Nós, o povo” — mas de uma forma tão tortuosa que se poderia, igualmente, sustentar que seria um modo de *jamais* dizer “Nós, o povo”.⁴

O processo, mesmo no caso atualmente mais bem sucedido de soberania, acaba sendo análogo ao dos países em que há o aumento de liberdade acima mencionado, em que se vota com mais liberdade, mas a rigor não se pode escolher a *política* desejada. Pensemos na questão da representação e da democracia, melhor dizendo, na crítica que muitos faziam à democracia representativa quinze anos atrás. Até aquela época, era um tema recorrente de esquerda criticar a democracia representativa pelas suas falhas. Contra a democracia representativa se valorizava a democracia direta. Nossa Constituição, que data de 1988, dá importantes passos nesta direção, primeiro ao substituir a clássica expressão segundo a qual todo poder emana do povo e em seu nome será exercido, pela novidade que é dizer que será exercido em seu nome, mas também diretamente por ele; e, segundo, ao prever a iniciativa popular de leis, o referendo e o plebiscito. Contudo, o plebiscito que tivemos até agora foi um plebiscito meio sério, meio ridículo. É óbvio que discutir,

4. “Nós, o povo”, porque finalmente se daria base constitucional a uma identidade européia. *Jamais*, porém, porque por essa Constituição nunca o povo se tornará efetivamente soberano. A União Européia estabelece, e provavelmente continuará estabelecendo, instituições altamente indiretas de poder, não populares.

em 1993, entre monarquia e república é ridículo. Entre presidencialismo e parlamentarismo, começa a ser sério. Vamos ter um referendo agora [final de 2005] sobre tema que há de ter seu interesse — a proibição ou não de venda de armas a particulares — mas que não terá grandes resultados práticos (são poucas, hoje, as vendas *legais* de armas). Sem dúvida, um dos pontos positivos da consulta popular é quando os recortes *não* são diretamente político-partidários. A maior parte dos petistas é contra a livre venda de armas mas, se se tratar de um petista gaúcho que goste de caçar, talvez ele vote contra o desarmamento; essa contradição é muito interessante e mesmo rica. A Itália deu um passo importante ao aprovar, em plebiscito, o direito ao aborto e o divórcio, que são questões cujo recorte não corresponde necessariamente ao partidário.

Mas, seja como for, o fato é que, quando na década de 80 parecia o mundo caminhar para a esquerda e para mais formas de participação popular e democracia direta, e a democracia representativa soava fraca em face disso, hoje em dia a questão é exatamente o contrário. A democracia representativa está ameaçada hoje não por uma democracia mais direta, mas por uma *ausência* mesmo de *representação*. Não diria, apenas, uma ausência de *democracia*. Estamos diante de uma situação curiosa, uma situação de muita liberdade, mas que ao mesmo tempo não se traduz em escolhas que efetivamente se implantem. Então hoje, por exemplo, quem manda? Não sabemos mais. A pergunta sobre quem detém o poder é, hoje, praticamente irresponsável. Algum tempo atrás, diriam alguns que numa democracia o poder está com quem foi eleito. Outros discordariam, dizendo que o poder efetivo é o poder econômico, que está por trás dos eleitos. Mas hoje não sabemos mais: está onde o poder, ou o detentor do poder? Sabemos que governos são inviabilizados com muita facilidade. O número de chefes de governo que caíram nos últimos quinze anos, na América do Sul latina, tendo sido eleitos, é muito grande: Collor, De La Rua, Fujimori, entre outros. Não interessa que tenham caído por manifestações populares: todos eles foram eleitos. É diferente da queda de Somoza e de Stroessner, ditadores. Todos os que mencionei foram eleitos e todos saíram do poder de uma forma que não foi pelo voto do povo. Chávez deteve esse processo na hora em que houve um plebiscito na Venezuela. Se em vez de um plebiscito tivesse

havido um processo no parlamento ou no judiciário, continuaria essa tendência muito esquisita à instabilidade de governos, que estão sendo retirados do poder não necessariamente pelas razões aventadas, mas por outras. O que levou à queda de De La Rua? Correm todas as versões conspiratórias possíveis. Isso torna a questão do *locus* do poder muito delicada.

Temos assim uma liberdade grande, inegável, que se expressa na vida privada, mas que pouco se traduz em questões políticas. Esse é um problema sério. Como pensarmos, então, um conceito como representação? O que é representação? Representante será quem nós elegemos e nos representa? É difícil ser assim, porque há sempre um terceiro turno: algumas das propostas mais queridas não são cumpridas. Alguém acha que o presidente Fernando Henrique deixou de promover o desenvolvimento no segundo mandato, que ele tinha prometido, por má intenção? É claro que não foi por isso. Qual é o tipo de injunção que se abate sobre um governo e o faz andar justamente contra os seus intentos, contra aqueles que lhe delegaram o poder que ele representa? E onde está, afinal, esse local do poder? Não se sabe. Hoje, na crise atual, é visível que o capital não está interessado na queda do governo. O capital não quer enfraquecer o governo Lula. Quem o pretende são outros setores. Por quê? Quais? Como? São questões muito difíceis. Dizer que há um embate, agora, entre capital e trabalho, sob a ótica do governo Lula, é uma bobagem, não tem o mínimo de sustentação. Não há descontentamento do capital quanto ao governo. O descontentamento está em outros pontos. Quais são eles, não sabemos com precisão.

Agora, chegamos a nosso último ponto, que é a corrupção. Essa questão é complicada. Podemos pensar basicamente em dois conceitos de corrupção, um clássico e outro mais moderno. O conceito clássico é o de corrupção dos costumes. Corrupção é um tema republicano. Talvez seja o tema republicano por excelência. Melhor dizendo, o contra-tema republicano por excelência. O tema republicano por excelência é a *res publica*, a coisa pública, o bem comum. É o sacrifício do interesse

privado ao bem comum. Por isso mesmo, há um contra-tema republicano muito importante, que é o da corrupção, que é aquilo que a república procura evitar. Se a república for romana, antiga, a corrupção que ela tem de evitar é a dos costumes. Isso significa, antes de mais nada, que as mulheres têm que ser controladas. O grande perigo, na república romana, são as potencialidades das mulheres. Montesquieu capta isso muito bem quando, no *Espírito das Leis*, intitula o livro VII, "Consequências dos diferentes princípios dos três governos, na relação que mantêm com o consumo suntuário, o luxo e a condição das mulheres". A idéia é que estejam ligados esses temas. O mundo de que a mulher gosta é o do luxo, dos cosméticos etc. Portanto, uma república séria tem de coibir a liberdade feminina. Tem de controlar as mulheres, porque são perigosas. Há algo feminino que é perigoso. Expandindo isso um pouco, podemos dizer que *as mulheres são modernas*, se associarmos isso à discussão de Benjamin Constant sobre a liberdade *antiga*, que é do coletivo, e a *moderna*, que é do indivíduo.

Há, porém, uma idéia de corrupção que é muito mais recente. Quando lemos os jornais falando em corrupção, nenhum deles fala em corrupção dos costumes. Podem, sim, algumas pessoas falar nisso. Alguns mais antigos podem até citar uma frase de Cícero, "O tempora, o mores", "Ó tempos, ó costumes", retirada de seu contexto, e lamentar a decadência dos modos. Sempre ouvimos lamentar-se a decadência dos costumes, mas isso tem pouco alcance. A idéia que prevalece hoje de corrupção — na imprensa, na mídia — é como subtração de um bem público que, qualitativamente, não é diferente de um bem privado. O bem público furtado e/ou desrespeitado seria da mesma natureza que o bem privado. Furto é algo que ocorre sobre um bem privado. Em relação ao bem público, o furto tem outros impactos. É claro que, se furto algo de uma pessoa, privo-a de coisas importantes, talvez de uma operação que lhe salve a vida. Não façamos então uma oposição entre público e privado radical demais. Sabemos que o dano causado ao erário público mata. Por princípio, é um dano que tem efeito multiplicador. Mata porque são hospitais, escolas e outros bens públicos que deixam de ser feitos e há, além disso, um dano ético muito importante. Mas o furto do dinheiro privado também pode matar. Por isso a diferença

talvez esteja neste ponto final — o mau exemplo, a ruína ética — o que é decisivo, o que distingue o público do privado.

Estranho muito não ouvir uma discussão da medida em que a corrupção afeta o bem público. O que mais se escuta é o debate sobre o furto: "Fulano é ladrão". Quando o presidente Collor sofreu *impeachment*, ao sair do Palácio do Planalto o que a multidão gritava para ele? "Bangu 2". Trata-se de uma prisão de alta segurança. Neste país, a maneira de pensar a política infelizmente é a do roubo, do furto. O político que faz algo errado é assimilado a um ladrão. Isso acarreta uma série de problemas sérios. O primeiro é a inexistência de uma noção do que seja *res publica*. Discute-se a corrupção como se fosse uma subtração. Fala-se em reaver o dinheiro. Ora, o problema da corrupção pública vai além disso. Não é apenas o dano orçamentário, deixando de ser feitas tais e tais obras. Há um dano ético que não conseguimos precisar exatamente como é.

Insisto na fraqueza de nossa percepção do que é próprio à corrupção. Ou, tomando de outro modo: se quisermos reativar a idéia de corrupção dos costumes, recairemos no mais intragável autoritarismo dos costumes. Se retomarmos a tópica da corrupção dos costumes, clamaremos por austeridade, pela liberdade dos antigos, não pela liberdade dos modernos. Ora, a liberdade dos antigos, no sentido de que o coletivo podia tudo, enquanto individualmente todos tinham que se conformar a modelos muito precisos de religiosidade, de conduta ética, de pertencimento ao coletivo, está em completa contradição com o que a maior parte da humanidade hoje vive ou almeja. Há uma passagem de Benjamin Constant em que ele critica o padre Mably, dizendo que ele adorava toda lei que fosse contrária à liberdade de qualquer homem, em especial as espartanas. A vida que hoje vivemos é decifrada, ou decifrável, por qualquer amante dos antigos como sendo corrupção.

Chegamos assim a um problema sério. Se pensarmos a corrupção como furto — que é a sua leitura moderna — perderemos nela o que é propriamente *público*. Faremos, do grande contra-tema republicano, algo neutro, estéril, nem republicando nem anti-republicano. Mas, se pensarmos a corrupção como sendo dos costumes, ligando-a à educação, se por um lado a fortalecemos conceitualmente e a reintroduzimos

no pensamento republicano, por outro a convertermos numa ingerência insuportável em nossas vidas. No limite, acabaremos com a liberdade nossa de escolher. No fundo, a dificuldade que sentimos diz respeito à relação entre público e privado. Uma idéia de corrupção que a confine no paradigma privado preserva a liberdade privada, hoje tão importante para nós. Uma idéia de corrupção que seja atenta a sua dimensão pública corre o risco de restaurar uma política que não é a de nosso tempo. Colocar o conflito, a contradição, de maneira incontornável pelo menos tem a vantagem de assim nos permitir pensá-lo melhor, não o minimizar, não o banalizar. Será possível resolver essa antinomia?

Mas, de todo modo, o que parece defensável é que seja próprio da sociedade política ter, no seu cerne, um tesouro, não de dinheiro, mas um coração, um bem, comum. O que, porém, é esse bem comum, essa — literalmente — “república”? Como a corrupção o prejudica? Estas questões considero decisivo formular. Este é um momento político muito duro para muitos, que tantas esperanças depuseram no PT, e me faz pensar num livro de Ernildo Stein, filósofo e psicanalista, que saiu em 1993 pela editora da UFRGS: *Órfãos de Utopia*, que trata da melancolia da esquerda pós-1989, pós-queda do Muro de Berlim. O que hoje sucede é muito mais sério do que a queda do Muro de Berlim. A queda do Muro de Berlim foi, para quem tinha alguma simpatia pelo comunismo, um golpe terrível, e muitos entraram em depressão, o que é o tema de Stein. Mas o que vemos hoje é mais grave porque é a maior experiência de crise de um partido de esquerda democrático pós-Segunda Guerra Mundial. Não houve um partido de esquerda, nos últimos sessenta anos, que tenha tido a dimensão do PT e que tenha sido um partido democrático. Os partidos ou foram democráticos, mas não bem de esquerda (tipo social-democratas, socialistas franceses, socialistas italianos, socialistas portugueses), ou foram partidos de esquerda, mas não democráticos (como os partidos comunistas). A grande experiência que tivemos no Brasil foi a dessa síntese. A expectativa que o PT despertou não foi apenas brasileira, mas mundial. Por isso, qualquer que seja a verdade presente ou não nas acusações de corrupção, por ora não comprovadas, o fato é que a crise é séria e requer debate. Isso não pode ser ocultado. O principal erro do governo do PT foi certamente ter

tentado não apurar o sucedido. E debater esse problema é mais um ponto a exigir, de nós, que revejamos conceitos de teoria política com os quais crescemos e que parecem hoje não servir mais, tão bem, para pensar o mundo. Notem que vivemos há quase duzentos anos uma política que tem por ator principal o partido. É obrigatório que a política tenha por protagonista essa figura chamada partido? Não se descarta por enquanto uma opção, mas isso não é obrigatório. É obrigatório termos simpatia pela figura do operário na política, como alguns querem? É obrigatório pensar a política a partir da soberania? É possível pensá-la ainda a partir da representação? Nada disso é obrigatório, embora muito seja possível. Assim, são muitas as questões abertas à discussão, e aproveito o convite dos Cadernos de Ética e Filosofia Política para levantar, ao menos, algumas delas.

Razão e sentimento na teoria moral de Hume

Marcos Ribeiro Balieiro¹

Resumo: Os papéis desempenhados pela razão e pelo sentimento na teoria moral de Hume têm gerado algumas controvérsias entre os comentadores da obra do filósofo escocês. Alguns, como David Fate Norton, vêem com certo estranhamento o fato de o tom do texto de Hume buscar desqualificar a influência da razão nas distinções morais realizadas pelos homens quando, na verdade, a argumentação do filósofo parece atribuir um papel a ela. Outros comentadores defendem a tese de que o termo razão, nos textos morais de Hume, não deve ser entendido da maneira como geralmente o fazemos. Defendo, ao longo deste artigo, que a leitura dos textos morais de Hume no contexto do debate sobre os fundamentos da moral no século XVIII leva a crer que, ao falar em razão, Hume tem em mente um sentido não tão diferente do que usualmente lhe é atribuído. Ainda assim, apesar do tom empregado pelo filósofo, esse fato não deve causar surpresa. Isso porque a retórica de que o autor faz uso não tem como alvo a razão em si mesma, mas uma certa maneira de conceber a moralidade que via na razão o fundamento último das distinções morais.

Palavras-chave: Hume — razão — sentimento — moral — filosofia escocesa

Um tema que gera certa controvérsia entre os estudiosos da obra de Hume é justamente o fato de ele, apesar de empregar em boa parte de seus escritos morais um tom aparentemente favorável à tese segundo a qual o sentimento é aquilo que realmente funda a moralidade, não ter

1. Doutorando em Ética e Filosofia Política pela FFLCH-USP. Bolsista do CNPq.
E-mail: marcos.balieiro@uol.com.br

como excluir a razão da experiência humana de distinguir entre virtude e vício. David Fate Norton, por exemplo, parece ser acometido por grande estranhamento ao tratar dessa questão, como fica claro ao longo de todo o capítulo III de seu Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician. Nesse livro, o tom que Hume emprega é tratado quase como enganador, algo que desvia a atenção do papel de grande destaque que a razão ocupa na teoria moral humiana.

É com o intuito de evitar que se possa ver aí uma contradição de algum tipo que Lívia Guimarães, em artigo publicado recentemente, tenta mostrar que a moralidade está, para Hume, baseada inteiramente no sentimento. Para isso, sente a necessidade de redefinir totalmente o conceito de razão nos textos morais de Hume. Ao fim do referido artigo, Guimarães resume esse novo conceito de razão nos textos morais humeanos como apenas “o funcionamento imaginativo da mente, a matéria-prima do que seriam paixões e sentimentos”² (GUIMARÃES 2, p. 165).

Essas duas tentativas de solução parecem, entretanto, demasiado radicais. De qualquer maneira, o surgimento de uma controvérsia desse tipo é bastante compreensível: por um lado, é inegável que existe, especialmente no texto do Livro III do Tratado, concebido justamente como um verdadeiro arsenal contra o racionalismo moral, uma retórica³ que privilegia a todo instante o papel do sentimento nas distinções morais realizadas pelos homens. Isso fica evidente se tomarmos como exemplo a seguinte passagem:

... a aprovação de qualidades morais com toda a certeza não é derivada da razão, ou de qualquer comparação de idéias, mas procede inteiramente de um gosto moral, e de certos sentimentos de prazer ou desgosto que surgem com a contemplação e a observação de qualidades ou caracteres particulares.⁴ (HUME 4)

2. "... imaginative functioning of the mind, the raw material of which would be passions and sentiments."

3. O termo retórica é empregado neste artigo com significado próximo ao que lhe é atribuído pelo senso comum, não em seu sentido estrito.

Por outro lado, mesmo no Tratado já era evidente, que a razão tem um papel de grande importância na teoria moral apresentada por Hume. Uma passagem que parece ilustrar muito bem esse ponto pode ser encontrada na Seção II da Parte II do livro III.

Ainda que em um exemplo o público sofra, esse mal momentâneo é amplamente compensado pela observação firme da regra, e pela paz e pela ordem que ela estabelece na sociedade, e mesmo cada indivíduo deve considerar-se um ganhador ao fazer as contas, já que, sem a justiça, a sociedade deve-se dissolver imediatamente, e todos devem cair naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior que a pior situação que pode possivelmente ser suposta em sociedade⁵ (HUME 4)

É verdade que o interesse de Hume, nessa passagem, não é mostrar um eventual papel da razão nas distinções morais realizadas pelos homens, mas ilustrar a utilidade das regras da justiça. Devemos atentar, porém, ao fato de que esta é, para ele, uma virtude artificial. Isso quer dizer que ela é estabelecida por meio de um artifício que, ainda que também dependente da imaginação, tem um aspecto racional. Esse artifício, é importante lembrar, não seria necessário não fosse se não tivesse utilidade para a espécie humana. A utilidade, como se sabe, é apresentada por Hume em várias passagens bem conhecidas como algo que é discernível apenas pela razão. Além disso, como a passagem acima deixa bastante evidente, cada indivíduo, ao fazer as contas, é capaz de perceber os benefícios trazidos pela existência da justiça.

4. "... the approbation of moral qualities most certainly is not derived from reason, or any comparison of ideas; but proceeds entirely from a moral taste, and from certain sentiments of pleasure or disgust, which arise upon the contemplation and view of particular qualities or characters."

5. Though in one instance the public be a sufferer, this momentary ill is amply compensated by the steady prosecution of the rule, and by the peace and order which it establishes in society. And even every individual person must find himself a gainer on balancing the account; since, without justice, society must immediately dissolve, and every one must fall into that savage and solitary condition, which is infinitely worse than the worst situation that can possibly be supposed in society."

Isso posto, parece complicado supor uma leitura como a de Guimarães. Além disso, não podemos deixar de observar que é complicada a proposição, em seu artigo, de que a razão seja vista como redutível a mera matéria prima de paixões em parte dos escritos de Hume, sem que ocorram indícios realmente convincentes de que o próprio autor considerasse a questão dessa forma. Ainda que o filósofo escocês possa não primar pelo rigor terminológico em seus vários escritos e que sua análise da relação de causa e efeito, por exemplo, possa permitir que se fale em uma razão que no mínimo guarda relações estreitas com a noção de sentimento, a redução proposta por Guimarães parece exagerada. Isso até porque, em seus textos morais, Hume emprega freqüentemente o termo razão em sentido que não parece se afastar muito da acepção mais natural que esse termo guardava à época. Se, por um lado, é verdade que boa parte dos comentadores da obra do filósofo escocês vê o conceito de razão defendido por ele como bastante dependente de um certo tipo de sentimento⁶, por outro não há como negar que o termo razão, tal como aparece em seus textos morais, tem significado bastante distinto do que se poderia entender por sentimento, não podendo, assim, ser considerado redutível a ele.

Isso posto, poderia parecer que não temos alternativa senão aceitar uma leitura mais próxima à de Norton, segundo a qual Hume de certa forma incorre em algo como uma contradição performativa ao atribuir à razão um papel tão grande nas distinções morais realizadas pelos homens e, ao mesmo tempo, empregar um tom tão evidentemente favorável ao sentimento. Entretanto, esses aspectos parecem bastante óbvios para qualquer leitor da obra moral do filósofo escocês, por mais desatenção que seja. Parece improvável, então, que Hume não tenha tido consciência deles. Assim, creio ser possível afirmar sem embaraço que a afirmação de um papel importante à razão na moral ao mesmo tempo em que é empregada uma retórica em favor do sentimento foi algo realizado de maneira consciente por Hume, que talvez não visse nisso um problema real. O que tentarei mostrar em seguida é justamente que a

6. Esse tipo de interpretação parece ser bastante comum especialmente entre os comentadores que atribuem a Hume alguma forma de naturalismo, como por exemplo Norman Kemp Smith.

atribuição de um papel essencial à razão na teoria moral de Hume não implica contradição com a retórica que o autor emprega em favor do sentimento, mesmo que tomemos razão, aqui, em sentido mais próximo do, por assim dizer, tradicional.

Para melhor explicar esse ponto, talvez seja interessante definirmos, agora, as três “correntes” em que se pode dizer que estavam divididos os moralistas britânicos do século XVIII. A primeira delas, que chamaremos racionalismo moral, defendia que a moralidade está presente na natureza externa aos homens e pode ser discernida exclusivamente pela razão. Alguns de seus representantes mais conhecidos foram Samuel Clarke e William Wollaston. A segunda, que chamaremos ceticismo moral, defendeu que a moralidade nada mais era que uma forma refinada de amor próprio. Seu maior representante entre os britânicos do século XVIII foi, provavelmente, Bernard Mandeville. Por fim, temos a corrente que, ao longo deste artigo, chamaremos sentimentalismo moral. Ainda que essa denominação possa soar um tanto curiosa, esperamos que fique claro que, com ela, designamos aqui um grupo de pensadores segundo os quais a moralidade pode ser discernida por um sentido interno ou por um sentimento, dependentes da constituição da natureza humana. De maneira talvez não muito precisa, pode-se dizer que essa maneira de conceber a moralidade foi inaugurada por Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury. Entre seus representantes mais conhecidos, temos Francis Hutcheson e Henry Home, Lord Kames.

Praticamente todos os comentadores da teoria moral de Hume notaram a inegável simpatia do filósofo pela corrente que, no parágrafo anterior, denominamos sentimentalismo moral. Pode ser interessante, então, examiná-la de maneira um pouco mais detalhada. Ainda que haja, sem a menor dúvida, variações bastante perceptíveis nas teorias dos vários autores do sentimentalismo moral, só é possível classificá-los como fazendo parte de uma mesma corrente porque existem algumas características comuns aos escritos de praticamente todos eles. Pode-se dizer, por exemplo, que o senso moral era visto por eles como um sentido que permitia, após uma certa reflexão sobre a utilidade ou perniciosa de um certo ato, que fôssemos tocados por um sentimento de aprovação ou censura que resultaria na distinção objetiva de uma

virtude ou um vício, que não poderiam ser definidos senão com base nesse próprio sentimento. Este, por sua vez, dependeria exclusivamente da constituição da natureza humana, mas permitiria a distinção de valores morais que podem ser ditos objetivos.

É interessante notar que Hutcheson⁷, por exemplo, coloca o senso moral como uma faculdade que exige uma reflexão prévia. Na seguinte passagem de seu *System of Moral Philosophy*, por exemplo, ele afirma que “muitos que são fortemente afetados pelas fortunas dos outros raramente refletem sobre a virtude ou o vício, em si mesmos ou nos outros, como um objeto: como vemos na afecção natural, na compaixão, na amizade ou mesmo na benevolência geral em relação a toda a humanidade, que conecta nossa felicidade ou nosso prazer aos dos outros, mesmo quando não estamos refletindo sobre nosso próprio temperamento, ou deleitados com a percepção de nossas próprias virtudes”⁸ (HUTCHESON 8, p. 116). Essa passagem parece deixar entrever que, ainda que tenhamos um sentido que nos permita realizar distinções morais, ele exige, para produzir os sentimentos apropriados, que reflitamos sobre a virtude ou o vício. Entretanto, pode ser bastante difícil entender qual o sentido atribuído pelo filósofo ao termo reflexão no contexto das distinções morais, já que ele mesmo parece não ter se preocupado em explicar com mais clareza o que pretendia que fosse essa faculdade. Entretanto, o próprio uso da palavra reflexão já sugere, de certa maneira, uma conexão com a faculdade racional.

Podemos observar também que Lord Kames, ao tratar das motivações humanas, refere-se a um tipo de paixão que, funcionando por meio da reflexão, está conectada à parte racional⁹. Ora é bastante notória a influência do pensamento de Hutcheson em vários filósofos posteriores,

7. A interpretação do senso moral hutchesoniano feita aqui difere radicalmente da de David Fate Norton. Isso, evidentemente, resulta em grandes discordâncias no que diz respeito à influência de Hutcheson sobre o pensamento de Hume, já que Norton entende o senso moral de Hutcheson como sendo muito menos dependente da razão do que, aqui, defendemos que ele seja.

8. "... many are strongly affected with teh fortunes of others, who seldom reflect upon virtue or vice, in themselves, or others, as an object: as we may find in natural affection, compassion, friendship, or even general benevolence to mankind, which connect our happiness, or pleasure with that of others, even when we are not reflecting upon our own temper, nor delighted with the perception of our own virtues."

e Hume e Kames são sempre reconhecidos como dois autores que foram bastante influenciados por ele. Desse modo, parece relativamente seguro afirmar que a maneira por que esses autores se apropriaram do sentimentalismo de Hutcheson mostra que leram seus textos atribuindo ao uso que ele fez do termo reflexão uma relação com o que Kames denomina “a parte racional”. Podemos dizer, então que um sentimentalista como Hutcheson não teria por que discordar, por exemplo, da seguinte afirmação realizada por Hume na seção que abre a *Investigação* sobre os princípios da moral:

É provável que a sentença final que pronuncia os caracteres e ações amigáveis ou odiosos, dignos de louvor ou censuráveis, aquela que aplica a eles a marca da honra ou a infâmia, da aprovação ou da censura, aquela que faz a moralidade um princípio ativo, e constitui a virtude nossa felicidade e o vício, nossa miséria; é provável, eu digo, que essa sentença final dependa de algo sentido interno ou sentimento, que a natureza tornou universal em toda a espécie. Pois o que mais pode ter uma influência dessa natureza? Mas para pavimentar o caminho para um tal sentimento, e dar um discernimento próprio de seu objeto, verificamos ser freqüentemente necessário que muito raciocínio preceda [o sentimento], que boas distinções sejam feitas, conclusões justas, extraídas, comparações distantes, formadas, relações complicadas, examinadas e fatos gerais, estabelecidos e confirmados.¹⁰ (HUME 4)

Essa passagem, aliás, parece estar em perfeito acordo com a afirmação feita por Hume, no Apêndice I da *Investigação*, de que

... os limites distintos das tarefas da razão e do gosto são facilmente apuradas. A primeira transmite o conhecimento

9. Em seus *Elements of Criticism*, Kames estabelece uma diferença entre ações definitivas (ultimate), que são exercidas de modo cego para satisfazer uma paixão chamada instintiva, que é o fim mesmo da ação, e ações motivadas por paixões deliberadas (deliberate). Estas paixões geram ações que buscam a satisfação da paixão por meios indiretos. As paixões deliberadas operam, no entender de Kames, por reflexão, estando conectadas à parte racional (Cf. HOME 3, p. 58).

da verdade e da falsidade; o último dá o sentimento da beleza e da deformidade, do vício e da virtude. A primeira descobre objetos como eles realmente existem na natureza, sem adição ou diminuição; o outro tem uma faculdade produtiva e, dourando ou manchando todos os objetos naturais com as cores emprestadas do sentimento interno, faz surgir, de certa maneira, uma nova criação. A razão, sendo fria e desapegada, não é motivo de ação, e dirige apenas o impulso recebido do apetite ou da inclinação, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar a miséria. O gosto, na medida em que dá prazer ou dor, e portanto constitui a felicidade ou a miséria, torna-se um motivo para ação, e é a primeira mola ou impulso para o desejo e a volição. Das circunstâncias e relações, conhecidas ou supostas, a primeira nos leva à descoberta do que está escondido ou é desconhecido; depois que todas as circunstâncias e relações são postas diante de nós, o último nos faz sentir do todo um novo sentimento de culpa ou de aprovação. O padrão da primeira, estando fundado na natureza das coisas, é eterno e inflexível, até mesmo pela vontade do Ser Supremo; o padrão do último, surgindo da estrutura e da constituição dos animais, é derivada, em última instância, da Vontade Suprema que atribuiu a cada ser sua natureza particular, e arranjou as várias classes e ordens de existência.¹¹ (HUME 4)

Essa passagem¹² deixa claro que, conforme já havíamos observado, não apenas a razão tem um papel essencial na teoria moral de Hume, mas pode-se dizer da razão em sentido ao menos próximo do tradicional que ela tem esse papel, que o autor sintetiza ao dizer que “a razão nos instrui nas várias tendências das ações, e a humanidade¹³ faz a

10. “The final sentence, it is probable, which pronounces characters and actions amiable or odious, praise_worthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure; that which renders morality an active principle, and constitutes virtue our happiness, and vice our misery: It is probable, I say, that this final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. For what else can have an influence of this nature? But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained.”

distinção em favor daquelas que são úteis e benéficas”¹⁴ (HUME 4).

Por ora, o que interessa é mostrar em que medida é possível superar a idéia de que existe uma contradição entre o papel que Hume atribui à razão em sua teoria moral e a retórica em favor do sentimento que podemos observar em ao menos parte de seus textos. Como sabemos, ele não pode contar, como faz um autor como Francis Hutcheson, com um sentido externo que seja responsável por nossas distinções morais. Ao escolher trabalhar com um método eminentemente experimental, Hume é obrigado a tratar as impressões como percepções primárias, existências originais, mesmo no caso das impressões de reflexão, entre as quais estão incluídas as paixões. Assim, o aparato epistemológico com que o autor tem que lidar está limitado a impressões e idéias, sendo que os seres humanos são capazes de associar certas idéias segundo alguns modos pré-determinados. Vale dizer, entretanto, que esses modos não são concebidos como formas a priori, mas simplesmente o máximo que se pode descobrir a partir de uma observação experimental. E a razão, como sabem mesmo os iniciantes no estudo da epistemologia humeana,

11. “Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects, as they really stand in nature, without addition or diminution: The other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery. Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition. From circumstances and relations, known or supposed, the former leads us to the discovery of the concealed and unknown: After all circumstances and relations are laid before us, the latter makes us feel from the whole a new sentiment of blame or approbation. The standard of the one, being founded on the nature of things, is eternal and inflexible, even by the will of the Supreme Being: The standard of the other, arising from the internal frame and constitution of animals, is ultimately derived from that Supreme Will, which bestowed on each being its peculiar nature, and arranged the several classes and orders of existence.”

12. Um outro aspecto que a passagem citada expõe é o da necessidade da formação de um gosto moral. Esse aspecto, porém, está relacionado à questão de como a moralidade é tornada possível e se desenvolve, que foge ao escopo deste artigo.

13. Trata-se, aqui, de um sentimento humanitário, entendido como uma disposição para julgar favoravelmente ações úteis seja àquele que as executa, seja à humanidade em geral.

14. “reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial.”

lida com relações de idéias, tais como as que vemos na matemática, ou com questões de fato.

Ao escolher trabalhar com esse aparato, Hume não pode mais recorrer a algo como um senso moral. Se, por um lado, isso pode confundir o leitor, por outro parece vantajoso, já que o aparato com que Hume trabalha, resultado do método experimental, o liberta completamente de conceber a natureza humana segundo uma perspectiva finalista, que é precisamente um dos aspectos das teorias morais de Hutcheson e de Shaftesbury que o incomodavam, como fica claro no seguinte trecho de uma carta de Hume a Hutcheson:

Pois rogo-lhe que me diga, qual é o fim do homem? Ele é criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si próprio ou para seu criador? (...) questões que são indecidíveis, e distantes demais de meu propósito.¹⁵ (HUME 5, p. 33)

De qualquer modo, ainda que Hume não tenha por que aderir à noção de um sentido interno responsável pelas distinções morais, que, por sua vez, estaria associado a uma visão finalista da natureza humana, mostra boa parte do tempo inegável simpatia pela vertente sentimentalista. Se considerarmos as críticas de Hume à concepção da moralidade que prega ser a razão o seu fundamento último¹⁶ como uma forma de tomar posição no debate sobre os fundamentos da moral que era tão popular entre os pensadores de seu tempo, fica evidente que Hume busca atacar não a razão em si, mas sim uma certa maneira de conceber sua utilidade para a moral. Não importa quanto simpatize com o sentimentalismo, Hume pode atribuir à razão um papel importante nas distinções morais simplesmente porque isso já estava de algum modo,

15. "For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the Next? For himself or for his Maker? (...) Questions which are endless, & quite wide of my purpose."

16. Toda a Seção I da Parte I do Livro III do Tratado é dedicada a criticar uma série de concepções segundo as quais a razão poderia, por si mesma, fundamentar as distinções morais, bem como motivar os homens à prática da virtude. O que pretendemos afirmar aqui é que essas críticas são realizadas não tendo como alvo a razão em si mesma, mas alguns autores que defendiam o que vimos chamando racionalismo moral.

como já vimos, presente na característica que os sentimentalistas chamam de reflexão. O que interessa, tanto para Hume quanto para ao menos boa parte dos adeptos do sentimentalismo moral não é excluir totalmente a razão do domínio moral, mas sim cuidar para que o sentimento dê, nas palavras de Hume, "a sentença final". Desse modo, ao escolher atribuir à razão um papel relevante em sua teoria moral, Hume está apenas afirmando, por meio de seu próprio aparato epistemológico, o que era dito de outra maneira por outros adeptos do sentimentalismo moral. É claro que essa proposição é bastante generalizante: não pretendemos afirmar que, nesse sentido, todos os sentimentalistas vêm da mesma maneira a relação entre razão e sentimento. Apenas para dar um exemplo, para Hutcheson essa relação é bastante nebulosa. Para Kames, por outro lado, existem mesmo explicitamente paixões que estão "conectadas à parte racional". O que tentamos estabelecer de maneira inequívoca é que Hume, ao estabelecer sua teoria a respeito das distinções morais, parece tentar justamente usar seu próprio vocabulário para estabelecer os principais pontos aceitos comumente pelos sentimentalistas morais. Se ele não pode apelar para um sentido externo, deve usar conceitos que havia estabelecido de maneira sólida, como razão, paixão, sentimento etc. para definir aspectos como, por um lado, o que os sentimentalistas chamaram a reflexão que é necessária para o bom funcionamento do senso moral e, por outro, a própria atribuição da "sentença final" a um sentimento. O aparato empregado por Hume, aliás, permite mais uma crítica à maneira como Guimarães vê o papel da razão na teoria moral humeana. Em seu artigo aqui mencionado, ela afirma que "se a distinção entre o que funda a moral e o que contribui para moldar a experiência moral pudesse ser claramente estabelecida, o reconhecimento das contribuições da razão não teria grandes consequências. Mas a verdade é que ela não pode"¹⁷. Talvez essa observação não se sustente mesmo se aplicada a pensadores que defendem a existência de um sentido moral estrito, como Hutcheson ou Shaftesbury. Hume, por outro lado, tem um vocabulário bem mais específico

17. "If the distinction between what founds morals and what contributes to shaping moral experience could be kept neatly apart, the recognition of reason's contributions wouldn't be of consequence. But the truth is that they cannot."

que permite que digamos sem correr grandes riscos que, enquanto a moral está fundada no sentimento, a razão indubitavelmente contribui para moldar as experiências morais dos homens.

Desse modo, o papel que a razão assume na moral humeana é perfeitamente consistente com a retórica sentimentalista empregada pelo autor. O que Hume pretende é, como vimos, não uma recusa de qualquer papel à razão, mas a contestação de uma certa corrente, de uma certa “escola” de moralidade, em favor de uma outra com que ele simpatiza. Espero ter deixado suficientemente claro que o papel assumido pela razão na moral humeana, ao invés de afastá-lo do que vimos denominando sentimentalismo, faz parte de uma tentativa de filiação a essa vertente do moralismo britânico do século XVIII. Ao tentar entender tanto a atribuição de um papel à razão quanto a retórica sentimentalista de Hume não de maneira simplesmente interna à obra do autor, mas sim como algo inserido em um debate mais amplo, é possível desfazer o estranhamento que parece ter acometido Norton sem que precisemos, para isso, recorrer a artifícios talvez exagerados como aquele a que recorre Guimarães. Hume pode ser visto, então como um pensador que, de maneira geral ao menos, retomou com enorme originalidade os principais temas que se pode encontrar nos outros pensadores que, ao longo deste artigo, chamamos sentimentalistas morais.

Abstract: The roles played by reason and sentiment in Hume's moral theory have raised some controversies among the scholars of his work. Some, such as David Fate Norton, find it somewhat strange that Hume uses a tone which seems to disqualify the influence of reason in the moral distinctions made by men when, in fact, the philosopher's arguments seem to ascribe a role to it. Other scholars state that the term reason, in Hume's moral writings, is not to be understood in the sense we usually attribute to it. I argue, along this article, that the reading of Hume's moral writings in the context of the debate concerning the principles of morals in the 18th century makes it clear that, when he speaks of reason, Hume has in mind a meaning not so different from the one

usually attributed to it. Even so, despite the tone employed by him, this fact shouldn't be thought of as surprising, since the author uses his rhetoric not against reason itself, but against a certain conception of morality which saw reason as the ultimate foundation of moral distinctions.

Key-words: Hume — reason — sentiment — morals — Scottish philosophy

Bibliografia

1. COOPER, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury. *An enquiry concerning virtue, or merit*. In: AYRES, Philip (Ed.). *Characteristicks of men, manners, opinions, times*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
2. GUIMARÃES, Lívia. Reason and sentiment in Hume's moral theory. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 1, nº 2, 2005.
3. HOME, Henry, Lord Kames. *Elements of criticism*. v. I. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1970.
4. HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Past Masters — British Philosophy. InteLex Corporation, 1993.
5. HUME, David. *The letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1932.
6. _____. *A treatise of human nature*. Past Masters — British Philosophy. InteLex Corporation, 1993.
7. HUTCHESON, Francis. *Philosophical writings*. London/Vermont: Everyman, 1994.
8. NORTON, David Fate. *Hume*: Common-sense moralist, sceptical metaphysician. Princeton: Princeton University Press, 1984.

„La imaginación es el prerequisito del comprender“ (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento

Wolfgang Heuer¹

El último libro de Hannah Arendt *La vida del espíritu* tiene un rol específico en su pensamiento y en su obra en dos sentidos:

1. Trata de la *vita contemplativa* en distinción de la *vita activa* que Arendt examinó en su libro sobre *La condición humana*; es parte de su redefinición del rol del actuar y pensar y quiere superar la separación tradicional de actuar políticamente y pensar filosóficamente. Arendt quería describir así las actividades de un ciudadano crítico y responsable en relación a la vida común.

2. Ese libro es parte del esfuerzo de Arendt de definir la posibilidad de juzgar en tiempos inseguros, en vista de acontecimientos completamente nuevos y bajo condiciones en las cuales no hay normas y reglas, es decir ningún pasamano para juzgar. Para Arendt el no pensar fue representado por Eichmann. Así, el problema del comportamiento humano bajo el totalitarismo no fue en primer lugar un problema de la moral, sino del juzgamiento. La moral es para Arendt en última instancia un problema del pensamiento, el mal es el resultado del no pensar, de la falta de capacidad de imaginación, de la ausencia de un diálogo interno. Eso es el sentido de lo que Arendt llama „la banalidad del mal“.

Arendt quería describir en su libro sobre la vida del espíritu, tres formas de las actividades espirituales: el pensar, el querer y el juzgar. Ella murió después haber terminado la segunda parte sobre el querer. Del tercer volumen sólo existen notas de lecturas sobre Kant y su discusión de la facultad de juzgar. Arendt interpretó el juzgamiento estético de Kant como un juzgamiento político, una teoría política inmanente, no

1. Professor da Universidade Livre de Berlin e editor da revista eletrônica [HannahArendt.net](http://www.hannaharendt.net) (www.hannaharendt.net). Email: wolfgheuer@aol.com

declarada por Kant. Para Arendt el pensar es motivado por una necesidad tan importante como respirar; vivir y pensar fueron necesidades imprescindibles para Arendt. Otros pueden vivir bien sin pensar siempre, pero Arendt sintió una necesidad ininterrumpida de comprender lo que pasó y lo que pasa; sólo pensando podemos comprender, y el pensar es la condición básica para juzgar.

Pero el pensamiento no conduce automáticamente a un juzgamiento humano, sino que ofrece trampas: puede elaborar fantasías, construcciones lógicas y visiones ideológicas que se alejan del mundo humano de una manera terrible. Por eso, el pensamiento necesita un firme contacto con la realidad y con el mundo; el mundo en el sentido de Arendt sólo surge por un intercambio con otras personas y otras perspectivas.

Es decir, el pensar necesita el diálogo, el intercambio de perspectivas, o sea un intersubjetivismo en lugar del subjetivismo e individualismo moderno. Por eso Arendt definió el pensar como un diálogo interno del yo con si mismo, un diálogo de „dos-en-uno“, que puede ser la última instancia cuando no hay reglas comunes para juzgar. Cuando dialogamos con nosotros mismos no existe el peligro de terminar el pensamiento. La única condición para ese diálogo es que el yo no se contradiga a si mismo, al otro yo — no en el sentido de la lógica —, sino en el sentido de la amistad. La ausencia de contradicciones en la lógica puede llevar a atrocidades tremendas (la lógica de los totalitarismos se basa en la regla: Quién dice A tiene que decir también B). La ausencia de contradicciones en la amistad significa que el socio controla la validez del pensamiento, este „se despierta cuando se está solo y es el único al cual no se puede escapar — excepto cuando se termina de pensar. Es mejor sufrir injusticia que cometer una injusticia, porque se puede seguir siendo amigo del que sufre; pero ¿quien quiere ser amigo de un asesino y vivir junto a él? Ni siquiera otro asesino“². (ARENKT 7, p. 186).

Ese diálogo interno como una amistad interna expresa no sólo la actividad del pensamiento sino también la realidad de un sentimiento intersubjetivo, así representa además de la actividad espiritual, la humana. Ahora, para llegar a un juzgamiento el pensamiento necesita de la imaginación, que es la representación de los puntos de vista de los otros, reales o imaginados. Ese aspecto hubiera sido sin duda un aspecto muy importante de la tercera parte no escrita de su libro sobre la vida del espíritu. Pero tenemos manuscritos de su curso „Experiencia política en el siglo XX“ que describen por lo menos la importancia que Arendt atribuyó a esa actividad.

A base de esos manuscritos quiero discutir cuatro aspectos:

- el rol de la experiencia en la obra de Arendt,
- la relación entre pensar y comprender,
- el rol de la imagen en sus pensamientos sobre la capacidad de imaginación, sobre la narración y la metáfora y
- finalmente la relación entre comprender y teoría política.

1. „Experiencias políticas en el siglo XX“

En sus papeles inéditos se encuentran manuscritos de tres seminarios con el mismo título que Arendt organizó en los años 1955, 1965 y 1968. Así la temática fue importante para ella. En los tres seminarios no trató de teorías sobre el siglo XX sino de la experiencia de un hombre ideal típico que viviera durante el transcurso del mismo. No fue una persona que se encuentra dentro de la política, ni quien la „hizo“, sino a alguien que al decir de Arendt „los eventos le llovieron así como fueron y que reacciona a ellos.“ (ARENKT 6, p. 023761).³

Ese hombre ideal típico nació en 1890 y fue probablemente un francés. Experimentó varias circunstancias que Arendt describió de la siguiente manera: El participó en la Primera Guerra Mundial y se volvió „el soldado desconocido“. Después quería cambiar el mundo, de la izquierda o de la derecha, y se volvió revolucionario profesional, se reencontró bajo una de las formas de dominación totalitaria que ejerció una cierta fuerza de atracción hacia él — a pesar de los campos de

2. Traducciones de las citas alemanas por el autor.

3. Traducciones de todas las citas por el autor.

concentración. En distinción a la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial le ofreció un sentido al lado de los aliados o de la resistencia y por eso salió de ella como filósofo de la rebelión como Camus o del engagement como Sartre. Por las dos guerras mundiales el mundo se transformó en un mundo en que la distinción entre política interior y exterior se volvió irreal progresivamente. Y por desarrollos en las ciencias naturales como aquel de la bomba nuclear con la posibilidad de aniquilar a toda la humanidad „cada conferencia de hombres de ciencias naturales”, anotó Arendt, „tiene más importancia en el sentido político que la mayoría de las conferencias de hombres de ciencias políticas. Porque lo que esas ciencias naturales significan para él, hombre común’ en el sentido del mundo común hace necesario que el hombre de las ciencias naturales salga de su torre de marfil.” (ibidem).

Es decir que los puntos principales de los seminarios de Arendt trataron extensamente de la Primera Guerra Mundial, del espíritu de la revolución, del ascenso del totalitarismo, de la Segunda Guerra Mundial, del problema de un mundo, de la sociedad de masas y de las relaciones entre ciencias naturales y políticas. El hecho notable es que Arendt no usó casi ninguna literatura científica sino en su mayoría una mezcla de testimonios literarios, memorias y ensayos. Para la Primera Guerra Mundial eligió testimonios literarios que reflejaran la opinión pública en Alemania poco antes de la guerra. También usó la novela titulada „Story” de William Faulkner, poemas de Bertolt Brecht, „Del pobre BB” o „A los nacidos más tarde” y el ensayo de Jaspers „Apuntes sobre la situación espiritual contemporánea”. Para las otras fases históricas utilizó textos de André Malraux, Czeslaw Milosz, Camus, Sartre, Ernst Jünger, Etienne Gilson y Robert Oppenheimer.

En los seminarios posteriores Arendt completó la lista con nuevas publicaciones del publicista alemán Joachim Fest, „La cara del Tercer Reich”, con biografías sobre Lenin y Stalin de Louis Fischer y Boris Souvarine y con memorias de Ilja Ehrenburg, textos de Arthur Koestler, reportajes de los campos de concentración de David Rousset y Tadeusz Borowski, las notas del comandante de Auschwitz, Rudolf Hoess, textos sobre el caso Oppenheimer y el libro de Robert Jungk „Más claro que mil soles”. Y desde luego usó literatura: „En un otro país” de

Hemingway, „Doctor Faustus” de Thomas Mann, „The Mint” de T.E. Lawrence, „Catch 22” de Joseph Heller, „Doctor Shivago” de Boris Pasternak, „La Chute” de Camus y el poema de resistencia „Hypnos” del Francés René Char.

En las notas del seminario de 1968 encontramos también extractos de las cartas de T.E. Lawrence publicados en Nueva York en el año 1939. Arendt hizo estos extractos evidentemente durante su trabajo en su libro sobre el totalitarismo, y eso nos confronta con una especialidad metodológica de su trabajo: también en ese libro como en otros basó su tesis en textos literarios y en memorias. Quería describir las experiencias de los hombres y la transformación de ellas en valores y hábitos. Así Arendt se basó en el texto de Proust „A la recherche du temps perdu” para describir el surgimiento de una forma específica de antisemitismo en Francia en el siglo XIX. Como así „The Heart of the Darkness” de Joseph Conrad, para abordar la transformación de la civilización al salvajismo social. La „leyenda imperialista” fue utilizada para describir el nacimiento del carácter imperialista dentro del Imperio Británico „como la única formación política del carácter en la modernidad.” (ARENKT 4, p. 337f). Esas descripciones literarias no sólo nos ilustran la mentalidad de ese tiempo sino cuentan al mismo tiempo las historias: el populacho y la élite de ese tiempo, „necesitaban”... algún apoyo para dar sentido a sus vidas y hacer comprensibles sus experiencias en y con el mundo. Así los mejores fueron llevados y seducidos por leyendas. Seudo-leyendas, en la medida en que la mayoría de los mediocres se entregaban a ideologías, mientras el populacho mataba el tiempo con novelones sobre conspiraciones mundiales secretas.” (ibidem, p. 338).

Aquí Arendt muestra una proximidad con Jaspers cuya „Psicología de visiones del mundo” la impresionó mucho ya en la edad de 14 años. Jaspers era influenciado por la psicología del entender y parece que esa obra también influyó mucho la importancia del comprender en Arendt. Jaspers había escrito que lo que „nos lleva propiamente a preguntar”, no es el pensamiento científico frío, „sino un pensamiento de experiencia” (JASPER 13, p. 7) y que en última instancia „solamente investigaciones casuísticas, biográficas e históricas” son una ayuda real para la investigación de opiniones, imágenes y visiones del mundo” (

ibidem, p. 43). Jaspers acentuó la importancia del momento, Arendt la importancia del evento; Jaspers llamó a las imágenes del mundo , cajas', Arendt , pasamanos'. Y aún mucho más tarde cuando Arendt se preocupó de la posibilidad de un juzgamiento independiente, las palabras de Jaspers regresaron: „ Quien juzga,“ anota Arendt en su diario, „ piensa en ejemplos — casuísticos — y sus reglas son ejemplares — modelos“ (ARENNDT 2, t. I, p. 680).

Esa importancia de comprender llevó a Arendt a escribir su libro sobre Rahel Varnhagen, aún en una reducida narración de lo que Rahel Varnhagen „ misma hubiera contado... La presentación sigue las reflexiones de Rahel con la mayor exactitud posible“ (ARENNDT 9, p. 10f) y excluyó cada forma de la posibilidad de una interpretación más amplia. De la misma manera Arendt escribió en su manuscrito para el curso de 1968 que quería poner en el centro una narración de experiencias históricas „ en conceptos de una biografía“, y reconstruir „ lo que una persona hubiera podido o querido contar cuando su historia sería contada y como él destilaría su sentido como fue.“ (ARENNDT 6, p. 023611).

2. Sobre la relación entre pensar y comprender

„ ¿Cuál es el objeto de nuestro pensamiento?“ preguntó Arendt en una discusión con amigos y colegas y respondió: „ La experiencia! Y nada más! Y cuando perdemos el suelo de nuestras experiencias llegamos a toda clase de teorías.“ (ARENNDT; JASPERS 8, p. 643).

Este pensar, escribió Arendt, „ surge en el elemento de lo que no se puede saber.“ (ARENNDT 2, t. I, p. 261). No tiene nada que ver con la voluntad de saber y tampoco nada con creencia lógica, sino con el comprender. Ninguna fuerza de la voluntad, ninguna autoridad de la creencia y ninguna tiranía de la lógica es compatible con este comprender, muy al contrario: cada fuerza acaba inmediatamente con un pensamiento que quiere comprender. Comprender consiste en un pensar-sobre-una-cosa (Einer-Sache-nach-Denken) y sólo puede tener lugar, en las palabras de Arendt, como un „ pensamiento libre“, que „ no aspira a fines“, „ no tiene objetos“ y „ no produce resultados“ sino crea „ sentido“. „ Pensar“, escribió Arendt en su diario, „ es un actuar ,

percibiendo‘ (razón), es decir un actuar , percibiendo un sentido‘ o un actuar pensativo (, vernehmendes‘ (Vernunft), nämlich , Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln).“ (ibidem, p. 283f).

El pensamiento que quiere comprender no busca verdad, sino al revés sale de una verdad encontrada. Nadie pensaría cuando ya tiene la verdad en sus manos. Ese pensar-sobre la verdad, cito a Arendt en sus diarios, „ nunca llega a la verdad encontrada al principio, nunca está completamente adecuada a ella, por eso el pensar sólo termina con el fin de la vida misma: así como la vida es alimentada por la fuente del nacimiento, el pensar que es parecido a la vida es alimentado por la raíz de la verdad.“ Y así como la vida „ necesariamente siempre se distancia de su origen, el pensar se distancia de la verdad. Pero este pensamiento que originalmente está inspirado por la verdad pero siempre se distancia de ella, sólo da vida a la verdad: en el pensamiento vive y actúa la verdad como el evento en la memoria. Eso es la realidad... La experiencia pura, eso en que yo experimento el acontecimiento y la realidad justamente no constituye la realidad; ella misma está ajena a la realidad.“ (ibidem, 489f).

Es decir: en el pensamiento la verdad actúa como una raíz, en la memoria el acontecimiento. Pues dedicarse al pensamiento de la verdad y del acontecimiento significa ir al fondo. El no pensar quedar en la superficie. En su discusión sobre Eichmann, Arendt corrigió su concepto original del , mal radical‘. En realidad, eso es un mal , extremo‘ porque nunca es radical, porque no tiene raíces, ninguna profundidad sino que queda en la superficie como un hongo. Ese mal no tiene calado; pero el pensamiento siempre tiene algo que ver con la profundidad. Pensar, escribió Arendt en su diario, „ siempre tira en lo que se encuentra bajo la superficie, o sea en la profundidad. En lo profundo está su dimensión.“ (ARENNDT 2, t. II, p. 740). Ahí, donde „ el diálogo del pensamiento ... falta, ya no tiene profundidad, y es la vuelta a la trivialidad. ... De la trivialidad resulta el desastre y no de la profundidad, ya que esta la hemos perdido.“ (ibidem, p. 622).

De ese modo para Arendt, profundidad tiene algo que ver con el arraigamiento, la falta de profundidad con el desarraigamiento. „ Bajo las condiciones del desarraigamiento se pierde las dimensiones de la grandeza y de la

profundidad que forman un conjunto. La grandeza surge cuando la profundidad aparece, se eleva en el mundo; toda grandeza está arraigada en la profundidad. Profundidad es la dimensión que sentimos por , raíces'. " (ibidem, t. I, p. 451f).

Arendt habla del , diálogo del pensamiento'. Opone a la mudez de la lógica y al enmudecimiento de un conocimiento instrumental la pluralidad humana que nunca termina y que consiste en la discusión. Aún cuando la voluntad de comprender pasa por la soledad como en el pensar, nunca es posible sin imaginar las posiciones de las otras personas.

Así la comprensión es el sentido que percibe el , común'. Ese común abarca „ la existencia de otros hombres, las condiciones comunes que ya existieron antes de mi nacimiento y los acontecimientos que pasan." (ibidem, p. 315-17). En este se encuentra la significación política del sensus communis, del , Common Sense'. Un tal entender o sigue reglas o utiliza la imaginación libre y creativa. „ Sin imaginación el entender sólo es posible en tanto costumbres y ritos (reglas comunes del comportamiento) que dominan todo." (ibidem). Pero en vista de la ruptura de la tradición por la cual los viejos „ caminos de pensar", „ reglas" e „ indicadores de camino para costumbres y ritos" (ARENKT 1, p. 266) fueron destruidos, sólo queda la percepción creativa, la imaginación. En sus notas introductorias para su curso , Experiencias políticas en el siglo XX' en 1968 Arendt escribió: „ Hubiera podido llamar a este curso de ejercicios en imaginación — el único fin consiste en reconquistar experiencias." (ARENKT 6, Blatt 023609). Tengo que decir que en este contexto creativo no significa crear algo nuevo en el sentido artístico sino la representación de algo que existe en la memoria o no está a disposición de ninguna percepción y por eso sólo puede ser percibido intermediariamente.

La imaginación como suposición de la comprensión, posibilita la observación del mundo a través de puntos de vista diferentes, de imaginarse puntos de vista posibles o reales de otras personas. Arendt aclaró ese argumento con la metáfora de la mesa: „ Es el mundo común de todos nosotros," escribió en sus notas para el seminario en 1955, „ y lo que se encuentra entre Uds. y esa otra posición es la mesa que los separa de esa otra posición (esa otra posición, WH) y al mismo tiempo

los aproxima a ella. Esa es la significación del mundo UNICO." (ibidem, p. 024160).

De este modo, no es la razón sino la imaginación que posibilita la comprensión. Porque „ contra el sentido por si mismo, la razón, que vive por el yo-pienso, hay un sentido por el mundo que vive por los otros como senso común (pasivamente) y como imaginación (de manera activa)." (ARENKT 2, t. I, p. 570). Con vista a ese sentido por el mundo, Arendt no sólo constató en su discusión del juicio estético de Kant, „ que arte y política son parientes cercanos porque ambos tratan del mundo." (ibidem, p. 571). Constató también durante su discusión del sentido, que el pensamiento trata con algo que no aparece. „ Sentido es lo que nunca aparece, ni siquiera se manifiesta (?) ... Levantarla de la profundidad es la tarea de la poesía, de toda arte." (ibidem, t. II, p. 740).

3. El rol de la imagen en las reflexiones de Arendt sobre la imaginación, narración y metáfora.

Los conceptos de , imaginación', , profundidad' y , apariencia' muestran que en el proceso de entender, la vista juega un rol especial. Así Arendt redactó en su diario: „ El sentido del sentir es el sentido del tacto y del olfato; el del pensamiento es la vista, en el sentido de la lejanía." (ibidem, p. 793). Los textos literarios y las imágenes metafóricas que encontramos tan frecuentemente, no son solamente meros medios para hacer lo complicado más comprensible, sino imágenes del pensamiento, de la experiencia, de la imaginación y de la comprensión. Arendt utilizó esa variedad de imágenes del pensamiento para representar las perspectivas de los otros. „ La imaginación", anotó en sus notas para su seminario en 1955, „ es la suposición de la comprensión: Uds. (los estudiantes, WH) tienen que imaginarse como el mundo parece puntos de vista diferentes en los cuales las personas se encuentran." (ARENKT 6, p. 024160). Para esto no es suficiente nombrar abstractamente esos puntos de vista: , el soldado desconocido', 'el revolucionario', , el miembro de la resistencia', , el hombre de las ciencias naturales'. Sino que es preciso conocer el mundo de ellos para poder ver al mundo desde sus puntos de vista, como si se pudiera verlo desde allí

con sus propios ojos. Comprender y juzgar no pueden acontecer a través de conceptos abstractos sino sólo concretamente con la ayuda de una visualización. Cuando Eichmann, como escribió Arendt, „nunca se imaginó lo que propiamente hizo” (ARENKT 3, p. 16), no sólo le faltaba la imaginación sino había perdido la capacidad de narrar. Lo que a Arendt le interesó en sus seminarios, fue imaginarse, „lo que alguien hubiera podido o querido contar cuando contara su historia,” — eso fracasó en Eichmann. Él podía expresarse solamente con clichés.⁴

En sus notas para el seminario en 1965, Arendt constató que „toda secuencia de acontecimientos puede ser contada como una historia.” (ARENKT 6, Blatt 023763). La única suposición decisiva consiste en que el narrador sólo cuenta su historia y no explica nada. Pensar no significa explicar, sino entender. Narrar tampoco explica nada: En su retrato de la escritora Isak Dinesen, Arendt destacó: „La narración revela el sentido sin cometer el error de llamarlo; conduce a la concordancia y a la reconciliación con los hechos como realmente fueron, y acaso podemos tener confianza que la narración aún sea capaz para contener aquella última palabra que esperamos el día del Juicio Final”. (ARENKT 5, p. 125).

Arendt no sólo usaba narraciones como imágenes de pensar sino también escenas. Son como cortas escenas teatrales que exprimen el sentido de acontecimientos.

-Por ejemplo una lectura del escritor Boris Pasternak en la Unión Soviética en 1946 que reapareció después de décadas de silencio: „Leyó sus poemas y pasó que leyendo un poema viejo la hoja se escurrió de sus manos. Entonces, una voz en la sala comenzó a continuar recitando el poema de memoria. De varias esquinas de la sala otras voces surgieron. Y la recitación del poema interrumpido terminó en coro”.⁵

-Así como también la escena que el amigo de Arendt, el profesor de filosofía Glenn Gray, describió en su libro sobre la guerra. Durante su

4. Es interesante observar el uso de la misma observación en un contexto muy diferente. En evaluando la guerra de los EEUU en el Iraq Mark Danner resume: „A war that had a clear purpose and a certain end has now lost its reason and its finish. Americans find themselves fighting and dying in a kind of existential desert of the present. For Americans, the war has lost its narrative.” (DANNER 14).

5. Die ungarische Revolution, p. 34. Hannah Arendt cita de un artículo de Leon Leneman en *L'Express* de 26 de junio 1958.

permanencia como soldado americano en Italia durante la Segunda Guerra Mundial encontró a un campesino cuya sencillez y humanidad le conmovió. Bruscamente percibió la necesidad de desaprender, la sencillez del pensamiento abstracto’. Y necesitó 14 años desde ese encuentro memorable „para volverse familiar con el arte y lengua de los pensamientos y sentimientos, concretos’ y para entenderlos. Por eso es que tantos conceptos abstractos, así como sentimientos abstractos no sólo son falsos en relación a lo que realmente acontece sino también están relacionados de una manera pésima.” (ARENKT 10, p. VIIIf).

-Finalmente la escena durante el juicio de Eichmann cuando se habló del soldado de la Wehrmacht alemán Anton Schmidt que había salvado judíos perseguidos durante la guerra. Arendt describió esa escena en su libro sobre Eichmann: „Fue como si el auditorio hubiera resuelto espontáneamente quedar en silencio durante dos minutos. Y durante esos dos minutos que fueron como un rayo de luz en medio de una oscuridad densa e impenetrable, un pensamiento único se bosquejó claramente, irrefutablemente, indudablemente: ¿Qué diferente sería todo hoy, si en esa sala de juicio, en Israel, en Alemania, en toda Europa y acaso en todos los países del mundo se contara otras historias más de ese carácter?.” (ARENKT 13, p. 277).

La manera como Arendt describió esas escenas, estos acontecimientos no nos dejan indiferentes.

Esas imágenes de pensar destacadas por la autora pueden también presentarse por medio de metáforas. La obra de Arendt está llena de ellas, sobre todo donde trata de describir la particularidad de un fenómeno. Arendt anotó en su diario: „Lo que junta pensar y hacer versos es la metáfora. En la filosofía se llama concepto lo que se llama metáfora en la poesía. El pensamiento saca sus, conceptos’ de lo visible para designar lo invisible ... Todo pensamiento, transferible’, es metafórico.” (ARENKT 2, t. II, p. 728) Sobre todo lo nuevo, lo invisible, necesita conceptos nuevos de la esfera de lo visible para ser designado, para ser hecho visible y susceptible a la imaginación. Arendt crea una serie de conceptos como, la luz del público’, , la revelación de la persona en el actuar y hablar’, el tejido de relaciones de los asuntos humanos’, el

mundo como , mesa' común, las promesas como , islas' en un mar de incertidumbre, , el pensar sin pasamanos', , el fleje férreo del terror' que une a los hombres bajo el totalitarismo, etc. Arendt define todas las actividades humanas por la relación espacial entre los hombres: el estar junto en el actuando, el estar aislado en el fabricando, la soledad durante el pensamiento y el abandono durante el trabajo. (*ibidem*, t. I, 493). Arendt modeló muchas metáforas como imágenes movidas, como una forma de historias que vuelven. Así describió la práctica de los movimientos totalitarios en distinción a la práctica de una tiranía , como si se hubiera encontrado la medida para poner en movimiento al desierto mismo, de dejar libre la tempestad de área para que se ponga sobre todas las partes habitadas del mundo. Las condiciones bajo las cuales hoy nosotros nos movemos en la esfera política se encuentran bajo la amenaza de estas tempestades desastrosas.“ (ARENNDT 4, p. 978).

Y en su diario Arendt desarrolló en varias anotaciones todo un escenario sobre el amor como la quinta de las „ actividades humanas fundamentales como modificaciones de la pluralidad”. “El amor quema, atraviesa como el relámpago el entre, es decir el espacio mundial entre los hombres. Sólo es posible con dos hombres. Entra un tercer hombre, y el espacio se reconstituye inmediatamente.“ (ARENNDT 2, t. I, p. 372). Y mientras „ en todo hablar con otros... siempre se está en un hablar sobre algo común para ambos... el hablar de los amantes es libre... Es como si los hombres en ese espacio se vuelven como amantes: no hablan ni conversan sino que sueñan.“ (*ibidem*, p. 214).

No se puede definir la metáfora misma de otra manera que no sea por medio de metáforas. Para Arendt ella está como un „ puente encima del abismo entre las actividades internas e invisibles y el mundo de la apariencia.“ (*ibidem*, p. 110). Las metáforas causan, escribió Arendt, „ la unidad del mundo“ (*ibidem*, t. II, p. 773). „ Analogías, metáforas e imágenes de sentido son hilos con los cuales el espíritu queda en contacto con el mundo“ y al mismo tiempo “ellos mismos sirven como modelos e indicadores de camino cuando se piensa“; por eso no se tiene que errar ciegamente entre todas las experiencias.“ (*ibidem*).

Para Arendt la metáfora es „ el regalo más grande de la lengua para el pensamiento“ (ARENNDT 7, p. 113f).

4. La relación entre entender y teoría política

¿Qué relación existe ahora entre esta definición de entendimiento y la teoría política? Es notable que Arendt se concentre en los seminarios aquí presentados en los ejercicios de imaginación y no en la teoría política. De manera similar llamó en el mismo año 1955 una lectura , History of Political Thought' y no History of Political Theory o History of Political Ideas, aunque trató de los clásicos de la edad moderna como Hobbes, Locke, Montesquieu etc. Lo que a ella le interesó no fue el hecho que ellos eran hombres de teoría sino pensadores. Para Arendt, las experiencias y las palabras preceden a las ideas y no al revés. ¿Qué experiencias, qué palabras? Eso fue lo que a ella le interesó. En este sentido fue escéptica frente al ramo de la teoría política. La teoría política para Arendt se mueve entre las experiencias históricas y los conceptos de la filosofía y se volvió en un lugar especial de encuentro de filósofos desengaños o bien de hombres políticos desengaños. Por eso prefirió hablar de autores y comentaristas en vez de hablar de teóricos.⁶ Autores, que en el sentido literal enriquecen el mundo con sus obras y que se mueven en el mismo mundo como nosotros, es decir en „ el mundo real“, mientras los comentaristas se mueven en el mundo de los libros. „ El escritor político ama al mundo porque mundo, el mundo humano, ... es el objeto de la política en el sentido más amplio. Sólo el comentarista está interesado en la teoría y ama la teoría política. Necesitamos del comentarista,“ escribió Arendt en sus notas para lectura sobre la historia del pensamiento político, „ pero deberíamos saber que nos movemos en el mundo con él, sólo que venimos de otra esquina.“ (ARENNDT 11, p. 023944).

Encontramos también en este nivel del pensamiento político a autores, así como hemos encontrado autores en el nivel de la experiencia. Para ambos se trata de nuestro mundo. La distinción entre ellos no

6. Cuando habló de teoría lo hizo en el sentido del entender, no de la ciencia. En sus anotaciones para sus seminarios en 1965 Arendt preguntó al fin: „ Qué tiene (la temática de la imaginación, WH) que ver con teoría política? La distinción entre teoría y pensamiento: se reflexiona sobre cada acontecimiento que jamás es recordado. Narrar una historia es el camino justo de pensar sobre ella. De ese surge la teoría. Teoría creada en presencia está como cada presencia entre pasado y futuro — es decir entre memoria y anticipación. La parábola de Kafka: las dos fuerzas que actúan sobre un hombre, por lo cual piensa y actúa. Eso no es teoría, pero es seguramente la definición del lugar del teórico.“ (ARENNDT 6, p. 023762).

consiste en el foso supuesto entre ciencia y no-ciencia sino en el paso del contar al pensar y juzgar. Para ambos se trata del entender y ambos necesitan para eso la imaginación y las imágenes. En su ensayo „Understanding and politics“ Arendt acentúa la diferencia entre entender y saber, o sea, pensar y ciencia. El entender precede al saber con un „entender precediendo“ y lo excede como el llamado „ver o entender“; pero ambos „dan sentido al saber“ (ARENDT 12, p. 113). Esa tarea corresponde „en mayor medida“ a la ciencia política. Pero necesita para eso una imaginación que la distinga de „un mero reflexionar o sentir“ y para la cual Arendt no encuentra otros elementos que no sean las metáforas e imágenes. En las palabras del rey Salomón un corazón entendiendo y en las palabras del poeta inglés Wordsworth el „entendimiento más claro posible, ... amplitud del espíritu y razón en su buen humor más alto.“ (ibidem, p. 124 e 126f).

Bibliografia

1. ARENDT, Hanna. Bertolt Brecht. En: *Menschen in finsternen Zeiten*. München-Zürich, 1989.
2. _____. *Denktagebuch*. München-Zürich, 2002.
3. _____. *Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München-Zürich, 1963.
4. _____. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, 1986.
5. _____. Isak Dinesen. En: *Menschen in finsternen Zeiten*. München-Zürich, 1989.
6. _____. *Political Experiences in the Twentieth Century*. Library of Congress, 1965 (Obras póstumas).
7. _____. *Vom Leben des Geistes*. t. I. Das Denken. München, 1979.
8. _____. Jaspers, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. München-Zürich, 1985.
9. _____. *Rahel Varnhagen*: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München, 1981.
10. _____. Prefacio a J. Glenn Gray. *The Warrior*, New York, 1967.

11. _____. *History of Political Thought*. Library of Congress, 1955 (Obras póstumas).
12. _____. Verstehen und Politik. En: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Übungen im politischen Denken I. München-Zürich, 1994.
13. JASPER, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. München, 1985.
14. DANNER, Mark. Taking Stock of the Forever War. *The New York Times Magazine*, September 11, 2005.

Ação e reação: uma leitura da recepção histórica do *Discurso da servidão voluntária*

Luís Henrique Monteiro Nunes¹

Resumo: Nosso objetivo será identificar, na recepção histórica da obra de Étienne de La Boétie, um determinado padrão por nós caracterizado como ação e reação. Para cumprir tal empreitada, elegemos três momentos importantes da acolhida da obra, sobre os quais nos debruçamos e que nos levaram a concluir: a leitura do Discurso da servidão voluntária estimulou historicamente uma recepção inicialmente radical e mobilizadora, motivando em seguida uma reação que, via de regra, intenta domesticar a obra, desqualificando a leitura anterior. Examinaremos, por fim, se tal padrão de recepção pode nos informar algo acerca do próprio conteúdo da obra.

Palavras-chave: La Boétie — servidão voluntária — tirania — político — poder político — Estado

Em filosofia — e esta consideração é mais adequada quando nos referimos à filosofia política — uma obra revela a sua importância não somente por seus valores próprios, mas também por apresentar aquilo que Jean-Jacques Chevallier chamou de *ressonância histórica*, ou seja, a capacidade de assinalar marcadamente o espírito de seus contemporâneos ou de gerações ulteriores (ou dela decorrer). No caso do *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie (1530-1563), que teve pelo menos quatorze diferentes edições, apenas na França, nos últimos trinta anos, a pesquisa a respeito de sua *ressonância histórica* mostra

1. Mestrando no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: luishmnunes@zipmail.com.br

resultados complexos e fascinantes. Essa complexidade de recepção decorre do fato de se tratar de obra que se abre a diversas leituras e enfoques, apesar da pequena extensão e da aparente singeleza de redação. Ademais, o texto preserva até as suas últimas linhas seu caráter apóretico, na medida em que se preocupa mais em levantar problemas — sobre o poder, sobre a obediência ao poder, sobre o desejo de obedecer ao poder — do que apresentar qualquer perspectiva positiva da estrutura social desejável ou mesmo um programa político-prático de superação da servidão voluntária.

O pequeno e original livro de La Boétie trata de temas como tirania, governo, poder, servidão, amizade, muito basilares quando falamos de sociabilidade humana. A respeito deles, movendo as mulheres e os homens, existe uma multiplicidade de interesses e opiniões, que se manifestam na história da recepção do *Discurso da servidão voluntária*.

Este artigo oferecerá uma pequena amostra dessa recepção. Nosso objetivo será indicar, a partir da pesquisa de três momentos-chave da *ressonância* da obra (momentos que não excluem outras importantes leituras do livro), a existência de um *padrão de recepção*, por nós caracterizado como *ação e reação*. Estamos convencidos de que este padrão oferece, ao lado do próprio conteúdo do *Discurso*, elementos importantes para a qualificação adequada da obra.

Antes de abordar a recepção do *Discurso da servidão voluntária*, é necessário cumprir a tarefa de apresentar muito brevemente o conteúdo do livro.

1. La Boétie e o enigma da servidão voluntária

Há mais de quatro séculos La Boétie, no seu *Discurso da servidão voluntária*, problematizava a enigmática questão da submissão de *muitos a um*. Essa relação se estabelece aparentemente em virtude de leis contrárias às da natureza, “como se”, para usar os termos de Simone Weil, “na balança social, o grama superasse o quilo” (WEIL 25, p.87). La Boétie se pergunta como tantos homens suportam o tirano, que só pode lhes fazer mal na medida em que aceitam, ou, pior ainda, querem suportá-lo. Coisa extraordinária e escandalosa, assevera ele, pois a servidão

não é, na maioria dos casos, imposta nem pela força nem por artifícios enganadores.

Para La Boétie, a superação dessa situação de servidão voluntária, que contraria e agride a natureza humana, é singela, e simultaneamente radical: “Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais [o tirano], somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se” (LA BOÉTIE 10, p. 17). Essa caracterização (e condenação) da paradoxal servidão voluntária representa, no nosso ponto de vista, o ponto forte da obra.

Basta a vontade de ser livre para consegui-lo. Mas como, misteriosamente, o povo não quer ser livre, O *Discurso* se desdobra, numa segunda parte, na investigação das causas do estabelecimento da servidão voluntária. Com o apoio constante da filosofia e da literatura clássicas, La Boétie oferece inúmeras explicações: o costume; o acovardamento e embotamento dos sujeitados; o temor do desconhecido e do misterioso; e, mais importante, o estabelecimento de uma cadeia hierarquizada de *tiranetes*, que é descrição acurada da nascente estrutura institucional do jovem Estado moderno.

Nos últimos parágrafos da obra, La Boétie opõe tirania e amizade: “não pode haver amizade onde está a crueldade, a deslealdade, a injustiça. Entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices” (*ibidem*, p. 35-36). Torna-se patente a oposição entre dois modelos distintos de sociedade: um em que a relação dos homens é a da “conspiração”, o outro o da “companhia”, um em que eles se “entre-temem”, o outro em que se “entre-amam”, um em que são “cúmplices”, o outro em que são “amigos”. A servidão e a amizade são excludentes.

2. Primeira recepção: entre os contemporâneos de La Boétie

Ainda vivo o autor, a obra teve grande difusão como manuscrito, mesmo tendo permanecido inédita até 1574. A maioria dos comentadores concorda que a obra foi escrita em 1548, quando La Boétie cursava

direito na Universidade de Orléans, sendo complementada ou revisada por volta de 1553². O texto circulou inicialmente em um pequeno círculo de intelectuais, a maioria deles comprometida com os ideais do humanismo, gozando aí de grande reputação. As primeiras publicações ocorrem na década de 1570³, anos após a morte de La Boétie, patrocinadas pelos huguenotes e com evidente intuito militante: a palavra de ordem era atingir a monarquia francesa, no impacto ainda vivo da Noite de São Bartolomeu⁴. Primeiro movimento do pêndulo: como reação a este uso engajado da obra, vêm à luz as leituras de Montaigne⁵ e de Henri de Mesmes⁶.

O amigo Montaigne acusou os protestantes, “indivíduos que procuram perturbar nossa situação política atual” (MONTAIGNE 18, p. 101), de publicarem o *Discurso* de má fé e “com um mau espírito” (*ibidem*). Segundo ele, o texto de La Boétie foi escrito por um adolescente “tão-somente a título de exercício” (*ibidem*), tratando de tema comum, já tratado por outros autores. Ele acrescenta que La Boétie era obediente às leis e que se preocupava mais em extinguir do que propagar “perturbações e idéias novas” (*ibidem*). Percebe-se, portanto, um inequívoco esforço de domesticação do *Discurso*. Em favor de Montaigne, entretanto, devemos constatar que a preocupação de afastar o *Discurso* das intenções partidárias, caracterizando-o como exercício escolar e obra retórica também significa recuperar a complexidade e as nuances abandonadas pelas leituras simplistas, subordinadas à luta política imediata.

2. Não existem, como se sabe, versões originais da obra. A cópia mais antiga é o manuscrito com a transcrição feita por Henri de Mesmes (1532-1596), que foi jurista e amigo de Montaigne. Nadia Gontarbert demonstrou que, ao contrário do que afirma Miguel Abensour na apresentação da edição Payot, a denominada *cópia Dupuy* foi redigida a partir do manuscrito de De Mesmes (GONTARBERT 8, p. 73-74).

3. A primeira publicação do Discurso, parcial, ocorreu em 1574. A primeira edição integral foi publicada em Genebra, em 1576, pelo calvinista Simon Goulart.

4. A historiadora Anne-Marie Cocula informa que a edição de 1576 do *Discurso* foi condenada à fogueira, por decisão do parlamento de Bordeaux, juntamente com outros libelos e panfletos protestantes, no ano de 1579. (COCULA 3, p. 148-149).

5. Além das referências presentes no capítulo XXVIII do livro I dos *Ensaios*, Montaigne também aborda o assunto em uma carta dirigida a seu pai (MONTAIGNE 19, p. 263-280).

6. O texto de De Mesmes é um adendo do seu manuscrito do *Discurso da servidão voluntária* e se encontra anexado à edição do mesmo publicada pela editora Gallimard. (LA BOÉTIE 13, DE MESMES 5).

Verificamos um movimento ambíguo de louvor e depreciação do texto. Este efeito em Montaigne “testemunha de maneira privilegiada o poder provocador da questão colocada pelo *Discours*” (GAROUX 6, p. 596.).

A refutação de De Mesmes (DE MESMES 5) reforça a idéia de que o impacto do texto de La Boétie, já entre seus contemporâneos, não se resumiria ao plano teórico: o conteúdo do *Discurso* mobilizaria também a opinião política de seus leitores. De Mesmes produz uma refutação virulenta, também recheada — como o próprio *Discurso* — de referências aos autores antigos. Ele constrói uma justificação “quase biológica” (GONTARBERT 7, p. 194) da monarquia, baseada na idéia da superioridade natural de alguns raros indivíduos, destinados a guiar os ignorantes, que compõem o povo. Essa réplica confirma seguramente a utilização do *Discurso da servidão voluntária* na luta anti-monarquista.

3. Segunda recepção: nos séculos XVIII e XIX

Após um interregno no século XVII, período do esplendor do Estado absoluto e no qual cai em relativo esquecimento, o livro é intensamente republicado a partir do século XVIII, época da emergência das turbulências sociais e das revoluções. A partir de 1727 o texto passa a ser inserido na maior parte das edições dos *Ensaios* de Montaigne. Marat, às vésperas da Revolução Francesa, o plágia e deturpa (pois inclui no texto uma defesa da tomada do poder pelo povo) na obra *Les Chaînes de l'esclavage*, publicada em Londres em 1774 e reimpressa em Paris em 1792.⁷ Em 1835 é a vez de Lamennais reeditar o *Discurso*, ressaltando o caráter subversivo do texto e o incluindo, para usar as palavras de Abensour e Gauchet (ABENSOUR, GAUCHET 1, p. XII), “com brilho e estrépito na cena revolucionária”. A reação não tarda. Sainte-Beuve (SAINTE-BEUVÉ 23), em 1853, tenta restaurar o enfoque da obra como mero exercício literário, retórico e declamatório, buscando opor-se (inutilmente, diga-se de passagem) à apropriação militarista da obra. Sainte-Beuve é seguido neste intento por Gustave Lanson e Paul Bonnefon. O primeiro afirma, a propósito do *Discurso*: “nada mais inocente que

7. A respeito das relações entre os pensamentos de La Boétie e Marat, ver Remaud 21. Sobre o impacto mais geral da obra de La Boétie no período da Revolução francesa, ver Moureau 20.

este ‘pastiche’, onde se refletem todas as leituras de um jovem entusiasta; onde a paixão antiga da liberdade, o espírito das democracias gregas e da república romana, dos tiranicidas e dos retóricos, tudo se mistura confusamente e a alma do autor se enche e transborda numa áspera declamação” (LANSON 17, p. 121).

Bonnefon, por seu turno, em que pese ter contribuído significativamente, com suas pesquisas, para um melhor conhecimento da obra de La Boétie, também seguiu o caminho de desqualificação política e filosófica da obra. Ele afirma: “Montaigne tem razão. Por suas incertezas e por suas inexperiências, a *Servidão voluntária* é antes de tudo uma obra de juventude”, na qual seu autor “se dedica ao estudo das letras antigas /.../ com uma imprudência irrefletida” (BONNEFON 3, p. XL-XLI). Para Bonnefon, o texto é escrito em linguagem viva e colorida que esconde, entretanto, um fundo pobre de idéias. Mas ele também acusa La Boétie de “haver se eximido de distinguir a autoridade que se exerce legitimamente da autoridade ilícita, e de ter imprudentemente atacado o próprio princípio da autoridade” (*ibidem*, p. XLIII). Dessa forma, mesmo na análise que intenta subtrair a obra do território da crítica ao *status quo*, Bonnefon não deixa de reconhecer certo caráter incômodo e até mesmo herético do texto.

4. Terceira recepção: no último quarto do século XX

Por fim a edição publicada pela editora parisiense Payot, em 1976, (LA BOÉTIE 12) “redescobre” o *Discurso*, identificando nele uma interrogação acerca da essência do político. Essa leitura, apesar de não explicitamente militante, recolocou o texto na contramão das posições majoritárias no curso da filosofia política moderna, situando-o no território do incômodo e do maldito, e provocou uma verdadeira agitação no mundo filosófico e no mercado editorial francês: à edição Payot se seguiram pelo menos uma dezena de reedições, por diferentes editoras, todas contendo variados estudos introdutórios e fortunas críticas.

Para representar a reação conservadora à edição Payot, elegemos o extenso estudo introdutório publicado por Simone Goyard-Fabre, que integra a edição do *Discurso* publicada em 1983 pela editora

Flammarion (LA BOÉTIE 14, GOYARD-FABRE 9). Goyard-Fabre se recusa a interpretar a obra de La Boétie como uma crítica do poder político ou do fenômeno político. Para ela, o *Discurso*, apesar de propor uma reflexão filosófica sobre a essência do político, visa unicamente “exprimir o estatuto político do Estado moderno em vias de se afirmar” (GOYARD-FABRE 9, p. 73). Para essa autora, La Boétie dirige seu arsenal crítico para o tirano, na medida em que este contradiz a essência do político; o problema colocado não seria o do poder político, mas o do mau exercício deste poder. Para Goyard-Fabre, ademais, ao pregar a desobediência pacífica e negar o uso da força para derrubar o tirano, La Boétie considera que “só existe justiça na paz; só existe paz na legalidade. Então, se o regime é mau, é preciso reformá-lo, mas a reforma deve ser efetuada na única via do *direito*” (grifo nosso) (*ibidem*, p. 102).⁸

5. As possíveis relações entre a recepção e o conteúdo do *Discurso da servidão voluntária*

Buscamos indicar que existe, nos três momentos assinalados, um padrão na recepção do *Discurso da servidão voluntária*. A obra é sempre lida primeiramente enfatizando-se sua dimensão inovadora, subversiva, herética, incômoda ao *status quo* existente, para, num segundo estágio, estimular uma reação, concretizada em leituras que realçam o caráter retórico e acadêmico do texto, quando não o situam numa estrita tradição da literatura anti-tirania. Este curioso processo de *ação e reação*, este *movimento pendular* na leitura da obra, nos motiva a perguntarmo-nos: a recepção pode nos informar algo a respeito do *eixo* desta

8. Determinadas leituras que estamos chamando de *reativas*, como a de Goyard-Fabre, foram reforçadas com a descoberta e publicação, em 1917, por Paul Bonnefon, de outro texto atribuído a Étienne de La Boétie, intitulado *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*. Essa obra, já citada por Montaigne no célebre capítulo XXVIII do primeiro livro dos *Ensaios*, consistiria num memorial político-administrativo, produzido por um La Boétie funcionário da monarquia, com comentários acerca do edito publicado pela rainha-regente Catarina de Médicis e seu chanceler Michel de l'Hospital, em janeiro de 1562. O contexto é o das guerras religiosas e o edito estabelecia regras de convivência entre católicos e protestantes. Os comentários de La Boétie externariam posições bem distintas das defendidas no *Discurso da servidão voluntária*, sobressaindo-se uma defesa da emergente *raison d'État* (LA BOÉTIE 13, p. 212-303). No Brasil, o *Mémoire* mereceu pouca atenção dos comentadores; apenas Roberto Romano se serviu desta obra para também recusar o que ele chamou de uma “leitura anarquista” de La Boétie. (ROMANO 22).

obra tão sujeita, como já apontamos, a múltiplas leituras? E ainda, podemos concluir algo do significativo fato de que a leitura *radical*, que busca incomodar os poderes ou que identifica no texto uma crítica mais essencial ao fenômeno político moderno, é sempre precedente?

Segundo nos parece, a particularidade do destino da obra é desdobrar-se segundo duas tradições muito diferentes, como se originadas de duas diferentes figuras de La Boétie. Uma, facilmente associada, como lembra Séverine Auffret, à elegante rua La Boétie, que desemboca na avenida Champs-Élysées, em Paris (AUFFRET 2, p. 52). É o La Boétie homem de elite, escrupuloso magistrado do sul da França, letrado, latinista, helenista e humanista, além de bom católico e defensor da ordem pública. A outra figura, que insiste em se insinuar nos vários momentos da história, é o La Boétie das lutas pela reconquista das liberdades, da revolta absoluta contra toda opressão e abuso da força, contra a própria armadura do poder político.

Esta disparidade de figuras explica, talvez, a fascinação que o texto exerce pelos séculos. Entendemos que o enigma está alojado no próprio texto do *Discurso da servidão voluntária* e não nas outras produções do autor ou em sua biografia. A servidão voluntária é surpreendente mas tão freqüente, enigmática mas tão cotidiana. E o enigma se impõe porque o texto não apresenta somente uma mera negação do poder político — se assim o fosse, seu papel se resumiria a ser somente panfleto. Não, a obra vai além, ela reflete não apenas sobre o poder ou o consentimento à dominação, mas também sobre a vontade de produzir a dominação e o desejo de servidão.

La Boétie, da mesma maneira que Maquiavel, que Bodin, que Hobbes, contribuiu para consolidar a secularização e a imanentização dos fundamentos teóricos da política moderna. Mas a sua palavra será, na tradição da filosofia política, menos ouvida que a dos outros pensadores, na medida em que não possibilita a fundamentação da dominação legítima representada pelas estruturas estatais nascentes.⁹ A preocupação de La Boétie, longe de residir na comparação teórica das diversas

9. Diferentemente do que sustentamos, Goyard-Fabre constata a existência, na obra de La Boétie, de concepções que contribuiriam para a fundamentação do Estado moderno, enxergando até mesmo uma "intuição contratualista" no *Discurso da servidão voluntária*, o que nos parece bastante temerário (GOYARD-FABRE 9, p. 102 ss).

formas de governo, consiste mais em uma reflexão sobre o poder em si, puro e bruto. Usando termos contemporâneos, podemos dizer que ele se preocupa com as relações de força registradas inevitavelmente no corpo social institucionalizado, com os mecanismos de funcionamento do Estado.

A análise de La Boétie não é de "algum tempo" mas "de todos os tempos", na medida em que trata dos arcanos do poder.¹⁰ Ele não combate um tirano, mas todos os tiranos, ampliando ao mesmo tempo o conceito de tirano, associando-o ao rei, ao governante. Assim, a perenidade do Discurso — este *cometa* (*ibidem*, p. 53) que atravessa os séculos e periodicamente rasga os céus — se explica pelo elemento essencial que abriga e que atinge mais imediatamente e mais profundamente seus leitores, se antecipando a qualquer leitura mais intelectualizada. A vocação de crítica ao político é a marca mais forte da obra. Por isso podemos dizer que a história da recepção do texto dá indícios a respeito do seu conteúdo. As leituras que negam este elemento essencial, suspeitamos, são sempre desdobramentos: leituras racionalizadas, de cálculo político, advindas de posições políticas, filosóficas e existenciais construídas.

Concluindo o artigo, nos valemos das palavras iniciais do *Discurso da servidão voluntária*, nas quais La Boétie apresenta o Ulisses homérico defendendo o governo de *um*. O comentário de La Boétie a respeito do verso de Homero é quase irônico: se a dominação de *um* é ruim, a dominação de *muitos* multiplica o mal... (LA BOÉTIE 10, p. 11). Já nas primeiras palavras do seu *Discurso*, portanto, se torna explícito que é o problema essencial da dominação, para além dos regimes, que ele coloca em questão. Por isso a leitura mobilizadora da obra tem a constante precedência. A essencialidade da questão opera uma transformação; assim, a obra sobre a política (ou sobre o político) é imediatamente lida como obra política, desinstaladora e crítica, desvelando sua incômoda vocação.

10. Percebe-se, aliás, um esforço do autor em excluir do texto qualquer referência a fatos conjunturais, como se proclamassem: "não falo de hoje, falo de sempre!". Este empenho de La Boétie colaborou para a variedade de leituras da obra, além de acarretar inúmeras dificuldades, a começar pelo problema de datação do texto.

Abstract: Our purpose is to identify, in the historical reception of Étienne de La Boétie's *Discours de la servitude volontaire*, a specific pattern identified as *action and reaction*. In order to achieve this objective, we have selected and deeply examined three important moments of the reception of the cited work, which have made us reach the following conclusion: the reading of the *Discours de la servitude volontaire* has historically fostered a radical and mobilizing initial reception which usually tries to domesticate the work, disqualifying the previous reading. Eventually, we will also examine whether such a reception pattern may inform us about the very content of the work in question.

Key-words: La Boétie — voluntary servitude — tyranny — political — political power — State

Bibliografia

1. ABENSOUR, Miguel; GAUCHET, Marcel. Les leçons da la servitude et leur destin. In: LA BOÉTIE 10, p. VII-XXIX.
2. AUFFRET, Séverine. Comète. In: LA BOÉTIE 16, p. 51-57.
3. BONNEFON, Paul. Etienne de La Boétie, sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne. In: LA BOÉTIE 9, p. XI-LXXXV.
4. COCULA, Anne-Marie. *Étienne de La Boétie*. Bordeaux: Sud Ouest, 1995.
5. DE MESMES, Henri. Contre La Boétie. In: LA BOÉTIE 11, p. 196-211.
6. GAROUX, Alain. Verbete 'Discurso da servidão voluntária'. In: CHÂTELET, François et al. (Org.). *Dicionário de obras políticas*. Trad. Glória C. Lins e Manoel F. Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p. 595-604.
7. GONTARBERT, Nadia. Contre La Boétie, de Henri de Mesmes — Introduction. In: LA BOÉTIE 11, p. 191-195.
8. _____. La servitude volontaire victime des aléas de l'histoire et de la critique. In: LA BOÉTIE 11, p. 17-74.
9. GOYARD-FABRE, Simone. Introduction. In: LA BOÉTIE 12, p. 17-122.

10. LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert G. Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
11. _____. *Oeuvres complètes*. Bordeaux/Paris: Gounouilhou/J.Rouam, 1892.
12. _____. *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.
13. _____. *De la servitude volontaire ou Le contr'un, suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes, suivi de Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*. Paris: Gallimard, 1993.
14. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
15. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Vrin, 2002.
16. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Mille et Une Nuits, 1995.
17. LANSON, Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 1909.
18. MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril, 1972.
19. _____. *Essais, lettres, journal de voyage*. Paris: Ch. Delagrave, 1909.
20. MOUREAU, François. La Boétie à l'épreuve de la Révolution française: éditions et travestissements du 'Contr'Un'. In: TETEL 21, p. 296-306.
21. REMAUD, Olivier. Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le débat Marat-La Boétie. In: LA BOÉTIE 13, p. 131-146.
22. ROMANO, Roberto. Democracia... mas quem é este senhor, o povo?. *Revista Cult*, São Paulo, nº 82, p. 40-42, jul. 2004.
23. SAINTE-BEUVRE. *Grands Écrivains Français — XVI^e Siècle — Les prosateurs*. Paris: Garnier Frères, 1926. p. 139-161.
24. TETEL, Marcel (org.). *Étienne de La Boétie*. Sage révolutionnaire et poète périgourdin. Actes du Colloque International, Duke University, mars 1999. Paris: Honoré Champion, 2004.
25. WEIL, Simone. Méditation sur l'obéissance et la liberté. In: LA BOÉTIE 10, p. 87-95.

Iluminismo, Democracia, Pós-Modernidade: Vattimo e o debate italiano

Rosário Rossano Pecoraro¹

Resumo: Neste artigo pretende-se expor e examinar as reflexões mais recentes do filósofo italiano Gianni Vattimo, cujo foco, nos últimos anos, tem-se concentrado de uma forma mais precisa em questões de cunho ético-político. Democracia e fim da filosofia, hermenêutica e niilismo, pós-modernidade e socialismo: são esses os temas principais que serão enfrentados ao longo do texto, cuja trama será tecida não só através dos escritos de Vattimo, como mediante uma referência, nem sempre explícita, às discussões travadas no âmbito filosófico italiano em constante diálogo/confronto com as tradições francesas e alemãs.

Palavras-chave: niilismo — pós-modernidade — hermenêutica — filosofia política — filosofia italiana

§ 1

Muitas são as maneiras, os problemas, os riscos ligados à tentativa de adentrar-se na areia movediça da filosofia e da sua história, principalmente quando o objeto da análise (no nosso caso o pensamento contemporâneo) é algo próximo o suficiente para tornar extremamente complicado distinguir, designar, classificar. Seja como for: o caminho que decidimos percorrer — antes de entrar na questão que mais nos interessa, a saber, a discussão acerca de Iluminismo, Democracia e Pós-Modernidade — é o de expor, esclarecer e “esquematizar” os traços mais importantes do contexto filosófico das últimas décadas a partir da

1. Doutorando em Filosofia na PUC-Rio. Bolsista CNPq. E-mail: rossfilo@hotmail.com

dicotomia “clássica” entre analíticos e continentais. Para tanto nos servimos, na maioria dos casos, das distinções já elaboradas ou discutidas por Gianni Vattimo ao longo dos seus escritos mais recentes.

Em linhas gerais uma primeira e já problemática dicotomia, que na realidade reúne em dois grandes grupos as quatro sub-divisões, digamos, tradicionais, isto é, hermenêutica, estruturalismo e pós-estruturalismo, filosofia analítica, teoria crítica, é aquela proposta por Danilo Marcondes (MARCONDÉS 6) na qual autores e escolas são considerados do ponto de vista da continuidade ou da ruptura com a tradição moderna. No primeiro grupo — o dos “herdeiros da modernidade”, que pretendem, embora de uma forma crítica e buscando novos caminhos, ser os continuadores da tradição ocidental — estão a filosofia analítica, o positivismo lógico, a fenomenologia, o existencialismo, a teoria crítica dos frankfurtianos. O segundo grupo — marcado pela radical ruptura com a modernidade e cujos exponentes “procuram inaugurar uma nova forma de filosofar” — inclui Heidegger, Wittgenstein, estruturalismo, pós-estruturalismo e pensamento pós-moderno (Foucault, Deleuze, Lyotard, Rorty).

Teorizada por Rorty e retomada por Vattimo, a oposição entre uma linha kantiana e uma linha hegeliana na filosofia contemporânea alude a duas atitudes ou possibilidades, que aqui poderíamos respectivamente definir, com todos os cuidados que tais conceitos exigem, como aspiração à universalidade e assunção do relativismo. Essencialmente preocupada com questões de teoria do conhecimento, a saber, com as condições transcendentais e as possibilidades, teóricas e práticas, do conhecimento e da racionalidade, a linha kantiana transparece em todas as filosofias cujos esforços se concentram na tentativa de individualizar traços estáveis e universais nos respectivos domínios especulativos (epistemologia e lógica, mas também nas reflexões acerca do agir ético ou relativas às formas do conhecimento científico). Historicidade, contingência, pluralização dos saberes e da própria filosofia são, ao contrário, as questões essenciais que caracterizam a chamada linha hegeliana, cujas consequências são levadas ao extremo em todos os tipos de relativismo absoluto e radical ou assumidas em formas resolutamente mais construtivas e edificantes por um pensamento da escuta da

história-destino do ser, como é o caso de Heidegger e de seus discípulos.

Desses primeiros acenos já emergem com suficiente clareza a fecundidade desse “paradigma” interpretativo, mas também os problemas, as incorporações e os deslocamentos no interior de uma série de classificações, por muitos aspectos, instáveis e transversais. É evidente, por exemplo, que nem toda a filosofia continental se deixa guiar pelo fio hegeliano, enquanto vários exponentes da reflexão analítica, por vias e soluções diferentes, escapam ao kantismo de fundo que permeia a tradição lógico-epistemológica de língua inglesa.

Fecundidade e problemas, dissemos. Ora, a dicotomia que Vattimo elabora a partir de um conceito do último Foucault² no qual a uma filosofia como “analítica da verdade” é contraposta uma filosofia como “ontologia da atualidade” — atinge mais diretamente a frente continental. A cisão é entre aqueles que, mais fiéis à lição heideggeriana, reivindicam a centralidade da questão do ser e pensam que do ser se deva ainda tentar falar (Vattimo está entre eles) e os que, ao contrário, rejeitam essa perspectiva ontológica por acreditar que ela recaria nas armadilhas e nas clausuras da metafísica (Derrida é, segundo o filósofo italiano, o maior teórico desta posição que “o aproxima sensivelmente de certas vertentes antimetafísicas de origem analítica, como a de Rorty por exemplo” (VATTIMO 11).

Então: calar-se ou falar sobre o ser? Fazer ou não “ontologia”? O decidir-se implica e gera mais uma dicotomia, relativa à escrita filosófica, que não se liga à oposição tradicional entre o estilo mais argumentativo, sistemático, rigoroso dos textos analíticos e o estilo narrativo, literário, mais aberto e fragmentado das obras continentais. A questão é: quanto mais se enfrenta a discussão em torno do ser e se aceita o desafio de construir uma ontologia, tanto menos se pode abandonar a argumentação, preferindo-lhe, apenas para dar um exemplo, as meditações onto-poéticas do último Heidegger. Disto deriva que textos continentais engajados em percorrer um caminho ontológico têm, do ponto de vista do estilo, mais afinidade com textos provindos do âmbito analítico do

2. A referência é ao ensaio de 1984 *O que são as Luzes?*

que com aqueles forjados pela desconstrução.

Analíticos e continentais, linha kantiana e linha hegeliana, analítica da verdade e ontologia do atual, argumentação e narração: torna-se necessário — agora — operar um ulterior deslizamento dicotômico de cunho histórico-religioso. A oposição, dessa vez, remete às duas religiões que têm marcado o Ocidente moderno (judaísmo e cristianismo) e, mediante um último e decisivo deslocamento, alcança um nível mais radical e “originário” (se é ainda possível, hoje, usar um termo como este): o da relação entre a filosofia e a tradição religiosa ocidental, que remete à tarefa, hoje mais atual do que nunca, de engajar-se em “um labor [filosófico] de re-costura e recomposição” (*ibidem*).

§ 2

Um possível e significativo desfecho das reflexões que vimos expondo é a discussão em torno da questão: “O que significa ser iluminista hoje?”. O tema foi enfrentado nas páginas do jornal romano *La Repubblica* (dez. 2000-jan. 2001). Do debate, aberto por um artigo de Eugenio Scalfari sobre o livro de Isaiah Berlin, *Against the Current*, participaram, entre outros, Norberto Bobbio, Umberto Eco, Sergio Givone, Franco Volpi e Gianni Vattimo.

As intervenções (sucessivamente publicadas no livro *Attualità dell'illuminismo*) antes de formular seus próprios diagnósticos, concentraram-se na tentativa de definir o que são as Luzes. Benedetto Croce as combateu porque via nelas a manifestação de um “racionalismo abstrato” e anti-histórico, a encarnação de uma razão que não reconhece a pluralidade dialética das situações históricas. Mas a questão, como é óbvio, não se encerra aqui. Nota Bobbio:

O iluminismo pode ser considerado por dois lados diferentes, dependendo da oposição na qual é inserido. Se se lhe se contrapõe o historicismo, que mostra a riqueza e complexidade do discurso dos historiadores, ele pode parecer uma filosofia do passado. Mas se o considerarmos no seu significado autêntico de *philosophie des Lumières*, de *Aufklärung* no sentido kantiano — e neste caso a oposição seria não em

relação ao historicismo, mas ao obscurantismo, às filosofias tradicionais de inspiração religiosa, ao dogmatismo e, de modo mais geral, à cultura dos séculos que os iluministas definiam como o “reino das trevas” — então ele não é outra coisa senão a filosofia do progresso contraposta à filosofia reacionária (...). Em resumo: o conceito de Iluminismo, como todos os ‘ismos’, pode ser objeto das mais diversas interpretações; se o olharmos com simpatia é a filosofia das Luzes contra as trevas, se o olharmos com antipatia é intelectualismo contra historicismo. (BOBBIO 1)

Em uma outra perspectiva, na qual o rival do iluminismo é o romanticismo, a discussão muda de signo. Deste ponto de vista, observa Volpi, a nossa época é ainda pouco esclarecida e as Luzes não estão na moda entre pensadores, intelectuais, *maîtres à penser* da cultura contemporânea, mais influenciados “pelo imaginário mítico-simbólico dos ‘românticos’, cujas degenerações políticas têm profundamente marcado o século XX”. Refinado historiador das idéias, Berlin foi um autêntico mestre em mostrar a “madeira retorcida” da qual o homem é feito³ e em desvelar o lado sombrio das Luzes.

Veias turvas, porém, encontram-se não só na neblina nórdica de Königsberg, mas também nos grandes *philosophes* do julho francês. Em Rousseau, por exemplo, pensador cintilante e visionário, cujas idéias pedagógicas e políticas possuem traços fanáticos, para não dizer totalitários, que inspiraram o Terror não menos que o Iluminismo. Por outro lado, na vertente romântica nem tudo é irracionalismo: no coração da Alemanha filosófica daquela época Hölderlin, Hegel e Schelling plantaram uma árvore da liberdade no Seminário de Tübingen para celebrar a tomada da Bastilha e os ideais de liberdade que o evento simbolizava. (VOLPI 17)

3. A referência é à definição de Kant (no ensaio *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*), que Berlin, não por um mero acaso, escolheu como título de um dos seus melhores livros: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (trad. port., “Limites da utopia. Capítulos da história das idéias”, Companhia das Letras, São Paulo, 1991).

O ponto central da questão, para além das reflexões de cunho histórico, é: qual é o paradigma de pensamento para a nossa época? O iluminista da razão ou o romântico da imaginação? Se por um lado é possível afirmar, com Scalfari, “que o mundo moderno sofre não de um excesso, mas sim de um dramático déficit de racionalidade”; por outro é extremamente perigoso esquecer as lições da história, os êxitos nefastos da “diáleтика do iluminismo” e o fato de que a Razão, consumidas as suas potencialidades de emancipação, tem se transformado em pura racionalidade instrumental, demonstrando-se totalmente incapaz de governar os impulsos e as forças cegas da existência; em uma expressão: incapaz de governar o que Nietzsche definiu como vontade de potência.

A racionalidade que falta na idade moderna, portanto, não é a instrumental, que a tecno-ciência já nos fornece em abundância, mas a substancial, capaz de fundar identidades e recursos simbólicos compartilhados. Para esta função o sagrado, o mito, o simbólico, com as suas potentes imagens cultivadas pelos românticos, são recursos demasiado importantes para ser deixados à mercê do irracionalismo. Nem tampouco se deve necessariamente aderir à contraposição entre *Kultur* e *Zivilisation*, e quiçá jogar uma contra a outra... (*ibidem*).

Na crise dos paradigmas e das dicotomias, o pensamento de Nietzsche, mais uma vez, revela-se crucial: “Servindo-se da util navalha ‘genealógica’ ele desconstruiu os edifícios da razão, acelerando a desvalorização dos valores e o niilismo. E a sua descrição teve um caráter operativo, contribuindo a produzir a crise que descrevia” (*ibidem*). O fogo ateado por ele arde em toda a parte: Deus está morto, não há fatos, apenas interpretações, afundamos no perspectivismo. A razão? É um mero instrumento orgânico de autoconservação. A Verdade? Um erro, uma ilusão necessária para viver. O homem? “Um animal ainda não definido”. Volpi, diagnosticando com Nietzsche a “crise antropológica” da nossa época, entrevê a questão fundamental na interrogação: “temos uma idéia de homem compartilhada, uma antropologia adequada aos problemas que a globalização e o multiculturalismo põem?”. Umberto Eco, por

sua vez, defende a prática de uma ética “não transcendente”, “iluminista” e “minimalista” que, se por um lado considera indispensável a possibilidade (e a liberdade) de criticar toda crença, toda posição filosófica, toda “verdade” científica, por outro se baseia em “algumas condições às quais não é possível renunciar para que se possa dizer que nos inspiramos não no critério de uma Razão Forte (*à la Hegel*), mas naquele de uma humana razoabilidade” (ECO, 3).

Para Eco, a herança fundamental das Luzes, que de uma certa forma responde à pergunta inicial relativa ao significado de ser iluminista hoje, consiste na individuação de condições mínimas de base com as quais todos deveriam concordar:

Há um modo razoável de raciocinar e, se se têm os pés na terra, todos deveriam concordar sobre aquilo que dizemos porque também em filosofia é preciso prestar atenção ao bom senso. Isto implica que exista um bom senso, ou um senso comum, que não será tão invasivo como a Razão, mas que, afinal, conta alguma coisa. Basta não confiar responsabilidades demasiado metafísicas ao cálculo, e como sugeriu Leibniz, vale sempre a pena sentar-se em torno de uma mesa e dizer: “calculemos” (*ibidem*).

As coisas, em suma, “ocorrem de um certo modo”; e o “bom iluminista” é aquele que acredita nisto. Eco define a sua posição (“realismo minimalista”) aludindo a uma expressão usada pelo filósofo analítico John Searle. Um realismo que, na opinião de Vattimo, apesar das cautelas, das premissas críticas e dos tons minimalísticos, não deixa de representar uma tentação tão sedutora quanto perigosa.

Em primeiro lugar: não se pode esquecer o “fato” de que — quando olhamos para as coisas que, geralmente, ocorrem de uma certa maneira (acreditando, pois, em um conceito relativamente estável e objetivo de realidade) — nós estamos inseridos nesse processo, fazemos parte do “ocorrer” das coisas. Se não é possível ignorar a lição iluminista kantiana (“a razão que se emancipa, mas só porque, finalmente, reconhece os próprios limites”), por outro lado é preciso lembrar que “apesar de tudo, Kant acredita ainda em poder falar do ponto de vista de um Sujeito, que

embora finito, é algo estável e não submetido ao devir histórico. Portanto a razão (a Razão) tem a sua pureza, tem as suas categorias que se aplicam sempre e em qualquer lugar no qual exista um ser racional finito e assim por diante" (VATTIMO 14).

Ora, postas estas premissas, é possível um retorno (pelo menos parcial) a Kant? Sim, responde Vattimo. Mas com uma decisiva ressalva — a finitude da razão humana não consiste apenas no fato de que as categorias devem ser aplicadas, sempre, ao material que nos é dado pela sensação. "Finitude significa que também o nosso olhar o mundo faz parte dos fatos do mundo, e não podemos jamais entendê-lo como um olhar 'puro', que nos diria como verdadeiramente e sempre vão as coisas. Iluminismo seria, portanto, a consciência (*consapevolezza*) da historicidade da razão, que, antes, chamaremos justamente razoabilidade" (*ibidem*). Dito de outro modo: recusar uma concepção estável e minimamente objetiva da realidade ("não há fatos, apenas interpretações") não significa mergulhar no mais desenfreado relativismo ou transformar, em nome de uma suposta democratização, o agir comunicativo, a discussão, o diálogo em um falatório, mas sim (por exemplo, do ponto de vista ético) "misturar a fé nos nossos valores com o senso de responsabilidade, que leva em conta as possíveis consequências (não: *fiat justitia pereat mundus*⁴, por exemplo)" de uma construção de mundo que, se por um lado é inspirada por aqueles valores, por outro se considera apenas uma criação histórico-interpretativa, atravessada pelas idéias, pelos valores, pelas perspectivas, pelas expectativas dos outros.

Em segundo lugar: afirmar que a nossa interpretação do mundo (o nosso olhar, a nossa concepção) já faz parte do mundo significa, antes de tudo, que ela é um *fato*, isto é, *um produto histórico motivado*. Explica Vattimo: a interpretação é um fato, apesar dela ser apenas uma perspectiva historicamente motivada, no sentido que ninguém (nem sequer um cientista) olha o mundo "objetivamente", por amor à verdade ou por corresponder a um dever eterno. Há sempre motivações, causas, razões, metas: construir uma sociedade mais justa, ganhar o prêmio Nobel, descobrir a cura para a doença do século,

4. "Faça-se justiça e pereça o mundo"; frase atribuída ao imperador Ferdinando I de Habsburgo (1503-1564).

elaborar novas teorias filosóficas, aprimorar os conhecimentos tecnológicos, etc.; em suma:

Os valores que nos movem não são inscritos em uma ordem natural, mas escolhidos livremente. O que não quer dizer à toa e arbitrariamente: mas justamente em relação à sua possibilidade de ser 'apresentáveis', à sua capacidade de resistir a todas as objeções humanamente imagináveis na situação concreta. Não posso dizer que judeus e ciganos devem ser exterminados acreditando que todos estarão de acordo. Devo pensar que o direito de judeus e ciganos a não serem exterminados está vinculado ao valor eterno e natural da vida? Alguém dirá que desta forma o imperativo seria mais forte e o seu respeito mais garantido. Mas é exatamente em nome deste direito eterno da vida que papas, bispos ou autoridades civis me vetarão beber alcoólicos, fumar um baseado ou me deixar morrer se a vida para mim não tem mais sentido. Portanto, também do ponto de vista 'político', é melhor pensar em consenso; motivado por argumentações, certamente, que porém se apoiam sempre e somente na nossa (possivelmente) compartilhada experiência histórica (...). Se existe uma natureza verdadeira das coisas, há também sempre uma autoridade — o papa, o partido, o cientista 'objetivo', etc. — que a conhece melhor do que eu e que pode impô-la também contra a minha vontade. Para que serve insistir na objetividade e na realidade do verdadeiro senão para garantir uma autoridade a alguém? (*ibidem*).

Insistamos na questão retomando o conheidíssimo "argumento" de Quine do coelho *Gavagai*. À objeção (pró-realismo): um coelho que passa diante de mim correndo não é um fato natural, uma realidade objetiva que não posso desconsiderar e com a qual tenho de ajustar contas? Vattimo responde: "Sim, é verdade. Mas também passaram na minha frente ao mesmo tempo uma quantidade de outros entes (partículas de vários elementos, vibrações de luz, talvez um espírito invisível...) e eu não os inclui nos fatos; estava observando apenas uma determinada parte do mundo e prestando atenção somente a seres vivos capazes de

correr na grama, etc.” (*ibidem*). É o que se chama “questão da relevância”: um fato, o simples fato de ter visto um fato, já é o resultado de uma relação, de uma interação entre nós e o mundo.

Não conhecemos nunca *a* realidade; o que podemos conhecer (a realidade que podemos conhecer) é apenas “aquilo que não depende de mim e sobre o qual, sempre, intervengo; real é uma voz que escuto, certamente, mas que não se dá se não me ponho a escutá-la; uma voz que ‘existe’ somente se e na medida em que eu lhe respondo” (*ibidem*). Sejamos claros: que haja o coelho fora de nós, qualquer que seja o nome que lhe damos, ninguém o nega.

Mas o simples reivindicar esta realidade “em si”, como Eco faz, já responde a um projeto, a um plano, a um programa (aqui, o de estabelecer se somos ou não iluministas). E o programa não pode ser legitimado descrevendo a própria realidade (...). Ao contrário, nós procuramos compreender como estão as coisas tão-somente porque nos interessa intervir nelas com as nossas artes e técnicas; justamente, olhamos para as coisas como estão apenas do ponto de vista deste interesse, que é histórico, cultural, escolhido responsávelmente em um diálogo com os outros, de hoje e de ontem (*ibidem*).

Resumindo (à guisa de conclusão, problemática e provisória) a idéia vattimiana é: confrontar-se, discutir as interpretações — as nossas, as da nossa comunidade, assim como as dos outros, as que provém de outras culturas — baseando-se em argumentos históricos (autores, textos, leituras, experiências vividas, etc.). “Naturalmente, se alguém chega e pretende que o que ele diz é a verdade ‘objetiva’, então me lembro, parafraseando-o, de Goebbels, e saco o revólver” (*ibidem*).

§ 3

As preocupações ético-políticas têm se tornado decisivas nos escritos mais recentes de Gianni Vattimo. Especialista e comentador original de Nietzsche, Heidegger e Gadamer, teórico do “pensamento fraco”

(*pensiero debole*), defensor do niilismo, “pregador” de uma *práxis* hermenêutica como “ontologia da atualidade”, o filósofo italiano reencontra a política, a *prática* política, e o socialismo a partir do começo dos anos noventa. Uma época caracterizada essencialmente por cinco fatos: a queda do muro de Berlim, a expansão do liberalismo, o retorno dos fundamentalismos, o advento da globalização e, em um plano nacional, a situação italiana com o desaparecimento e as transformações dos partidos tradicionais (basta lembrar o Partido da Democracia Cristã, e o Partido Comunista Italiano), a irrupção na cena política do empreendedor Silvio Berlusconi e a tomada do poder por uma coligação de centro-direita da qual fazem parte a Liga Norte, na qual ainda permanecem pesados vestígios xenófobos, e os herdeiros do Movimento Sociale, partido de inspiração fascista surgido logo após a Segunda Guerra.

Deste contexto social e político Vattimo participa diretamente juntando a intervenção concreta com as especulações teóricas, a *práxis* com a teoria, o engajamento sucessivo à sua eleição (quinqüênio 1999-2004) como deputado ao Parlamento Europeu pelos Democráticos de Esquerda com o “deslocamento” de um dos focos do seu projeto filosófico (hermenêutico) rumo à elaboração de uma (nova) forma de socialismo de cunho niilista e a uma reflexão acerca da relação entre o fim da filosofia (da metafísica) e a democracia, um tema, este último, que foi o objeto da conferência que Vattimo proferiu na abertura do “XXI Congresso Mundial de Filosofia”⁵, ocorrido em Instambul em meados de agosto de 2003.

Para compreender o percurso intelectual do pensador italiano é necessário partir da idéia de que a história, não só filosófica, do Ocidente é caracterizada por um “progressivo” *enfraquecimento* das estruturas fortes do ser, da política, da ética, do direito, do estado, etc. que o filósofo, já no livro de 1983 intitulado justamente *Il pensiero debole*, liga à reflexão de Nietzsche (a morte de Deus, o niilismo consumado, ativo, o mundo verdadeiro que se torna fábula) e Heidegger (o fato de que do ser como tal nada mais há; o ser é destino-envio, trans-missão, ele se dá,

5. A tradução portuguesa da conferência foi publicada como Pós-fácio ao nosso livro *Nihilismo e (Pós)Modernidade. Introdução ao “pensamento fraco”* de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da PUC-Rio/Edições Loyola, 2005.

acontece, é evento em um mundo que é apenas *um* mundo). Posta sob acusação a metafísica com um gesto estrategicamente niilista Vattimo, porém, sempre nos lembra que ela (assim como, é bom sublinhá-lo de antemão, todas as suas implicações e “aplicações” no terreno da ética, da política, do senso comum, etc.) não é — usando as palavras de Heidegger (em *Ensaios e Conferências*) que o filósofo cita em *O fim da modernidade* — “algo que simplesmente se possa jogar fora, se possa deixar para trás, como se faz, por exemplo, com uma roupa ou um utensílio”, mas envolve a nossa própria história, um patrimônio de sentido que nos é enviado, destinado, transmitido. A nossa atitude diante da herança e dos perigos da metafísica fundacional, pois, só pode ser uma atitude ligada a uma *Verwindung* da própria metafísica, ou seja, um ultrapassamento que é ao mesmo tempo uma torção, uma dis-torção e um *rиметtersi* (ou seja, tentando traduzir a polissemia do termo italiano, um restabelecer-se, remeter-se, curar-se de uma doença, estar convalescente, e, em um certo sentido, resignar-se).

Dito isto ficam mais claras as razões da posição niilista e hermenêutica de Vattimo e as suas repercussões no âmbito político. É possível percorrer o caminho da emancipação apenas se nos libertamos das tentações da metafísica e do luto pela morte de Deus e, assumindo o niilismo (o niilismo ativo, consumado, de que fala Nietzsche) começamos a considerar a possibilidade da construção de uma nova forma de racionalidade e de uma nova forma de engajamento político. Neste sentido, niilismo e hermenêutica tornam-se sinônimos, revelando-se fundamentais para se pensar a *atualidade do socialismo* e a chance, de certo não metafísica, forte, peremptória, que nele se mostra ao encarar o universo pós-moderno e globalizado⁶.

A leitura, a hipótese interpretativa que Vattimo propõe deste universo, do sentido do nosso “aqui e agora”, é caracterizada, essencialmente, pela fragmentação, pela *Ge-Stell* (Im-posição) do mundo técnico, pela morte de Deus, pelo fim de qualquer pretensão fundacionalista. Uma situação, uma condição histórica na qual — talvez exatamente por esses traços e justamente como violenta reação perante essa dissolução niilista (do ser, da verdade, da racionalidade), essa indefinida dilatação de horizontes — assiste-se à difusão dos fundamentalismos de toda

espécie, “neuróticas reivindicações de identidade e pertencimento” (*idem* 12, p. 61). Em *Estamos perdendo a razão?* Vattimo deixa claro que esta difusão, esta multiplicação, não tem relação alguma com o enfraquecimento (a dissolução progressiva) do ideal filosófico da racionalidade (que, nessa situação, seria o único antídoto, a única possibilidade). Ao contrário: ela tem sido provocada por “uma regressão neurótica do universalismo da razão totalitária ao particularismo da família, do bando, da etnia, da confissão religiosa” (*idem* 13, p. 63).

Em suma: uma ética hermenêutica *não* niilista responderia às reivindicações fundamentalistas apenas com um “esforço de contenção, como se se tratasse substancialmente de defender o nó essencial dos valores ameaçados e fatalmente destinados a ser revirados” (*idem* 12, p. 61). O mal-estar da nossa sociedade contemporânea é provocado pelo fato de que ela ainda não aprendeu a ser radical e lucidamente niilista, abrigando ainda perigosas nostalgias metafísicas: “Ao invés de reagir à dissolução do princípio de realidade com a tentativa de recuperar identidade e pertencimentos, ao mesmo tempo tranqüilizantes e punitivos, trata-se de apreender o niilismo como *chance* de emancipação” (*ibidem*, p. 62).

A hermenêutica, neste sentido, pode ser delineada mediante dois traços característicos, sintetiza Vattimo em *Nihilismo e Emancipazione* (livro de 2003): definitivo afastamento do fundamentalismo metafísico e concepção de mundo como conflito de interpretações. Dois traços que, segundo ele, caracterizam, refletem de uma forma suficientemente fiel

6. Não é possível nos determos nesta última questão. Delinearemos, portanto, apenas um aspecto, uma inquietação, talvez uma possibilidade que atravessa a reflexão de Vattimo e cujas margens foram tracejadas de uma forma clara e sintética no texto lido em novembro de 2002, na Alemanha, por ocasião da entrega do “Prêmio Hannah Arendt para o pensamento político”. A interrogação é: a idéia de uma globalização política capaz de se opor eficazmente à globalização econômica tem alguma esperança de funcionar? O filósofo discute duas respostas que define como “resposta populista” e “resposta federalista”. A primeira (cujo paradigma último é a reflexão de Michael Hardt e Antonio Negri no livro *Império*) revela-se estéril e ineficaz porque não se põe o “problema do depois”, porque não enfrenta nem sequer do ponto de vista teórico a questão fundamental da “ordem política que deveria suceder à revolução das multidões”. A segunda — que, de fato, é a resposta que Vattimo daria, o caminho para o qual apontaria — parece oferecer pelo menos uma indicação ao insistir na necessidade de um novo socialismo, de uma política socialista finalmente autônoma, livre dos condicionamentos (opressivos) das leis de mercado, das suas próprias leis de “desenvolvimento”, das lógicas econômicas do liberalismo e da globalização. Em uma palavra: um socialismo niilista, no sentido que estamos tentando esclarecer ao longo deste ensaio.

"o pluralismo das sociedades modernas que, no plano político, exprimem-se na democracia".

Falando explicitamente em termos de uma filosofia da história, Vattimo considera o progresso não um caminho para o melhor (qualquer que seja o sentido que se dê a este "melhor"), mas sim um afastamento (lento, mas inexorável) do pior. Uma filosofia da história, portanto, em que a única racionalidade da qual dispomos, fora de qualquer pensamento forte, de qualquer tipo de fundacionalismo metafísico, é uma racionalidade "histórico-narrativo-interpretativa"; uma racionalidade que não pretende afirmar a própria validade recorrendo a um fundamento, mas sim narrando e interpretando de um determinado modo a cultura na qual está inserida, da qual ela própria faz parte. A hermenêutica, portanto, assumindo os riscos que uma generalização deste tipo carrega inevitavelmente consigo, lê (interpreta) essa cultura, os acontecimentos que a caracterizam (cultura que nada é senão a *nossa* história da modernidade) conforme um fio condutor *a posteriori*, um fio condutor niilista porque ele aparece, mostra-se, como já dissemos, como um processo de dissolução, uma corrosão, um *enfraquecimento* das estruturas fortes do ser, da política, da ética, do direito, etc. Com efeito, são estas estruturas fortes, são os apelos aos fundamentos e à fundação que carregam os princípios de toda violência.

O pensamento metafísico é intrinsecamente violento, mas não é porque ele leve necessariamente à violação, por exemplo, dos direitos do indivíduo que a metafísica deve ser ultrapassada, escreve Vattimo em *Para além da interpretação*.

Aliás, sobre este ponto os metafísicos fazem bem quando dizem que os mesmos direitos dos indivíduos foram frequentemente reivindicados exatamente em nome de razões metafísicas — por exemplo, nas doutrinas do direito natural. Ao contrário, é enquanto pensamento da presença peremptória do ser — como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se e, 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 se impõe sem "dar explicações". (*ibidem*, p. 52)

Mas: o que é a violência? O que é ser violento, agir violentamente? Descartando a definição proposta por uma "metafísica essencialista" (que, em última instância, seria uma apropriação e uma reformulação da teoria dos lugares naturais de Aristóteles) segundo a qual a violência seria "aquilo que impede a realização da vocação essencial da coisa", o filósofo afirma em *Fare giustizia del diritto* que "é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas". Silenciar, sufocar, interromper ou tornar ineficaz a discussão: é isso que o "fundamento último" (perigo da metafísica), mas também o "fundamento algum" (perigo do irracionalismo que se abriga em muitos lugares da reflexão pós-moderna) fazem quando se põem como não ulteriormente interrogáveis, apenas objeto de contemplação e de *amor dei intellectuais* tanto na filosofia, como na ética e na *práxis* política (também, frisa criticamente Vattimo, naquela de cunho marxista e socialista). A verdade nasce do acordo, o "universal" só pode ser alcançado por meio do diálogo e do conflito de interpretações; a dissolução dos fundamentos é o que liberta e é verdade somente o que liberta — se lê em *Nichilismo ed Emancipazione*.

Ter-se-á compreendido, cremos, que o fim da filosofia — entendida como metafísica, como pensamento forte, como presença e fundamento — está profundamente ligado ao processo de consolidação da democracia e, o que é mais importante, abre novos horizontes para pensá-la reconhecendo os seus limites, as suas falhas, as suas violências, as suas chances. Emblemática, neste sentido, é a conferência de Instambul na qual Vattimo retoma, desloca e reformula uma série de questões, autores e percursos intelectuais que se revelam decisivos para discutir não só *O fim da filosofia na idade da democracia* (tema que dá o título ao texto), mas também o papel, a tarefa do pensamento e do filósofo na época na morte de Deus, do niilismo consumado, da pós-modernidade.

A conferência começa tracejando uma analogia entre o Popper de *A sociedade aberta e os seus inimigos* e o Heidegger de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. O foco do argumento de Vattimo (que, desde o

começo, desenvolve-se mediante uma explícita referência à leitura heideggeriana de Marx) — é a recusa da metafísica, compreendida “como identificação do ser verdadeiro com uma estrutura estável, objetivamente reconhecível e fonte de normas”, que é compartilhada, de fato, por uma grande parte da filosofia contemporânea. É a partir dessa recusa que pode se pôr legitimamente o problema do fim da filosofia na idade da democracia; ou seja, nas palavras de Vattimo, “pode-se identificar simplesmente o fim da filosofia como metafísica com a afirmação, prática e política, dos regimes democráticos” nos quais não pode mais existir uma “classe de detentores da verdade verdadeira”, que governa diretamente em nome desses princípios absolutos (os reis-filósofos de Platão) ou fornece ao político as regras para o seu agir. Esta transformação, este progressivo afastamento do pior, porém, deixa um perigoso vazio no seio das sociedades democráticas que, uma vez sepultada a filosofia como função soberana dos sábios no governo da *polis*, corre o risco de ser preenchido pela autoridade e pelo poder incontrolável dos técnicos, dos *experts* dos vários setores da vida social. Em suma: o que agora está em jogo, retomando o título da conferência de Heidegger de 1964, é exatamente delinear a tarefa do pensamento depois do fim da filosofia-metafísica.

Movendo-se no eixo teorético que vai de Heidegger a Marx, da *alétheia* escondida à concretude das relações econômico-sociais e ao risco de recair em uma “mística sem fundamento, mitologia má, funesto irracionalismo” ou em uma metafísica racionalista e historicista, Vattimo reafirma a necessidade de uma *Verwindung* que não esqueça a lição marxista e avance um passo na direção daquela “urbanização da província heideggeriana” (expressão, esta, cunhada por Habermas). Ou seja: considerar o ser tão-somente como evento, trans-missão, destino, envio. Ora, na época da democracia e da pós-modernidade, o evento do ser que deve ser pensado e ao qual a filosofia deve dirigir o seu esforço de compreensão não tem relação alguma com a metafísica fundacional e os pensamentos fortes da tradição metafísica; ele, ao contrário, é algo mais dissolvido, fragmentado, muito mais amplo e menos definido; algo mais próximo da *política*, do “modo em que o ser se configura na experiência coletiva”. Nesta situação histórica, diz Vattimo, o único traço que pode

nos ajudar a pensá-lo é a expressão foucaultiana “ontologia da atualidade” na qual se torna possível imaginar um novo tipo de intelectual; um filósofo não detentor de verdades absolutas, rei, conselheiro do soberano, cientista ou *expert*, mas sim alguém que tem relação com a história e a política, que “faz ontologia enquanto entrelaça as experiências atuais àquelas passadas, em uma continuidade que é o sentido fundamental do próprio termo *lógos*, discurso, e que constrói continuidade também na comunidade ajudando na criação de modos sempre novos de entender-se”.

Abstract: This paper discusses the Italian philosopher Gianni Vattimo's latest reflections concerning ethical and political questions. We will focus on Democracy and the End of Philosophy, Hermeneutics and Nihilism, Postmodernity and Socialism.

Key-words: Nihilism — Postmodernity — Hermeneutics — Political Philosophy — Italian Philosophy

Bibliografia

1. BOBBIO, Norberto. Le illusioni del comunismo e la mia battaglia per i Lumi. (Entrevista com Giancarlo Bosetti). In: SCALFARI, Eugenio (Org.). *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
2. D'AGOSTINI, Franca. *Analitici e Continentali*. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni. Prefácio de Gianni Vattimo. Milano: Cortina Editore, 1997.
3. ECO, Umberto. La forza del senso comune. In: SCALFARI, Eugenio (Org.). *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
4. FERRARIS, Maurizio. *Differenze*. La filosofia francese dopo lo strutturalismo. Milano: Multhipla, 1981.
5. _____. *Tracce*. Nichilismo, moderno postmoderno. Milano: Garzanti, 1983.

6. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
7. TARIZZO, Davide. *Il pensiero libero*. La filosofia francese dopo lo strutturalismo. Milano: Cortina Editore, 2003.
8. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*. Organizado com Pier Aldo Rovatti. Milano: Feltrinelli, 1983.
9. _____. Predicare il nichilismo?. *aut aut*, nº 226-227, jul./out. 1988.
10. _____. *La fine della modernità*. Nichilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna. Trad. port. Eduardo Brandão: *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martin Fontes, 1996.
11. _____. Prefácio ao livro de Franca D'Agostini. *Analitici e Continentali*. Milano: Cortina Editore, 1997.
12. _____. *Oltre l'interpretazione*. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Trad. port. Raquel Paiva: *Para além da interpretação*. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
13. _____. Estamos perdendo a razão? In: *Café Philo*. As grandes indagações da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
14. _____. Soffusi e deboli: così li preferisco. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
15. _____. Fare giustizia del diritto. In: *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
16. _____. *Nichilismo e Emancipazione*. Milano: Garzanti, 2003.
17. VOLPI, Franco. I Lumi e l'ombra lunga di Nietzsche. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.

6. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
7. TARIZZO, Davide. *Il pensiero libero*. La filosofia francese dopo lo strutturalismo. Milano: Cortina Editore, 2003.
8. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*. Organizado com Pier Aldo Rovatti. Milano, Feltrinelli, 1983.
9. _____. Predicare il nichilismo?. *aut aut*, nº 226-227, jul./out. 1988.
10. _____. *La fine della modernità*. Nichilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna. Trad. port. Eduardo Brandão: *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martin Fontes, 1996.
11. _____. Prefácio ao livro de Franca D'Agostini. *Analitici e Continentali*. Milano: Cortina Editore, 1997.
12. _____. *Oltre l'interpretazione*. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Trad. port. Raquel Paiva: *Para além da interpretação*. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 1999.
13. _____. Estamos perdendo a razão? In: *Café Philo*. As grandes indagações da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
14. _____. Soffusi e deboli: così li preferisco. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
15. _____. Fare giustizia del diritto. In: *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
16. _____. *Nichilismo e Emancipazione*. Milano: Garzanti, 2003.
17. VOLPI, Franco. I Lumi e l'ombra lunga di Nietzsche. In: *Attualità dell'illuminismo*. Roma-Bari: Laterza, 2001.

A noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau

Marcio Morena Pinto¹

Resumo: O objetivo deste artigo é tratar do conceito de vontade geral instituído no Contrato social, definindo-o como o fator unificador da diversidade dos contratantes a partir da busca pelo interesse comum, e analisando o seu papel na instituição do corpo político soberano e legítimo.

Palavras-chave: contrato social — soberania — vontade geral

1. Introdução

A noção de “vontade geral” desempenha um papel fundamental na resposta à indagação de Rousseau proposta no Livro I do *Contrato social* sobre a “possibilidade de existência de alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU 10, p. 351). Derathé enfatiza que a teoria da vontade geral está no centro da doutrina de Rousseau, “no coração mesmo do [seu] sistema” (DERATHÉ 5, p. 351).

A justificativa de mais um estudo sobre este conceito se dá não somente pela sua importância para bem compreender-se as idéias desenvolvidas no *Contrato social* — vez que nele está contida a chave para se entender como podem ser legitimados o poder e a autoridade civil em Rousseau —, mas também em razão da complexidade de sua

1. Mestrando em Filosofia Política pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: marciomorena@hotmail.com

interpretação, o que tem gerado dúvidas que ainda permanecem após mais de dois séculos da publicação desta obra.

O problema de Rousseau é encontrar “uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”, ou seja, tão livre como vivia no estado de natureza² (ROUSSEAU 10, p. 360). Se os indivíduos são naturalmente livres e iguais entre si, então a única forma de associação política legítima seria aquela voluntariamente constituída pelos próprios indivíduos, na qual eles mesmos assumiriam seus direitos e suas obrigações políticas, já que cada um dos membros do corpo político “unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (*ibidem*, p. 360). Como bem resume Vita, Rousseau buscava uma forma de fundar o corpo político sobre a soberania popular, sem que fosse preciso limitá-la, recorrendo a algo externo a ela própria, pois sua maior ambição era inscrever a racionalidade política na soberania popular (VITA 17, p. 211).

Sua solução consistiu na realização de um “pacto social”, segundo o qual, “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU 10, p. 361). Assim instituiu-se, através do consenso unânime e da eqüidade de direitos, a “vontade geral”, diferindo-se a teoria de Rousseau da teoria de Hobbes, que recorria a um poder coercitivo para garantir a obediência às leis civis, e também à de Locke, que recorria a um direito natural pré-político para fundamentar os direitos e liberdades individuais, pois seriam os próprios indivíduos que, como súditos, obedeceriam às leis que eles mesmos instituiriam enquanto membros do corpo político soberano.

2. Rousseau se dedica ao exame do estado de natureza no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, considerando a liberdade, junto da perfectibilidade, como uma das características distintivas do homem; como o atributo humano por exceléncia. “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (...)" (ROUSSEAU 10, p. 249).

Com o pacto social, cada um dos indivíduos passa a ser membro de um corpo político que é depositário único da soberania e, cada membro imbuído desta soberania, deve passar a se guiar pela vontade geral. Todavia, Rousseau não é claro na definição deste conceito, preocupando-se mais em defini-lo negativamente.

2. O conceito de vontade geral

Comecemos então por tentar esboçar uma definição de vontade geral, para posteriormente analisar o seu papel no contrato, tendo-se em mente que não há conceitos simples, e que todo conceito tem seus componentes, e por eles se define. Ademais, num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que correspondiam a outros problemas e supunham outros planos (DELEUZE e GUATTARI 3, p. 25, 29 e 30).

Neste diapasão, pode-se dizer que a vontade geral³ é aquela que dá voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as demais, de modo que, ao ser atendido um interesse seu, também estarão sendo atendidos os interesses de todas as pessoas. Segundo descreve Machado, a vontade geral é aquela que traduz o que há de comum em todas as vontades individuais, ou seja, o “substrato coletivo das consciências”⁴ (ROUSSEAU 11, p. 49). Ou ainda, é o fator unificador da multiplicidade dos contratantes, representando, dessa forma, o coração da democracia no *Contrato social* (PEZZILLO 9, p. 77). No entanto, para que essa noção seja melhor compreendida, há que se tratar também da

3. Segundo nota de L.G. Machado, têm-se apontado duas fontes inspiradoras da “teoria da vontade geral”, quais sejam: Diderot e Spinoza. Quem fez a aproximação, pela primeira vez, entre a noção rousseauiana de vontade geral, e aquela exposta no artigo atribuído a Diderot na *Encyclopédie* — em que a vontade geral é descrita como sendo “em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões” e à qual deveria ser confiado o poder legislativo, por isso jamais erraria —, foi Dreyfus-Brisac. O próprio Rousseau remete o leitor a esse artigo sobre *Direito natural*, ao desenvolver o seu, sobre a *Economia Política*, na mesma encyclopédia. Não obstante, G. Beaulavon sublinhou que aqui, como no capítulo II do *Manuscrito de Genebra*, a teoria de Diderot não se repete, mas é revista e criticada. C.E. Vaughan acentua a inspiração de Spinoza que, no *Tractatus Politicus* (c. IV), não só cuidava da “mente” comum, mas ainda levantava a questão que agora surge, no título de Rousseau, ao perguntar se pode errar a cidade — “An civitas peccare possit”. Importa contudo, assinalar que para Diderot os homens são naturalmente levados à vida em comum, e que para Spinoza o Estado não erra porque não conhece maior poder do que o seu — assim se tornam patentes a originalidade e as dimensões inéditas de Rousseau (ROUSSEAU 11, p. 52).

noção de vontade particular, vontade corporativa e vontade todos.

Rousseau diz que podemos distinguir três vontades essencialmente diversas na pessoa de um magistrado: a sua vontade privada, pessoal ou particular, a qual “não propende senão ao seu proveito particular”; a vontade comum dos magistrados, que “se prende unicamente ao benefício do princípio e pode ser chamada de vontade do corpo, a qual é geral em relação ao Governo e particular em relação ao Estado de que é parte o Governo”; e a vontade do povo, ou vontade soberana, que “é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte deste todo” (ROUSSEAU 10, p. 400-401).

Entretanto, a única vontade que serve de regra a todas as demais é a vontade geral ou soberana, vez que, para Rousseau, numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula, e a vontade do corpo, própria do Governo, muito subordinada àquela (*ibidem*, p. 401), pois a vontade particular é guiada somente pelo desejo de promover a vantagem pessoal, estando intimamente ligada a outro conceito: o “amor de si”⁵.

Na explicação de Dent, a vontade particular de uma pessoa consiste no que ela quer só para si, não atribuindo peso ou consideração aos desejos e interesses alheios, exceto na medida em que possa fazer uso desses para promover o seu próprio interesse como pessoa individual, preocupada consigo mesma (DENT 4, p. 214). “Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (ROUSSEAU 10, p. 368).

4. Entretanto, como pondera Debrun, a vontade geral não pode ser entendida como uma “consciência coletiva”, no sentido em que os sociólogos, notadamente Durkheim e sua escola, a encararam, pois “as consciências individuais são as únicas possíveis, não paira por cima delas um superespírito que nasceria misteriosamente do seu encontro, capaz em seguida de secretar representações próprias que se imporiam aos pensamentos e atitudes individuais (DEBRUN 2, p. 3).

5. Trata-se de uma das paixões primitivas do homem, que o leva a buscar invariavelmente aquilo que lhe parece capaz de garantir sua persistência na vida e evitar aquilo que lhe pode ser prejudicial (SALINAS FORTES 12, p. 56).

Como é sublinhado no *Contrato social*, pode ocorrer da vontade particular estar em conflito com a vontade geral que se tem como cidadão:

Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência, absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará, menos aos outros, do que será oneroso cumprimento a si próprio. (ROUSSEAU 10, p. 363)

Em função desse conflito, os indivíduos podem não estar dispostos a fazer o que lhes é solicitado pela vontade geral, ou ainda pode ser que tentem subvertê-la, substituindo-a pela sua própria vontade particular sob o disfarce daquela, perecendo, em ambos os casos, a sociedade civil. Como explica Debrun, para Rousseau, o indivíduo tem consistência própria, quer dizer, desejos e interesses que podem opô-lo à vontade geral, mas essa é inerente a ele também, constituindo sua melhor parte, capacitada a impor sua disciplina ao resto (DEBRUN 2, p. 19).

Já a vontade corporativa é aquela que deriva dos interesses comuns de um grupo de pessoas que, devido à sua posição ocupada no Estado, têm necessidades comuns distintas, por um lado, dos interesses que todas as pessoas têm como membros do Estado, ou seja, como cidadãos, e por outro lado, dos interesses que cada uma tem como ser totalmente individual e separado. Tais interesses são gerais quanto ao grupo, mas particulares em relação ao Estado como um todo.

Rousseau condena todo o tipo de facções, por deturparem a vontade geral. A vontade geral não pode ser identificada nas decisões majoritárias que, num contexto só aparentemente democrático, encerram uma confrontação eleitoral ou um debate político, devendo-se considerar, portanto, irrelevantes, do ponto de vista da vontade geral, as decisões tomadas num clima político dominado por facções⁶. Segundo Rousseau, quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em

relação a seus membros, e particulares em relação ao Estado, podendo-se então dizer que não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações (ROUSSEAU 10, p. 371-372). Para Debrun, a recusa em admitir o que nos parece constituir uma instância normal do jogo político, mormente o democrático, afigura-se como uma das características mais peremptórias do pensamento de Rousseau (DEBRUN 2, p. 4).

Ao usar os magistrados como exemplo de uma corporação dentro do Estado, Rousseau deixa claro que a existência deles se circunscreve a propósitos servis essenciais e não ameaça a estabilidade nem o bem-estar do Estado, desde que sua atuação seja apropriadamente regulamentada, e siga os pressupostos do corpo soberano, que por sua vez, deve refletir os anseios da vontade geral. Ainda assim, a preferência de Rousseau é que o número, poder e influência de tais corpos intermediários, situados entre a vontade geral da comunidade como um todo e a vontade particular de um indivíduo, sejam tão pequenos quanto possível, embora permanecendo compatíveis com a execução das necessárias tarefas governamentais. Segundo ele:

Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo (...) Caso haja sociedades parciais, é preciso multiplicar-lhes o número a fim de impedir-lhes a desigualdade (...). Tais pre-

6. Reproduzimos aqui a esclarecedora análise de Michel Debrun acerca das facções e suas consequências negativas na teoria da vontade geral: "O raciocínio de Rousseau parece-nos aqui o seguinte. Na medida em que se formam facções dentro do corpo político, os indivíduos, mesmo que não sejam coagidos a participar delas, e mesmo que, dentro delas, possam exprimir livremente seu pensamento, não visam mais — ou só visam indiretamente e num segundo plano — os interesses que lhes são comuns com a totalidade dos membros da comunidade. Em contrapartida, os interesses comuns aos membros da facção passam, brusca ou insensivelmente, ao primeiro plano. De forma que a decisão global que surge da competição entre as várias facções não pode ser considerada como *uma* vontade — ou como a expressão de uma vontade — mas apenas, na melhor das hipóteses, como um compromisso pacífico entre diferentes vontades, exprimindo, cada uma delas, o ponto de vista de uma facção. A noção de vontade geral perde todo o sentido. Registrmos apenas a resultante, equilibrada ou desequilibrada conforme os casos, de um conflito de forças, não *uma* força tendo consistência própria. Tal resultante, com que teria de se contentar, muitas vezes, a democracia francesa, oriunda da Revolução, surge aos olhos de Rousseau como o indício da decomposição do corpo social" (DEBRUN 2, p. 5).

cauções são as únicas convenientes para que a vontade geral sempre se esclareça e não se engane o povo. (ROUSSEAU 10, p. 372)

Resta então tratar da vontade de todos. Segundo Rousseau, há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, ao passo que a outra, se prende ao interesse privado, não passando de uma "soma das vontades particulares" (ROUSSEAU 10, p. 371). Dessarte, o interesse de cada indivíduo é equilibrado uniformemente com o interesse de todos os outros, podendo até mesmo coincidir, pelo menos aproximadamente, com o objetivo da vontade geral, que é o interesse comum, mas há observar-se que este interesse comum, nesta, deve ser para cada pessoa individual, uma preocupação elevada, até mesmo suprema, e não restrita ao amor de si mesmo.

O objeto da vontade geral é, pois, como explica L.G. Machado, o interesse comum, bastando, porém, que um interesse, por generalizado que seja, se mostre menos geral do que o da sociedade inteira, para deixar de ser o interesse comum. Assim, o interesse comum não é o interesse de todos, no sentido de uma confluência dos interesses particulares, mas o interesse de todos e de cada um enquanto componentes do corpo coletivo e exclusivamente nesta qualidade, advindo daí o perigo de predominar o interesse da maioria, pois, se é sempre possível conseguir a concordância dos interesses privados de um grande número, nem por isso assim se estará atendendo ao interesse comum (ROUSSEAU 11, p. 49).

Só se pode, portanto, falar em vontade geral, quando, apesar das divergências inevitáveis entre os componentes do corpo social e das discussões legítimas que se devem travar entre eles, exista um ou vários elementos comuns capazes de movê-los na mesma direção, de imprimir um impulso positivo ao conjunto da sociedade, devendo-se conceber por isso que "A vontade geral não é geral por ser de todos mas por ser a mesma (...) o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que os une" (ROUSSEAU 10, p. 374).

3. O papel exercido pela vontade geral

Estabelecidas brevemente as diferenças entre as vontades no *Contrato social*, cabe verificar qual o papel exercido pela vontade geral. Segundo Rousseau, “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou” (ROUSSEAU 10, p. 368). E sendo a soberania o exercício da vontade geral (*ibidem*, p. 368), a vontade geral é então a essência da soberania, manifestando-se vigorosamente quanto mais contínuo o seu exercício, por meio da participação dos cidadãos nas deliberações coletivas, bem como na fiscalização do cumprimento das mesmas. Portanto, é a vontade geral que deve dirigir o Estado, tornando a sociedade soberana e legítima.

Vita discerne dois elementos constitutivos da vontade geral rousseauiana. O primeiro elemento é um pressuposto para sua instauração. Segundo afirma, Rousseau acredita que a participação de todos na soberania (a igualdade política), pressupõe um determinado nível de igualdade substantiva, não se tratando de uma igualização total e sim de um grau de igualdade substantiva imprescindível para assegurar a participação política autônoma de todos os cidadãos. O outro elemento constitutivo da vontade geral é um princípio racional de moralidade política, pois ela se ocupa exclusivamente com os negócios e interesses públicos. Logo, conclui que a vontade geral “é o que há de comum à infinidade de vontades particulares, o que está presente em cada uma delas mas transcende a todas, isto é, aquilo que nelas se orienta para a realização do bem comum” (VITA 17, p. 217-218).

Para que a vontade geral cumpra o seu papel, é necessário dar ao corpo político movimento e ânimo para que possa desempenhar a tarefa de zelar constantemente pelo mantenimento dessa cláusula essencial do contrato. Daí dotá-lo de um sistema de leis fundamentais que fixem o conteúdo concreto da vontade geral (SALINAS FORTES 13, p. 93-94).

Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os

homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos, sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo. (ROUSSEAU, 10 p. 378)

Ao ancorar o exercício da soberania popular no consenso normativo, estabelecendo um acordo unânime entre os indivíduos no que se refere à adoção de um princípio de justiça política como fundamento da vida pública, Rousseau se distancia definitivamente do estado de natureza, pois antes os homens se guiavam somente pelo “amor de si”, por sua vontades particulares, e agora passariam a agir sob o império da vontade geral. Assim sendo, as leis são para Rousseau, como “atos da vontade geral” expressos pelo conjunto dos cidadãos no exercício do interesse público.

Na primeira versão do *Contrato social*, Rousseau definia a vontade geral como sendo o ato puro do entendimento próprio de cada indivíduo, que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que o seu semelhante tem direito de exigir dele (ROUSSEAU 10, p. 286), estabelecendo como que um critério de justiça a ser seguido. O povo, submetido às leis, deve ser seu autor, pois só àqueles que se as-sociam, cabe regulamentar as condições da sociedade (*ibidem*, p. 380).

É sobre a base de uma estrita reciprocidade de obrigações e de direitos que deve ser organizado o “sistema social”. Para Derathé, esta é a significação que se deve dar à célebre teoria da vontade geral e da lei, pois, no sistema de Rousseau, pela igualdade que se estabelece entre todos os cidadãos, a lei não tem unicamente a função de colocá-los ao abrigo das violências e das injúrias que eles possam se fazer mutualmente, mas seu verdadeiro papel, sua função primordial, é a de colocar restrições ao poder soberano (DERATHÉ 5, p. 356).

Para Rousseau, o cidadão só se reconhece dentro da lei, se ela não aparecer como um limite às suas possibilidades, e sim, como a expressão da sua vontade. Dessarte, “a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU 10, p. 365). Assim, a lei seria a

materialização da vontade geral, pois é por meio dela que as vontades dos membros do corpo social se combinam num interesse comum. "Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos?" (*ibidem*, p. 373).

Resta saber quem seria o responsável por regulamentar e dar vida a esse sistema de leis. Para Rousseau:

(...) uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão difícil quanto um sistema de leis? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. (*ibidem*, p. 380)

Ao tratar da figura do legislador, Rousseau diz que "Seriam necessários deuses para dar leis aos homens", pois para se descobrir as melhores regras convenientes às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior⁷ que vivesse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós, que, finalmente almejando uma glória distante pudesse trabalhar num século e frui-la em outro" (*ibidem*, p. 381).

O legislador então se apresenta como alguém que deve ter uma clara consciência dos problemas comuns e cujas intenções sejam honestas. O legislador cumpriria o papel de transpositor do abismo existente entre o povo e a multidão cega, sendo aquele que ousa empreender com capacidade, mudando a natureza humana, transformando o indivíduo, por si mesmo, de um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual, de certo modo, este indivíduo receba sua vida e seu ser. A missão

7. Repetimos aqui a observação de L.G. Machado: "Não se trata de alguém superdotado intelectualmente, como se vê pelo restante do parágrafo. As qualidades excepcionais que Rousseau supõe no Legislador dizem mais respeito ao conteúdo e intenção de suas iniciativas do que a suas capacidades naturais, embora essas não possam ser subestimadas" (ROUSSEAU 11, p. 62).

do legislador é fixar o bem público, desempenhando assim o papel de vanguarda política (SALINAS FORTES 13, p. 100, 103 e 104).

Rousseau adverte que aquele que redige as leis não deve ter o direito legislativo, pois este direito cabe exclusivamente ao povo. "Porque só a vontade geral obriga os particulares, e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme a vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo" (ROUSSEAU 10, p. 383). "É nula toda a lei que o povo diretamente não pode ratificar, em absoluto não é lei" (ROUSSEAU 10, p. 430).

Ao tratar de sua aplicabilidade, Derathé explica que a lei não seria regida pela "vontade de um superior", mas pela expressão da vontade geral, figurando como um princípio de eqüidade do qual o soberano não pode descartar ao exercer o seu poder e, além disso, as leis o impediriam de onerar um sujeito mais que a outro. Embora o soberano tudo possa, ele não pode agir senão de acordo com as leis (DERATHÉ 5, p. 356).

4. A crítica ao conceito rousseauiano de vontade geral

Há que ressaltar-se que alguns críticos de Rousseau acabaram por extrair do conceito de vontade geral as origens da "democracia totalitária", como bem observa Maruyama, dada a dificuldade de sua realização concreta na vida política sem que seja falseada ou iludida pelas vontades particulares e parciais (MARUYAMA 8, p. 117). Assim o fez Talmon, ao considerar apenas os aspectos abstratos da vontade geral, comparando-a a uma "verdade matemática", caracterizada como uma espécie de "vontade pré-ordenada", sem a qual não se poderia afirmar de um indivíduo que pertence à espécie humana (TALMON 14, p. 45 e 53).

Consoante Vaughan, pela idéia do *Contrato social*, o "indivíduo deixa de ser seu próprio mestre" e "perde seu valor independente enquanto unidade" para se tornar uma "mera fração cujo valor é determinado somente por sua relação com o todo" (VAUGHAN 15, p. 20-21). Ao comparar Rousseau a Locke, diz que o contrato social deste tem por objetivo preservar e garantir os direitos do indivíduo, ao passo que o daquele tende e visa a destruí-los, e prossegue dizendo que "bem longe

de ter defendido a tese individualista, Rousseau foi seu mais caloroso adversário (...) Ele é, de fato, o inimigo jurado não somente do individualismo, mas também da individualidade. Para ele, o indivíduo é absolutamente sufocado dentro da comunidade, sua liberdade se perde inteiramente na soberania do Estado" (*ibidem*, p. 48 e 59).

Na mesma seara crítica, o jurista Léon Duguit censura Rousseau, por ter sido "o iniciador de todas as doutrinas de ditadura e tirania, desde as doutrinas jacobinas de 1793, até as doutrinas bolchevistas de 1920". Segundo ele, basta abrir o *Contrato social* para ver como Rousseau sacrifica, sem reserva, os direitos do indivíduo ao poder supremo do Estado (DUGUIT 6, p. 135-136).

Mas as críticas não cessam por aí, tendo algumas por origem, as idéias liberais, outras, as idéias socialistas, como observa Cobban. Tanto aqueles que defendiam a independência do indivíduo em relação à comunidade, como aqueles que conferiam ao Estado prioridade sobre o indivíduo, consideravam Rousseau como uma espécie de "profeta do totalitarismo", para quem "o indivíduo não é nada e o Estado é tudo" (COBBAN 1, p. 20-31).

Como aponta Derathé, se é inevitavelmente conduzido a admitir o fracasso de Rousseau, ao acreditar-se que ele sacrificou no *Contrato social* os direitos do indivíduo em prol da onipotência do Estado, propõe-se a garantir o exercício da liberdade individual, despojando cada um de todos seus direitos em benefício da comunidade, criando assim, um sistema capaz de engendrar o pior dos despotismos. Todavia Derathé mesmo bem mostrou que as críticas proferidas contra a teoria da vontade geral são equívocas⁸, e ainda que tivessem fundamento, a doutrina do *Contrato social* contrastaria com o todo da obra de Rousseau, ou então, ter-se-ia que reconhecer com Vaughan, que falta coesão e solidez ao seu pensamento político (DERATHÉ 5, p. 346).

8. Para Derathé, a limitação do poder do soberano à generalidade das leis, na medida em que tem como garantia a igualdade e a reciprocidade, protege os direitos individuais (DERATHÉ 5, p. 344-364).

5. Conclusão

Concluímos, como o fez Debrun, que a vontade geral pode ser entendida como a parte da vontade individual, idêntica em todos os membros da coletividade, que permite o entrosamento de todas as vontades individuais no reconhecimento de certos valores e na procura de determinados objetivos comuns. Ao obedecer-se à vontade geral e às leis nas quais esta se corporifica, a vontade individual não deixa, pois, de obedecer a ela mesma, vez que o único fundamento possível da legitimidade da pressão exercida pela vontade geral e pela lei que a concretiza reside no fato de que o total dos interesses comuns representa muito mais, para o próprio indivíduo, do que o total dos interesses meramente particulares (DEBRUN 2, p. 9-10 e 12). Afinal, como já foi citado supra, apesar dos indivíduos terem consciência própria, desejos e interesses que podem opô-lo à vontade geral, esta constitui a melhor parte dele, disciplinando todo o resto.

Esta análise elimina os equívocos contidos nas críticas proferidas à vontade geral que a colocam como algo alheio às vontades individuais, vez que, em verdade, segundo Rousseau, apenas os cidadãos dominados pela ignorância, pelos preconceitos ou pelas paixões, podem desconhecer uma parte essencial do seu próprio interesse: "Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Exetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse. Mesmo quando vende seu voto a peso de dinheiro, não extingue em si a vontade geral — ilude-a" (ROUSSEAU 10, p. 438).

O que fica claro na teoria rousseaniana é que o indivíduo não anula seus direitos individuais em prol da onipotência do Estado, mas sim, garante o exercício da sua liberdade individual, pois a vontade geral só é tal, se partir de cada um em particular. Portanto, não se anulam os direitos individuais, mas sim, se os garantem pela vontade geral.

A despeito das críticas proferidas contra a vontade geral, há que enfatizar-se a repercussão positiva deste conceito que, como bem assinala Salinas Fortes, encontrou um eco profundo em toda a posteridade e

até hoje continua vivo, como fonte permanente de inspiração. A teoria política de Rousseau baseada na vontade geral não se manifestou apenas na Revolução Francesa, mas inspirou muitas das teses republicanas e igualitárias na guerra de independência norte-americana, bem como as constituições que cada uma das treze ex-colônias inglesas, convertidas em estados confederados, elaboraram na ocasião, evidenciando-se na Constituição do estado de Massachussets, redigida por John Adams (1735-1826), cujos artigos reproduzem quase literalmente passagens do *Contrato social* (SALINAS FORTES 12, p. 113).

Graças à sua teoria da vontade geral, Rousseau é considerado como um dos precursores da democracia ao privilegiar a politização dos indivíduos por meio da igualdade de participação direta no poder soberano em prol do bem comum da comunidade, refletindo assim o exercício da vontade geral como condição imprescindível para a legitimidade de qualquer poder civil. E os problemas e as idéias que nos apresentou na obra aqui estudada, continuam fazendo parte do pensamento político contemporâneo.

Abstract: The objective of this article is to deal with the instituted concept of general will in the Social contract, defining it as the unifying factor of the diversity of the contractors from the search for the common interest, and analyzing its role in the institution of the sovereign and legitimate politician body.

Key-words: social contract — sovereignty — general will

Bibliografia

1. COBBAN, Alfred. *Rousseau and the modern state*. 2. ed. London: George Allen & Unwin, 1964.
2. DEBRUN, Michel. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral, no Contrato social*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
3. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
4. DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 211-221.
5. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
6. DUGUIT, Léon. *Soberania y libertad*. Buenos Aires: Tor, 1943.
7. GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
8. MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.
9. PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
10. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. v. 3. Paris: Gallimard, 1964. (Coleção Bibliothèque de la Pléiade).
11. _____. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção "Os pensadores"). p. 25-151.
12. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
13. _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
14. TALMON, J.L. *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Mexico: Aguilar, 1956.
15. VAUGHAN, C. E. Introduction: Rousseau as political philosopher. In: ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Ed. C.E. Vaughan. Oxford: Basil Blackwell, 1962, 2 v. v. 1.
16. VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
17. VITA, Álvaro de. Vontade coletiva e pluralidade: uma convivência possível?. *Lua nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, nº 23, p. 215-31, mar. 1991.

Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das Luzes

Paulo Jonas de Lima Piva¹

Resumo: Quando o assunto é Iluminismo francês, em especial o pensamento político do período, os nossos manuais e cursos acadêmicos de filosofia dão destaque apenas a pensadores da estirpe de Montesquieu e Rousseau, menosprezando outros com base em argumentos pouco persuasivos. É o caso, por exemplo, de Jean Meslier (1664-1729), um vigário de aldeia que escreveu, por volta de 1720, uma obra radical, na qual preconiza a união dos oprimidos em torno do estrangulamento do último rei com as tripas do último padre. Enquanto os vultos do Iluminismo, a maior parte de procedência nobre ou burguesa, advogavam o deísmo, a propriedade privada e o despotismo esclarecido como elementos de uma verdadeira civilização, Meslier, muito antes deles, sustentava o deicídio, o tiranicídio e o comunismo como as bases de um novo mundo, singularidade que lhe garante, a nosso ver, um lugar de importância e destaque na filosofia política das Luzes.

Palavras-chave: Iluminismo — materialismo — ateísmo — comunismo — revolta

Como gosto dos autores menores (Joubert sobretudo) que, por delicadeza, viveram à sombra do gênio dos outros e que renunciaram ao seu por temor de possuí-lo!

Emil Cioran, *Sillogismos da Amargura*.

1. Paulo Jonas de Lima Piva é doutor em filosofia pela USP, pós-doutorando em filosofia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT)/Fapesp, professor da USJT e autor de *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot* (Discurso Editorial). E-mail: pjlpiva@hotmail.com

I

Quando pensamos nas Luzes européias do século XVIII, em particular na Ilustração francesa, as primeiras idéias que nos vêm à mente são a *Encyclopédie* e a tomada da Bastilha, ou seja, a luta da razão contra o obscurantismo e o despotismo político ? encarnados respectivamente pela Igreja e pelo absolutismo monárquico ? e a tríade Liberdade/Igualdade/Fraternidade, lema de inspiração ilustrada que, como sabemos, embora tenha impulsionado o comportamento subversivo do povo francês durante a grande revolução de 1789, terminou como sustentáculo ideológico das perfídias e atrocidades cometidas pelos governos pós-revolucionários. Por outro lado, quando pensamos nas mentes que fomentaram esse empreendimento monumental que foi o Iluminismo francês, os primeiros nomes que nos ocorrem são automaticamente os de Montesquieu, Voltaire, D'Alembert, Rousseau e Diderot. O mesmo acontece quando indagamos sobre as obras mais relevantes do período, especialmente as de cunho político. Os nossos manuais de história da filosofia nos remetem de imediato a obras como *O Espírito das Leis* (1748), de Montesquieu e, sobretudo, ao *Contrato Social* (1762). Embora com menos destaque, encontramos também alusão às *Cartas Inglesas* (1734) de Voltaire, livro mediante o qual o filósofo expressa todo o seu entusiasmo pelo clima de tolerância e liberdade reinante na vizinha Inglaterra que ele conhecera no exílio.

Trata-se, sem dúvida, de autores e de escritos de valor irrefutável. Contudo, se considerarmos a quantidade das publicações e os temas das pesquisas desenvolvidas pelos estudiosos brasileiros da filosofia do século das Luzes, a impressão que temos é que a reflexão política da Ilustração francesa em específico resume-se a Rousseau e ao *Contrato Social*. E o que verificamos quando nos debruçamos no pensamento do período é que, obviamente, nem só de Rousseau, Voltaire e de *O Espírito das Leis* é constituída a filosofia francesa do século XVIII. Esta também é La Mettrie, é Holbach, são os panfletários do mercado clandestino de manuscritos. E se o historiador Robert Darnton estiver mesmo certo, esses filósofos consagrados pela história da filosofia não foram os escritores mais populares na França pré-revolucionária. Segundo Darnton, o *Contrato Social*, por exemplo, ao contrário do que normalmente se imagina, foi uma obra

pouco conhecida até 1789 (DARNTON 1, p. 10). Mas se o *Contrato Social* não foi lido no Antigo Regime quantitativamente como foi no período revolucionário, o *Emílio*, em compensação, foi um *best-seller* do filósofo genebrino (*ibidem*). Quanto aos demais *best-sellers* do Antigo Regime, esses são hoje livros praticamente desconhecidos. O mesmo ocorre com os seus autores. Certamente poucos são os que tenham lido ou se dedicado nos nossos dias ao estudo de livros como *Teresa Filósofa*, *Anedotas sobre Madame du Barry* ou *O ano de 2440*. Podemos também dizer com certa segurança que nomes como marquês d'Argent, Louis-Sébastien Mercier ou Mathieu-François Pidansat são escritores sobre os quais dificilmente haja alguém na atualidade escrevendo uma tese ou ministrando algum curso em alguma universidade, em particular no Brasil. Entretanto, esses escritores, hoje totalmente marginalizados e esquecidos pelas cartilhas, talvez tenham exercido, pela popularidade que alcançaram entre os seus contemporâneos, uma influência considerável na visão de mundo dos seus leitores da época, uma vez que seus escritos foram os mais assimilados, os mais comentados e debatidos nas tabernas e mercados parisienses. Com base nisso, Darnton conclui que as origens intelectuais e que as fontes ideológicas da Revolução Francesa ? questão bastante discutida sobretudo entre os historiadores ? não são exclusivamente os textos e as idéias daqueles que a tradição transformou em vultos do Iluminismo, mas sim algo mais complexo, resultante de uma espécie de mistura e conjunção entre a perspectiva do alto Iluminismo com as opiniões difundidas pelo baixo Iluminismo, isto é, pelos autores expurgados não propriamente pela história, mas pelos manuais. "Mas não é possível concluir que os fatos são explicados exclusivamente mediante o discurso filosófico ou que as pessoas comuns dependem dos filósofos para dar sentido à vida", argumenta o historiador. "A elaboração do significado tem lugar tanto nas ruas quanto nos livros. A formação da opinião pública ocorre tanto nos mercados e nas tabernas quanto nas *sociétés de pensée*", arremata Darnton (*ibidem*, p. 196). Em outras palavras, há todo um submundo setecentista francês muito rico a ser explorado, todo um *underground* filosófico ilustrado que merece ser escavado e trazido à tona. Quando isso ocorre, encontramos verdadeiras jóias do pensamento. É o caso, por exemplo, de Jean Meslier.

II

Ao contrário de Voltaire, Rousseau ou de Diderot, não é possível falar de Jean Meslier sem antes apresentá-lo. Ocorre que entre os especialistas e em meio ao público leitor brasileiro ele é quase um anônimo. Em linhas gerais, Jean Meslier foi um vigário de aldeia que viveu no norte da França entre os anos de 1664 e 1729. Ele foi autor de uma obra contundente e radical por meio da qual expressou toda a sua indignação contra a opressão e as injustiças sociais cometidas contra os camponeses durante o reinado de Luís XIV. A solução por ele proposta para tais mazelas encontramos no seu manuscrito intitulado *Memória dos pensamentos e dos sentimentos de Jean Meslier*, concluído em 1720, e nas *Cartas aos curas*, provavelmente redigidas na mesma época. E consiste no ideal de uma sociedade fundamentada no ateísmo e na propriedade coletiva da terra. Porém, para realizá-lo, Meslier preconiza, muito antes dos jacobinos, dos anarquistas e dos bolcheviques, a união de todos os explorados e oprimidos em torno do estrangulamento do último rei com as tripas do último padre (MESLIER 3, I, p. 23).

O fato de ser padre e paradoxalmente ateu e comunista nos primeiros anos do século XVIII é uma situação, além de inusitada, bastante significativa, sobretudo se analisarmos o pensamento de Meslier da perspectiva da história da filosofia. Quando contextualizamos historicamente o seu posicionamento filosófico, político e ideológico, percebemos que Meslier foi, com efeito, um pensador muito singular. Tal singularidade torna-se ainda mais nítida quando comparamos a sua doutrina à dos expoentes do Iluminismo francês.

Do ponto de vista metafísico, Meslier nega categoricamente o dogma da criação do universo (*ibidem*, II, p. 186 e 209), por conseguinte, as idéias de divindade, transcendência e de providênciia ordenadora da natureza (*ibidem*, II, p. 149). Seu ateísmo, portanto, é inequívoco. Os deuses, sem exceção, inclusive o deus judaico-cristão, são por ele definidos como falsidades, como fábulas absurdas (*ibidem* II, p. 163). Os profetas e os santos são julgados charlatães, e os milagres, por sua vez, aparecem como farsas, isto é, como um produto da falta de escrúpulos dos que as sustentam combinada com a ignorância e com medo dos humildes que a elas dão assentimento (*ibidem*, II, p. 343). Com a mesma

veemência, Meslier argumenta a favor do seu materialismo, que é radical. No seu entender, tudo o que existe é material, ou seja, só há matéria no universo, apenas uma única substância na natureza. E substância para ele é toda realidade corporal. A matéria é a realidade, é o Ser propriamente dito. E como Ser, a matéria é a causa de si mesma e de tudo o que é (*ibidem*, II, p. 237). A idéia da existência de uma outra substância além da matéria, uma substância imaterial e imortal, é refutada como fantasiosa. Nesse sentido, Meslier opõe-se frontalmente a Descartes, o qual concebe o homem como uma substância composta, mais precisamente como uma união substancial constituída de matéria e espírito, extensão e pensamento (DESCARTES 2, p. 81). Vale dizer que o dualismo cartesiano era a corrente hegemônica no cenário filosófico no qual se desenvolveram as reflexões de Meslier.

Além de ateu e materialista, Meslier também teceu duras críticas à religião. E não apenas à religião cristã, mas especificamente a católica, mas à religião em si mesma. Um século antes de Nietzsche e algumas décadas antes do surgimento estrondoso do marquês de Sade, esse padre provinciano proferiu uma das maiores diatribes já proferidas contra o cristianismo, em particular contra a figura de Jesus Cristo, que é definido por ele como louco, fanático, ignorante e charlatão, como um indivíduo astuto que se aproveitou da credulidade e do desespero de pessoas ignorantes para estabelecer o seu império (*ibidem*, I, p. 100).

Do ponto de vista político e ideológico, a posição de Meslier destoa significativamente da dos demais ilustrados. Ele considerava a religião a princípio como um artifício humano; porém, como um nefasto expediente dos espertalhões, aliás, como um eficiente instrumento de dominação utilizado pelos reis, sacerdotes e demais parasitas para submeterem e manipularem os povos imersos na miséria e debilitados pelo sofrimento (*ibidem*, I, p. 45). Meslier opunha-se não só ao absolutismo monárquico, mas a qualquer outro tipo de monarquia, inclusive à monarquia constitucional. Em contrapartida, defendia um governo conduzido pelos mais esclarecidos e virtuosos, no fundo, um governo do baixo clero rural, classe à qual pertencia, uma vez que esta sofria na pele as mesmas agruras que os camponeses (MESLIER 4, p. 193). Mais: Meslier refere-se com entusiasmo aos tiranicidas (MESLIER 3, III, p. 132) e

coloca-se radicalmente contra a propriedade particular (*ibidem*, II, p. 74). O modelo de vida social que ele tinha em vista eram as comunidades cristãs primitivas e as organizações de certas ordens monásticas. Meslier, na verdade, não dispunha propriamente de um projeto político, porém, era enfático em propor um comunismo utópico, uma ordem social baseada na fraternidade, na valorização do trabalho e na exploração comum da terra (*ibidem*, II, p. 81). A propósito, em várias passagens da sua obra, ele conclama os povos oprimidos e explorados do mundo a se levantarem contra os seus tiranos, bem ao modo do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels (*ibidem*, III, p. 147). No entanto, a despeito da retórica inflamada e das idéias revolucionárias dos seus sermões materialistas, o padre ateu foi em vida mais um revoltado, mais um indivíduo indignado com as injustiças sociais do que efetivamente um homem de ação engajado na realização dos seus ideais. Convém ressaltar que Meslier manteve o seu ateísmo e o seu ideário libertário no mais absoluto sigilo durante toda a sua existência, e que as suas convicções e os seus escritos apenas vieram à tona postumamente, causando um retumbante escândalo.

Assim sendo, em relação ao materialismo ateu e comunista de Meslier no mínimo três indagações se fazem necessárias: 1^a) qual é o lugar de sua doutrina no interior do debate iluminista francês?; 2^a) no que concerne à história da filosofia política das Luzes mais especificamente, qual teria sido a contribuição de sua obra?; 3^a) comparado a Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau e a outros ilustrados, quais seriam as diferenças que garantiriam ao seu pensamento certa originalidade e até certo pioneirismo?

III

Comparando de modo geral as principais idéias de Meslier com as dos autores do alto iluminismo — a saber, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau e D'Alembert — ou com as de autores tradicionalmente de menos destaque nos manuais de filosofia como La Mettrie, Helvétius, Holbach e os fisiocratas, ou até mesmo com as de autores de menor destaque ainda como Morelly, Mably ou Dom Deschamps, verificamos que

nenhum pensador do século XVIII francês foi tão radical quanto ele. E radical aqui em todos os aspectos, ou seja, metafísico? ontoteológico, rigorosamente falando? político e ideológico.

No que diz respeito, por exemplo, à questão de existência ou não de uma divindade, tanto Montesquieu quanto Voltaire, D'Alembert e Rousseau afirmaram-se no mínimo deístas. Diderot e Holbach, embora ateus e materialistas, sustentaram o direito à propriedade particular. O materialista La Mettrie, por sua vez, foi admirador do despotismo esclarecido, bem como os fisiocratas e também o próprio Diderot. Já Holbach propunha uma monarquia constitucional. Helvétius, apesar do seu materialismo, jamais incitou em seus escritos o campesinato francês à sublevação. Por outro lado, os utopistas Mably e Morelly foram críticos intransigentes da propriedade particular, defensores veementes da exploração coletiva da terra ao mesmo tempo em que professaram uma fé deísta, isto é, uma crença numa representação de deus diferente daquela expressa pela *Bíblia* e preconizada pela Igreja. A mesma postura em face da propriedade e da religião constatamos no monge beneditino Dom Deschamps, um reformista tal qual seus confrades utopistas. Em outras palavras, o posicionamento filosófico, político e ideológico da maior parte dos pensadores das Luzes francesas — muitos deles de origem nobre ou burguesa — foi marcado essencialmente pela defesa do deísmo, do despotismo esclarecido, do reformismo e da propriedade privada. E mesmo os materialistas e ateus do período acabaram em sua maioria advogando idéias legitimadoras do despotismo esclarecido ou de uma monarquia constitucional, além, é claro, do direito de propriedade, como o fizeram Diderot e Holbach. Por outro lado, aqueles que revelaram sentimentos democráticos e igualitários, como foi o caso de Rousseau, não se desprenderam metafisicamente da ilusão de Deus tanto quanto da crença na existência de uma substância imaterial e imortal. Como assinala Charles Rihs, no essencial os *philosophes* e utopistas mantiveram-se presos à religião a despeito dos primeiros discorrerem a favor do direito à propriedade particular e os segundos o refutarem como a fonte dos infortúnios sociais (RIHS 5, p. 15 e 16).

Ao que tudo indica, somente Meslier sustentou ao mesmo tempo e de forma resoluta o deicídio, a rebelião popular e o comunismo. Em

outras palavras, em relação aos demais ilustrados franceses, tanto da alto quanto do baixo Iluminismo, apenas Meslier, um vigário de procedência camponesa e pobre, foi ao mesmo tempo ateu, partidário de um governo de natureza popular e detrator virulento da propriedade particular da terra. Somam-se ainda a tais peculiaridades a sua biografia inusitada, a contundência do seu materialismo ateu, a radicalidade da sua crítica social, a ousadia da sua proposta política, a originalidade da sua postura ideológica no seu contexto histórico, e, por fim, os herdeiros que teve, dentre eles, vale ressaltar, Voltaire, Diderot e o obscuro e revolucionário Sylvain Maréchal, autor do não mais conhecido e estudado *Dicionário dos ateus* (1800). Essas são razões mais do que suficientes para lhe garantir um lugar de relevância não só no pensamento político das Luzes francesas, mas também nas páginas dos livros de história da filosofia, sobretudo os redigidos em língua portuguesa.

Abstract: When we talk about the French Enlightenment, specially the political thought of that period, our manuals and academic philosophy courses privilege only thinkers of the stock of Montesquieu and Rousseau, disdaining others based on weak arguments. That's the case, for instance, of Jean Meslier (1664-1729), a village vicar which wrote, around 1720, a radical work, in which he preconizes the union of the oppressed aiming the strangling of the last king with the bowels of the last priest. While the more known figures of Enlightenment, most of them hailing from the noble and the bourgeois classes, advocate deism, private property and enlightened despotism as elements of a true civilization, Meslier, long before them, sustained deicide, tyrannicide and communism as the bases of a new world, a singularity which warrants to him, the way we see it, a place of great importance in the political philosophy of Enlightenment.

Key-words: Enlightenment — materialism — atheism — communism — revolt

Bibliografia

1. DARNTON, R. *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. Trad. Hildegarde Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
2. DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. "Os Pensadores").
3. MESLIER, J. Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Anthropos, 1970 (Tome I); 1971 (Tome II); 1972 (Tome III).
4. _____. Lettre aux cures. In: *Oeuvres complètes*. Tome III. Paris: Anthropos, 1972.
5. RIHS, C. *Les philosophes utopistes: le mythe de la cité communautaire em France au XVIII siècle*. Paris: Marcel Rivière, 1970.

Boécio e a ética eudaimonista

Juvenal Savian Filho¹

Resumo: Este artigo pretende investigar a noção boeciana de felicidade, a partir de três momentos fundamentais: a definição formal de felicidade; a explicitação do que a felicidade não é; a identificação entre Deus, o bem e a felicidade. Por fim, concebendo a ética eudaimonista de Boécio como paradigmática da ética clássica, pretende-se estabelecer algumas comparações entre esta e a ética moderna.

Palavras-chave: Felicidade — Deus — bem — absoluto — ontonomia — autonomia

Introdução

Boécio narra, no *De consolatione philosophiae*, a história da consolação que lhe foi proporcionada, no cárcere, pela filosofia. Tal consolação resulta de um itinerário, a um só tempo, doloroso e libertador, começando pelo despertar da letargia que o fazia esquecer-se da verdade mais profunda sobre si mesmo e permitia se instalasse, em seu interior, certa confusão causada por vários enganos que o levavam a desesperar-se com a perda dos bens de sua vida anterior à prisão.

A narrativa de Boécio, considerada, normalmente, como registro dos últimos momentos de sua vida, não pode ser dita uma narrativa estritamente autobiográfica, principalmente se, por “biografia”, pensarmos no que se entende por esse gênero a partir dos modernos. Com efeito, biografias do tipo que hoje conhecemos não existiam no passado grego ou

1. Doutor em Filosofia Medieval pelo Departamento de Filosofia da USP, sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí. Professor da Universidade São Judas Tadeu. E-mail: jsfilho@usp.br

medieval e um relato “biográfico” como o de Boécio, que lembra muito a “biografia” de Agostinho, não pode ser entendido como hoje, em tempos burgueses, se pensa uma biografia, porque tanto o relato da consolação de Boécio como o itinerário das confissões de Agostinho têm como pano de fundo um problema, o da relação entre um singular e um universal concreto o traçado do caminho da felicidade, da consecução do sentido que tem o absoluto para o singular. Ao contrário, as biografias modernas, como a de Rousseau, por exemplo, ao insistir nas experiências do indivíduo, pretendem, está claro, que tais experiências tenham uma importância considerável, mas não se afastam do plano do cotidiano em nome de uma universalidade transcendente ou coisa que o valha (cf. BORHEIM 6).

Concebido, pois, à maneira clássica, o itinerário narrativo de Boécio depara-se com o tema da felicidade, no terceiro dos cinco livros do *De consolatione*, quando, após ter concedido à Fortuna, no livro II, o direito de autodefender-se e dela ter ouvido como há bens enganosos e bens verdadeiros, assim como há uma fortuna propícia e outra adversa, ele leva a cabo sua busca da verdadeira felicidade, dando-se conta de que, até então, embora sonhasse com ela, lidara apenas com simulacros seus. Aí, no livro III, Boécio classifica como simulacro tudo o que os humanos costumam tomar pela felicidade (prosa 1) e fornece uma definição formal do que seja a verdadeira felicidade (prosa 2), para, a partir de um trabalho conceitual que visa dizer o que a felicidade não é (prosas 3 a 9), chegar a dizer o que ela é (prosas 10-12).

A definição formal de felicidade

Na busca, portanto, da verdadeira felicidade², Boécio se dá conta, em primeiro lugar, de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois, no seu dizer, haveria um desejo do verdadeiro bem naturalmente posto nas mentes humanas, de maneira que, embora por diferentes vias, todos caminham à procura de alcançar a felicidade. Além disso, a felicidade implica completude de bens, no sentido de reunir, em si, todos os bens desejáveis, a ponto de, uma vez obtida, não deixar mais nenhuma possibilidade para se desejar algum outro bem, visto que, se

houvesse tal possibilidade, a felicidade não seria o sumo bem desejado por todos, mas haveria, para além dela, algo que ainda se poderia desejar. Por fim, pode-se dizer que, sendo última e completa, a felicidade há de ser perfeita, pois não carece de nada, mas se mostra como um estado perfeito em que se recolhem todos os bens. Boécio elenca, assim, as condições formais para se definir a felicidade: finalidade, completude e perfeição. Trata-se de um bem perfeito, porque não carece de nada; completo, porque reúne em si todos os bens; último, porque não há nada além dele nem nada de diferente dele que seja desejável (CP III, 2, 2-4).

Dada essa caracterização formal da sua concepção de felicidade, Boécio passa a dizer o que a felicidade não é, ou seja, a indicar as realidades que não satisfazem à sua definição formal e menciona um erro humano que faz o desejo natural da felicidade direcionar-se para realidades que não o podem satisfazer³. Com efeito, os números 5-11 da prosa 2 elencam todos esses desvios: as riquezas; os cargos ou as honras; o poder; a fama ou a glória; o prazer. Isso quer dizer que, movidos pelo impulso natural que os leva a buscar a felicidade, os humanos equivocam-se, crendo que ela consiste em riquezas, honras, poder, glória e prazer, ou, ainda, intercalam ou invertem entre si os bens e suas causas, desejando as riquezas para obter poder e prazer ou desejando o poder

2. Boécio emprega a expressão *ad ueram inquit felicitatem* (CP III, 1, 5 — doravante, nas citações, abreviar-se-á *De consolatione philosophiae* por CP; os algarismos romanos indicam o livro, os árabicos, a prosa e a numeração interna à prosa). Tomar-se-á, aqui, o termo felicidade, indiferentemente, tanto para traduzir *felicitas* como *beatitudo*, dado que Boécio, no livro III, emprega ambos os termos, de certa forma, como sinônimos. Atente-se, porém, para o fato de que ele parece distinguir o uso de *felicitas*, como um termo genérico para designar uma experiência de felicidade incompleta, exposta às variações da vida, e *beatitudo*, como sendo o estado perfeito da beatitude, da qual a *felicitas* seria uma espécie de antego e gozo imperfeito. É certo que, no CP, o termo *beatitudo* e seus derivados são, na maioria dos casos, empregados em referência à beatitude perfeita ou à própria divindade, enquanto *felicitas* aparece mais relacionado com a felicidade terrena, que pode ser "completa", no sentido de se ter uma boa e honrosa descendência, um bom nome etc., ou imperfeita, compatível com as preocupações da vida, as desilusões dos filhos e amigos etc., embora essa distinção, pareça, às vezes, enfraquecida, tendo-se em vista, por exemplo, a expressão aqui citada (*ueram felicitatem*), além de outras, como, por exemplo, a que se encontra no *De fide catholica*, quando Boécio menciona a felicidade do paraíso (e, portanto, a verdadeira felicidade, que há de ser restaurada no fim dos tempos), perdida nos primeiros pais (cf. *De fide catholica* 115 (Ed. Moreschini): *occupauit terrenam miseriam quia felicitatem paradisi in primo patre perdidera*).

para enriquecer-se ou tornar famoso o próprio nome (CP III, 2, 8). Há, também, outras realidades para as quais, como fins supremos, tendem, equivocadamente, os desejos e as ações humanas: por exemplo, nobreza e popularidade; esposa e filhos; amigos; bens do corpo.

Identificados todos esses bens, Boécio conclui que é a felicidade o que se busca, pois, se cada pessoa considera como sumo bem aquilo que ela deseja acima de tudo, e, se se havia definido, acima, que o sumo bem é a felicidade ou beatitude, então toda pessoa julga como o estado de felicidade aquele que ela deseja acima de tudo o mais (CP III, 2, 11). E é natural que isso ocorra, pois, segundo Boécio, os inúmeros bens são imagens (*formae*) da felicidade humana, a ponto de Epicuro ter identificado o sumo bem com o prazer, dado que todos os outros bens parecem proporcionar alegria ao espírito (CP III, 3, 12). Além disso, não há como chamar de equivocado nem o trabalho em função de uma vida na qual haja bens suficientes (CP III, 2, 14) nem o julgar digno de respeito e veneração aquele que se mostra excelente (CP III, 2, 15) nem o reconhecer potente aquele que é mais forte para realizar o que quer que seja (CP III, 2, 16) nem o legitimar a fama de quem é mais excelente (CP III, 2, 17). No limite, há que se purgar a definição de felicidade de qualquer noção como angústia ou tristeza, dor ou doença, pois, inclusive nas mínimas coisas, deseja-se, sempre, aquilo que proporciona prazer e gozo (CP III, 2, 18). Todavia, o trabalho de Boécio consistirá em mostrar que esses bens, imagens da felicidade, não constituem o bem supremo, isto é, não podem proporcionar a posse do bem que todos naturalmente desejam; eles próprios, os múltiplos bens,ão de exigir a superação de si mesmos, em função de se atingir o bem que pode ser identificado com

3. "Todo cuidado mortal, que o trabalho de múltiplos esforços efetivo, envereda-se, certamente, por diversos caminhos, mas esforça-se para chegar, entretanto, ao fim único da beatitude. Esse fim é o bem que, uma vez alcançado, proporciona àquele que o alcança não desejar nada de mais. É certamente o mais alto de todos os bens e contém em si todos os bens; se a ele faltasse algo, não poderia ser o mais elevado, porque restaria algo extrínseco a ele que poderia ser desejado. Resulta manifesto, portanto, que a beatitude é um estado perfeito pela reunião de todos os bens. Como dissemos, a ele, por diversos caminhos, todos fazem por atingir: há, com efeito, um desejo do verdadeiro bem, posto naturalmente nas mentes humanas, mas um erro desvia para fora da rota, rumo a falsos bens." — CP III, 2, 2-4. Todas as traduções em português, aqui registradas, foram feitas por mim, Juvenal Savian Filho, especificamente para este artigo.

a felicidade verdadeira. Dito de outro modo, procura mostrar que esses bens não satisfazem às condições formais que definem a felicidade e, por isso, o próximo passo de sua argumentação consiste em dizer o que a felicidade não é.

O que a felicidade não é

A importância de Boécio dizer o que a felicidade não é parece residir na necessidade de demonstrar o equívoco dos desvios no caminho do bem supremo com o qual ela se identifica. Se os humanos, buscando a felicidade, identificam-na com realidades que não podem proporcioná-la, há que se mostrar essa impossibilidade, a fim de que o caminho não seja interrompido nem se perca em desvios. Assim, nas prosas 3 a 9, Boécio desmonta todos os possíveis argumentos em benefício da identificação da felicidade com os múltiplos bens anteriormente elencados. Na prosa terceira, dedica-se às riquezas; na quarta, às honras; na quinta, ao poder; na sexta, à glória; na sétima, ao prazer. Na prosa oitava, ele opera uma síntese dos argumentos dessas prosas anteriores e revela uma visão prospectiva que prepara a passagem para o terceiro momento do livro III.

Pode-se, pois, aqui, tomar a síntese operada por Boécio, na prosa oitava, a fim de se conhecer os movimentos centrais da argumentação que lhe permite dizer que a felicidade não está entre as riquezas, as honras, o poder, a glória ou o prazer. Fundamentalmente, Boécio insiste na atividade ambígua do ajuntar riquezas, pois a ela equivale fazer outro empobrecer (CP III, 8, 3); na humilhação que as honras (os cargos) implicam, dada a necessidade de implorá-los (CP III, 8, 3); na contradição que implica o poder, tendo-se em vista as insídias dos súditos e os perigos (CP III, 8, 4); no tormento da glória, dados os riscos a que se expõe o seu possuidor, vendo por terminar sua paz (CP III, 8, 5); e no caráter depreciativo da vida voltada ao prazer, dada a escravidão de quem assim vive (CP III, 8, 6). Leia-se:

Não há dúvida, pois, de que essas vias para a beatitude sejam certos desvios, e que não logrem conduzir quem quer

que seja ao destino para onde elas prometem conduzir. Mostrarei, aliás, sem demora, de quantos males elas estão repletas. Vejamos: fazes por ajuntar dinheiro? Mas o tomarás de quem o tem. Queres brilhar pelas honrarias? Haverás de as suplicar a quem as dá, e tu, que desejas, pela honra, sobressair aos outros, aviltar-te-ás pela humilhação do implorar. Desejas força? Sujeitar-te-ás, submisso, às insídias dos súditos e aos perigos. Buscas glória? Mas renuncias, dividido por ásperas atividades, a viver tranquilamente. Levas uma vida prazerosa? Mas quem não desprezará e não rejeitará tal escravo de uma realidade vil e frágil como é o corpo? (CP III, 8, 1-6)

Em suma, a argumentação de Boécio, que, na prosa 2, insistia nas três notas formais que definem a felicidade (a finalidade, a completude e a perfeição), consiste, agora, em mostrar que, embora, de certo modo, os múltiplos bens há pouco analisados satisfazam à condição de finalidade, ainda que não a de finalidade última, eles não satisfazem, de maneira alguma, às condições de completude e perfeição, sendo exatamente essa a razão de também não satisfazerem à condição de finalidade última. Por isso, não apenas não podem ser tomados como a felicidade ou o bem supremo, mas também não podem ser considerados como vias de acesso à beatitude: a dispersão desses bens impede a consecução daquele estado de recolhimento e completude que caracteriza a felicidade. Leia-se:

A partir disso tudo, é lícito concluir que aquelas realidades que não podem garantir os bens que prometem nem são perfeitas pela reunião de todos os bens não conduzem à beatitude, como vias de acesso, nem fazem felizes aqueles que as atingem. (CP III, 8, 12)

Há que se encontrar, pois, uma realidade que cumpra com essas exigências formais e as resolva numa unidade suprema, superando a dimensão exclusivamente matério-corporal da realização humana, para entrar numa outra região do ser, na qual se possa, verdadeiramente, encontrar a felicidade. É interessante notar como, ainda na prosa 8,

Boécio revela uma visão prospectiva, adiantando, de certa forma, o que dirá nas próximas páginas, pois, tendo inviabilizado a identificação da felicidade com os vários bens desejados pelos humanos, ele passa a exigir do leitor o esforço por contemplar a Natureza e o firmamento, para que cesse a supervvalorização desses mesmos bens. No entanto, Boécio não parece dar um tom trágico ao texto, nem defender uma posição pessimista a respeito da natureza humana, mas evoca a insuficiência dos bens corpóreos, a fim de fazer mudar a direção do olhar:

E agora: mas que pobre e frágil posse almejam aqueles que se voltam aos bens do corpo! Podereis, acaso, superar em força os elefantes, os touros em resistência ou os tigres em velocidade? Contemplai o espaço celeste, sua estabilidade, celeridade, e deixai, enfim, de olhar coisas vis. O próprio céu deve ser admirado não tanto por essas suas características, como pela razão pela qual ele é regido. O brilho da forma é tão rápido como é fugidio e ainda mais fugaz, pela sua mutabilidade, o brilho das flores primaveris. Se, como diz Aristóteles, os homens dispusessem de olhos de lince, a ponto de penetrar além da aparência das coisas que se põem diante deles, o corpo de Alcebíades, belíssimo na superfície, não pareceria especialmente feio se se lhe investigasse inclusive as vísceras? Não é, pois, a tua natureza que te faz parecer belo, mas a debilidade dos olhos dos espectadores. Considerai, porém, o quanto quereis excessivamente os bens do corpo e, então, sabereis que isto que vós admirais, seja lá o que for, pode ser destruído pelo ardor de uma febre terçã. (CP III, 8, 7-11)

A chave de leitura desse trecho parece estar na frase: “O próprio céu deve ser admirado não tanto por essas suas características, como pela razão pela qual ele é regido.”, pois dessa idéia virá toda a articulação do próximo momento e a unidade mesma do livro III. Aliás, não deixa de ser surpreendente que, tendo analisado os bens corporais, ainda que para inviabilizar-lhes a predicação de felicidade, Boécio passe a falar da contemplação da natureza e da ordem que rege o cosmo, mas será

exatamente com essa mudança no discurso que ele poderá levar a cabo sua investigação sobre a felicidade.

Antes, porém, de chegar à realidade que possa ser identificada com a felicidade, Boécio, na prosa 9, investiga a causa do erro humano que interfere prejudicialmente na busca da felicidade. Dá-se conta de que a natureza de cada um dos bens analisados é a mesma para todos, ou seja, que a suficiência de bens implica poder e ambos implicam honra, glória e prazer (CP III, 9, 4-15). O que faz os humanos equivocarem-se e buscar a cada um desses bens isoladamente é o erro de analisá-los, ou seja, de cindir aquilo que é simples e indiviso, de maneira que eles passam a buscar uma parte daquela realidade que não tem partes e não chegam a possuir nem a parte, posto que não há nenhuma, nem o todo, que não é buscado como se deve (CP III, 9, 16). No limite, a própria definição de felicidade contém o antídoto contra esse erro, na medida em que exige a completude e a perfeição, ou seja, a presença de todos os bens. O dado novo que se esclarece, agora, é que tais bens devem compor uma unidade, confundindo-se entre si, embora o modo como isso se deva dar somente adiante Boécio haverá de esclarecer.

É preciso, pois, continuar a busca daquela realidade que, una, satisfaça às condições formais da definição de felicidade e Boécio evoca, então, na poesia IX, o auxílio divino para essa busca.

Deus, o bem e a felicidade

A poesia IX do livro III é, talvez, uma das mais conhecidas e, certamente, a mais densa do *De consolatione*. Pode ser lida como um texto que opera a transição do movimento argumentativo das prosas 3-9 para o movimento das prosas 10-12, pois não apenas canta a racionalidade com que se rege o mundo, aquela mesma para cuja contemplação convidava a prosa 8, mas proclama, sem rodeios, adiantando o que se dirá na continuidade do texto, que Deus é o princípio de todas as coisas e, justamente como princípio, também é o fim de todas elas. A argumentação de Boécio, na verdade, encaminhar-se-á para articular, em torno da noção de Deus-regente-do-cosmo, todo o edifício construído no livro III. Esse parece ser o sentido geral da poesia IX⁴.

Na prosa 10, o caminho da articulação conceitual de Boécio parte de um problema preciso, o da possibilidade de existência, na natureza, de um bem perfeito tal como se definiu formalmente na prosa 2. Viu-se, acima, como Boécio, no primeiro momento do livro III, obtinha a conclusão segundo a qual todos identificam, na prática, o bem supremo com a felicidade, buscando, portanto, a felicidade naquilo que desejam acima de tudo o mais. Essa definição, entretanto, supõe duas afirmações ainda não demonstradas, quais sejam, a existência real (não quimérica) do bem supremo e o desejo universal da felicidade.

À demonstração dessa primeira verdade Boécio dedica a prosa 10 e sua prova fundamenta-se na imperfeição do mundo, pois, se se admite a existência de uma realidade imperfeita, há que se admitir a existência de uma realidade perfeita, por contraposição à qual se diga o imperfeito, e que esteja na sua origem, pois é impossível que a realidade imperfeita tenha origem em si mesma (CP III, 10, 1-6). Para Boécio, se, em qualquer gênero de coisas, há algo imperfeito, deve haver, necessariamente, também algo perfeito, pois a natureza das coisas não extrai o seu início a partir de realidades diminuídas e incompletas, mas, na medida em que procede do que é íntegro e perfeito, descende a realidades extremas, elas sim diminuídas em perfeição. No limite, a possibilidade de supor a existência de um bem supremo, tal como se falou acima, consiste na

4. Permito-me, por razões de conveniência, citar a tradução inglesa da poesia IX: "Father of earth and sky, You steer the world/ By reason everlasting. You bid time/ Progress from all eternity. Yourself/ Unshifting, You impel all things to move./ No cause outside Yourself made you give shape/ To fluid matter, for in You was set/ The form of the ungrudging highest good./ From heavenly patterns You derive all things./ Yourself most beautiful, You likewise bear/ In mind a world in like appearance. You command/ Its perfect parts, to form a perfect world./ Its elements You bind in harmony./ Dry cold with fluid flames closely conspires,/ So rarefied fire may not fly out above,/ Nor earth be dragged by weight to depths below./ The soul which stirs all things You intertwine/ In threefold nature is as its middle part;/ You distribute in through harmonious limbs./ The soul, thus split, then concentrates its course/ Within two orbits, as it journeys back/ Upon itself, encircling the mind/ That lies deep down. The soul turns round the heavens,/ Which mirror in this way its very self./ Through causes of like nature You send forth/ Both human souls and those with lesser lives./ Installing them aloft in weightless cars,/ You plant them through the heavens and on the earth./ Your genial law prompts them to turn to You,/ To journey back when guided by their fire./ Let my mind rise to your august abode./ And there, dear Lord, survey the source of good./ Then grant that, once I have attained the light,/ My inward eye I may direct on You./ Disperse the fog and the encumbering weight/ Of this earth's bulk, and shine forth, clear and bright;/ For in the eyes of all devoted men,/ You are calm brightness and the rest of peace./ Men aim to see You as their starting-point,/ Their guide, conductor, way, and final end." (BOÉCIO 5, pp. 56-57).

própria possibilidade de intelecção do real, pois, se o bem fosse uma quimera, não haveria maneira de evitar a contradição implicada na posição do imperfeito sem o perfeito: o ser seria reconduzido ao nada, mas é evidente a impossibilidade de se pensar o ser como proveniente do nada — trata-se da mesma evidência segundo a qual o menos procede do mais, que é a sua fonte (cf. CHISALBERTI 7, p. 185).

Ora, se se afirmou, anteriormente, a existência de uma felicidade imperfeita, então é necessário que haja uma felicidade perfeita e Boécio oferece três argumentos para demonstrar em que reside o bem supremo: em primeiro lugar, condiciona a afirmação da superioridade divina à afirmação da bondade divina, de maneira que se conclui estar em Deus o bem supremo — ora, se o bem supremo é verdadeira felicidade, então a felicidade reside em Deus (CP III, 10, 7-10); em segundo lugar, Boécio condiciona novamente a afirmação da superioridade divina à afirmação da perfeita identidade entre a natureza divina e a natureza do sumo bem, posto que, sendo idêntico à felicidade, Deus não pode tê-la recebido do exterior (CP III, 10, 11-16); por fim, Boécio recorre à impossibilidade da coexistência de dois sumos bens, pois a um faltaria o que há no outro, de maneira que deixariam ambos de ser bens supremos por não serem bens perfeitos (CP III, 10, 17-21).

Desses três argumentos, Boécio extrai um corolário: se os humanos tornam-se felizes quando obtêm a felicidade e se a felicidade é a própria divindade, então os humanos tornam-se felizes quando obtêm a divindade. O modo de tal obtenção, como se pode prever, é o modo da participação, pois, embora, por natureza, Deus seja um, por participação ele pode ser muitos, de maneira que, assim como o homem se torna justo, adquirindo justiça, e sábio, adquirindo sabedoria, também podem tornar-se deuses aqueles que obtêm a divindade (CP III, 10, 22-26). E um outro corolário se extrai daí: o bem é a síntese, o pivô e a causa de todas as coisas desejáveis, pois todas elas se referem ao bem, visto serem desejáveis em função dele, assim como quando alguém decide andar a cavalo visando a saúde (CP III, 10, 37-39). Se se concede essa conclusão, há que se concluir, ainda, que o bem, a felicidade e Deus devem ser identificados, afinal, se o motivo pelo qual tudo é desejado é o bem, mas também a felicidade, e se Deus e a felicidade possuem a mesma

substância, então esses três nomes designam a mesma realidade (CP III, 10, 39-43).

Com isso, pode-se dizer demonstrada a existência real do sumo bem e a sua identificação com Deus, mas resta, ainda, demonstrar o pressuposto do desejo universal da felicidade, que é o desejo fundamental de Deus, um dos alicerces da argumentação do livro III, e aqui se pode evocar, novamente, o espírito da poesia IX, *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, pois, tanto no texto dessa poesia, como no da prosa 8, Boécio insiste numa racionalidade que governa o mundo inteiro, incluindo os seres inanimados. Com efeito, essa afirmação poderia levantar um problema: se Deus governa todas as coisas e se ele é o fim de todas elas, não apenas como fim, mas, sobretudo, como bem (o que implica um desejo da parte das criaturas), como entender que os seres inanimados também tenham o desejo do bem? Que os humanos e os animais superiores apresentem tal desejo não seria difícil de compreender, mas que os animais menos sofisticados, as plantas e os seres inanimados o possuam é algo não muito evidente. A demonstração do desejo universal da felicidade toca, pois, o ponto nevrálgico da argumentação boeciana, principalmente relacionando-se com a noção de um Deus-regente-do-cosmo.

A estratégia de Boécio para demonstrar esse desejo universal fundamentar-se-á, novamente, na idéia de unidade do bem e na sua identificação com a felicidade e com a divindade. Assim, na prosa 11, ele começa por estabelecer a identidade entre o bem e o um, recorrendo ao que ele já havia dito na prosa 9, ou seja, ao fato de que os variados bens, enquanto isolados individualmente, não constituíam o verdadeiro bem, mas passavam a constituir-lo quando se reuniam numa unidade, ou, se se quiser, quando se manifestava a identidade de natureza entre eles. Além disso, há que se lembrar a razão da bondade para tudo o que se diz bem, qual seja, a sua participação no bem supremo. Dessa perspectiva, tanto o uno como o bem supremo produzem o mesmo efeito, de maneira que se identificam entre si, pois é idêntica a substância daquelas realidades que têm efeitos não diversos quanto à natureza (CP III, 11, 5-9). Se é assim, então o uno, o bem, a felicidade e Deus não são senão diferentes nomes para mesma substância.

Ora, estabelecida a unidade fundamental do bem, Boécio encontra condições para demonstrar a existência do desejo universal da felicidade e o faz em dois momentos: em primeiro lugar, recorre à tese fundamental de que todo ser persiste enquanto é uno, mas perece e se destrói quando perde a unidade — não apenas cessa de ser o que era antes, mas tende a destruir-se (CP III, 11, 10-13); em segundo lugar, indica o fenômeno inquestionável do desejo de todas as coisas por continuar na existência e nunca por perecer: os animais, naturalmente, podendo escolher, escolhem continuar a existir e temem espontaneamente a morte, as plantas crescem em lugares propícios e os seres inanimados revelam também um desejo semelhante, como, por exemplo, as chamas, que, subindo, buscam um lugar mais apropriado para sua leveza, enquanto as pedras aderem tenazmente às suas partes e resistem à sua dispersão (CP III, 11, 14-29). No limite, o um é idêntico ao bem e, se todas as realidades desejam o um, então também desejam o bem: o bem, então, é o fim de todas as coisas. E não se trata apenas de um ato da inteligência que escolhe, mas de uma finalidade para a qual movem princípios naturais, o que permite a Boécio concluir simplesmente que o bem é aquilo que todos desejam (CP III, 11, 30-41).

Por fim, a prosa 12 responde a uma questão que percorre, de certo modo, todo o texto anterior do *De consolatione*: como Deus governa o mundo? Fundamentalmente, Boécio afirma que a variabilidade do cosmo, com o imenso número de movimentos, tempos, lugares, qualidades etc. não seria possível nem explicável caso não houvesse um ser imutável por cuja obra a realidade criada vem a ser e se sustente. A esse ser, chama-se Deus (CP III, 12, 5-8) e ele governa, acima de tudo, sem necessitar de nada que lhe advenha do exterior, posto que, identificado com o sumo bem, o uno e a felicidade, ele é dotado de suficiência absoluta e, portanto, não pode carecer de nada (CP III, 12, 10-12). Ora, se ele governa o mundo por si mesmo, é por meio do bem que ele governa, e, se todas as coisas desejam naturalmente o bem, então o governo de Deus é um governo de força e suavidade, isto é, é um governo forte, mas não opressivo, pois que as criaturas se voltam para ele como para seu regente (CP III, 12, 16-23). A partir dessa afirmação, Boécio extrai

um outro corolário: o mal não é nada, posto que não pode produzi-lo aquele que é onipotente.

Conclusão

Algumas conclusões podem ser extraídas do itinerário aqui percorrido e elas serão agrupadas em dois blocos: um primeiro, com conclusões referentes à relação de Boécio com a tradição filosófica antiga; e um segundo, com algumas afirmações sobre a significação da reflexão ética de Boécio.

I

No que diz respeito à situação de Boécio com relação à tradição filosófica antiga, há que se notar sua continuidade explícita com a tradição ética aristotélica, revelando, ainda, alguns elementos tomados da tradição socrático-platônica. Assim, por exemplo, a afirmação de que todas as aspirações e atividades humanas tendem para o único fim do bem revela sua ascendência na linhagem ética que remonta a Platão e a outras fontes marcadas também pelo platonismo, como é o caso, por exemplo, do *Hortênsio* de Cícero, por cujas citações, presentes na obra de Agostinho, se pode observar a tamanha semelhança com o pensamento de Boécio.

Mas é na determinação das notas formais de sua definição de felicidade que Boécio revela a tradição de mais forte inspiração em sua obra: não há dúvida de que ele assume para si o projeto da ética eudaimonista de Aristóteles, o que se comprova, principalmente, pela exigência formal da finalidade universal e da perfeição (ARISTÓTELES 1, p. 105 — 1097b13). Além disso, o fato de Boécio não descartar os bens do corpo simplesmente como falsos bens, mas de mostrar que sozinhos é que eles não podem proporcionar aquilo que prometem, lembra, de certo modo, a definição aristotélica de *eudaimonia* como atividade da alma “uma vida completa”, pois essa expressão pode significar tanto um tempo dilatado, remetendo a um estado/atividade que perpassa toda a vida do agente, como um quociente de certos bens exteriores, abaixo do qual seria praticamente impossível ao homem ser feliz (*ibidem*, p. 119 — 1099a32-b3).

Quanto ao método argumentativo, dizer o que a felicidade não é, antes de dizer o que ela é, parece relacionar-se, diretamente, com a identificação do erro humano, feita por Boécio, em consonância com Platão, pois as prosas 3-9, dizendo o que a felicidade não é corresponde, *ab contrario*, à prática normal dos humanos que sempre iniciam dando crédito àquilo que lhes parece evidente. No caso, porém, da busca da felicidade, dar crédito ao evidente é falho, porque cinde o que, na realidade, é unido. Tal procedimento parece equivaler ao que Calcídio chamou de *resolutio*, ou seja, partir daquilo que é primeiro em relação a nós até chegar àquilo que, para nós, é segundo, ao passo que o método da *compositio* consistiria no ordenamento dos gêneros, das qualidades e das figuras, em conformidade com a instância de harmonia, analogia e racionalidade que rege o plano do divino (cf. GHISALBERTI 7, 183). Assim, o segundo momento do livro III, acima descrito, serviria exatamente para mostrar que a *resolutio* é o erro humano.

Outra influência evidente sobre Boécio são os influxos neoplatônicos, visíveis, principalmente, nas teses da implicação do perfeito pelo imperfeito e na teoria da participação. No caso da implicação do perfeito pelo imperfeito, Boécio parece ter em mente que aquilo que é mais completo comprehende aquilo que é menos e fornece, ainda, para este, o princípio de inteligibilidade e de ser. De fato, Proclo afirma, nos *Elementos de teologia*, que todo ser que produz um outro é de ordem superior ao seu produzido (*Elementos de teologia*, § 7) e, ainda, aplicando esse princípio à causa de todo ser, ao ser por essência, Proclo professava a existência de uma causa primeira dos seres, da qual todos procedem como de uma raiz, uns situando-se mais próximos dessa causa, outros, mais distantes (*ibidem*, §§ 11 e 5). Quanto à teoria da participação, evocada para explicar o modo da divinização dos humanos que atingem a divindade, é evidente a referência a Platão e ao platonismo. Proclo chega a afirmar que os próprios deuses tornam-se tais apenas por meio do primeiro Deus (*Teologia platônica* III, 7). Mas não se pode esquecer que é também cristã a doutrina da participação, tendo-se em vista não somente os textos bíblicos que falam de participação na natureza divina, mas, também, os textos dos Padres.

Para concluir esse primeiro grupo de observações, vale dizer algo a respeito da posição de Boécio diante da tradição consolatória clássica: um texto como o do livro III do CP, com a estrutura que se acabou de expor, não parece manter fidelidade à *consolatio* antiga, por várias razões: em primeiro lugar, a consolação antiga era marcada de um certo fatalismo, caracterizado pela inelutabilidade do mal e pelo revezar-se dos bens da fortuna (cf. GHISALBERTI 7, p. 183), mas Boécio não parece aceitar nenhum fatalismo — ao contrário, recusa densidade ontológica ao mal e aprende a valorar os bens da fortuna como tais, sem esperar deles o que eles não podem dar; em segundo lugar, o gênero consolatório, em geral, propunha remédios que não passavam de meditações sobre lugares-comuns tomados da retórica, ao passo que Boécio, num trabalho claro de interiorização, faz cruzar metafísica e ética, construindo uma ética da felicidade articulada filosoficamente; em terceiro lugar, o fato de Boécio dirigir-se a Deus, Pai de todas as coisas, marca outra diferença com a tradição consolatória pagã, que não concebia esse tipo de relação com o divino. Além disso, a consolação boeciana, para além de racional, tem um caráter também afetivo. Nesse sentido, a consolação de Boécio mostra-se tipicamente cristã, pois não nega a dor humana nem a minimiza, mas revela compreensão, e, a partir dessa compreensão, pode dirigir-se à inteligência não para fazê-la resignar-se, mas ter esperança (cf. TESTARD 10, p. 75).

II

Quanto às conclusões ligadas à significação do pensamento de Boécio sobre a felicidade para a história da reflexão ética, é interessante observar o modo como, nele, se podem identificar as três constantes teóricas de que fala Lima Vaz ao introduzir sua sinopse histórica da reflexão ética ocidental (cf. LIMA VAZ 9, pp. 81ss), ou seja, a continuidade temática e conceitual do pensamento ético das suas origens até hoje; a pressuposição de um núcleo antropológico que sustenta essa continuidade; a intencionalidade metafísica que orienta o pensamento ético na busca da sua fundamentação.

Observa-se, assim, em Boécio, a continuidade daquela mesma iniciativa de interrogação e reflexão que se dirige à experiência fundamental e constitutiva da vida humana, como é a experiência ética, procurando

explicá-la à luz de seu enraizamento na realidade de um fenômeno histórico-social que torna possível a convivência dos seres humanos, em termos de valores e fins — o fenômeno do *ethos* ou dos costumes. O que se nota, pois, é que as grandes categorias que permitiram a construção dos primeiros modelos de ética na Antigüidade permaneceram, em seu teor lógico, fundamentalmente inalteradas até hoje, não obstante as muitas interpretações de que têm sido objeto (basta pensar nas categorias de bem, fim, virtude, justiça, liberdade, consciência moral, obrigação moral etc.). Por outro lado, essa continuidade parece dever-se, segundo Vaz, a uma invariância mais fundamental, qual seja, a da mesma natureza humana, cujas exigências revelar-se-iam — no correr dos tempos e apesar das inúmeras transformações que vem experimentando, nos últimos séculos, a humanidade — pelas interrogações fundamentais ligadas ao como viver e ao que se deve fazer. Por outro lado, essa continuidade temática, radicada na invariância da mesma natureza humana, permite aprender uma terceira lição da história da reflexão ética: a intencionalidade metafísica do saber moral ou o recurso a um absoluto para o qual se pedem a justificação e a legitimação definitivas das razões do agir. Segundo Lima Vaz, desde os debates iniciais que presidiram ao nascimento da ética como “ciência” até a passagem do mundo antigo para o medieval, chegando aos modernos e contemporâneos, parece um dado que emerge com certa nitidez, no confronto da Razão com a prática vivida pelas sociedades e pelos indivíduos, o fato de a Razão mostrar-se incapaz, em seu uso imanente, circunscrito ao domínio de uma lógica unívoca ou ao campo do imediatamente ou redutivamente empírico, para abranger todo o horizonte do agir ou propor uma explicação razoável de todas as dimensões do *ethos* ou da prática ética. Como que “suprassumindo” os fundamentos empíricos e racionais da práxis, o itinerário da Razão, na busca de um fundamento último para as razões do agir ético, mostra, pela sua história, avançar necessariamente além do empírico e mesmo do próprio *ethos* empiricamente descrito, para penetrar num terreno que deve ser dito propriamente metafísico. E isso não significa necessariamente um saber metafísico formalmente constituído, pois “mesmo quando a Ética, na tarda modernidade, pretende edificar-se toda no domínio da imanência

histórica ou mundana e libertar-se de qualquer vínculo com a Metafísica no sentido clássico, preconizando um relativismo universal dos valores, a sombra do *absoluto* continua a projetar-se em seu caminho, seja ele postulado como sendo Natureza, o próprio Sujeito como autonomia incondicionada, o polimorfo Inconsciente, a História, a Sociedade ou o Estado, esse ‘deus mortal’, no dizer de Hobbes e de Hegel. A alternativa radical a esse necessário encontro com o absoluto seria a eversão de todos os valores: o fim da Ética, o *niilismo*.” (LIMA VAZ 9, p. 84).

O advento da razão moderna acaba por produzir um impasse para a reflexão ética, pois, de um lado, ela mesma sente a força dessa intencionalidade metafísica e, de outro, defende o deslocamento do centro unificador das rationalidades do pólo metafísico para o pólo lógico. Assim, a constituição da Ética no território da razão moderna teve de renunciar aos procedimentos metódicos e à estrutura sistemática das ciências da natureza e buscar no próprio sujeito o princípio ao mesmo tempo lógico e ontológico do agir ético e a Ética moderna passa, portanto, a ser uma Ética constitutivamente autonômica, pois faz do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente ontonômica, pois, nesta, o ser objetivo, medializado pela “reta Razão” (*orthos lógos*), é a fonte da moralidade (cf. LIMA VAZ 8, p. 76).

Desse ponto de vista, Hobbes seria o primeiro artífice da nova razão ética, pois, fiel a um materialismo mecanicista, rejeita a teleologia do Bem, sobre a qual se fundava a Ética antiga, ao mesmo tempo em que, dado o seu nominalismo de base, não podia assimilar um conceito como o de “natureza”. A concepção hobbesiana de Ética assume, portanto, significação emblemática na gênese das rationalidades éticas modernas, na medida em que mostra o caráter poiético ou fabricador do conhecimento no domínio dos valores éticos: a única originalidade do homem estaria no ser o artífice da própria humanidade (cf. LIMA VAZ 8, pp. 77-78). Há, porém, um problema com o qual se depara a autonomia moral principal do sujeito, o problema fundamental da constituição da comunidade ética ou da passagem do *eu* ao *nós*, no exercício da vida ética, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do *ethos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica (cf. LIMA VAZ, p. 76) — problema

esse que não parece existir no texto boeciano, emblemático da Ética clássica, uma vez que, nele, o *ethos* histórico se mostra o objeto primeiro da Ética, tomando a tradição ética como fonte essencial para a constituição desse objeto.

Abstract: This paper aims to investigate boethian notion of happiness, by three fundamental steps: the formal definition of happiness; the demonstration what happiness is not; the identification among God, good and happiness. At last, taking the eudaimonistic boethian ethics as a classical ethics, this paper aims to draw some comparisons between classical ethics and modern ethics.

Key-words: Happiness — God — good — absolut — ontonomy — autonomy

7. GHISALBERTI, A. L'ascesa boeziana a Dio nel libro III della *Consolatio*. In: OBERTELLO, L. *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Roma: Herder, 1981.
8. LIMA VAZ, H.C. Ética e razão moderna. In: MARCÍLIO, M. L.; RAMOS, E. L. *Ética na virada do século*. São Paulo: LTR, 1997.
9. _____. *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
10. TESTARD, M. *Chrétiens latins des premiers siècles*. La littérature et la vie. Paris: Belles Lettres, 1981.

Bibliografia

1. ARISTÓTELES. *Etica Nicomachea*. 9. ed. Trad. Marcello Zanatta. Milão: Rizzoli, 2001. 2 v.
2. BOÉCIO. *Consolation de la Philosophie*. Trad. Colette Lazam. Paris: Rivages Poche, 1989.
3. _____. *De consolatione philosophiae & Opuscula theologica*. Edição de Claudio Moreschini. Munique: K. G. Saur, 2000.
4. _____. *La consolazione della Filosofia*. Trad. Luca Obertello. Milão: Rusconi, 1996.
5. _____. *The consolation of Philosophy*. Trad. P. G. Walsh. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.
6. BORHEIM, G. *O drama burguês*. São Paulo: TV Cultura, Série Ética, 1994 (conferência televisiva).

O Eliseu e a arte do romance na *Nouvelle Héloïse* de Rousseau

Luiz Roberto Takayama¹

Resumo: Este artigo pretende mostrar certos traços em comum entre a estética rousseauiana do jardim, tal como apresentada na carta XI da quarta parte da *Nouvelle Héloïse*, e a estética do romance, tal como elaborada no prefácio dialogado e praticada em sua obra. Deste modo procura-se pôr em evidência a profunda unidade e coerência do pensamento de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau — *Nouvelle Héloïse* — romance no século XVIII — romance epistolar — cartas — *Eliseu* — estética — jardim — paisagem — natureza

*Milorde, disseste-o mil vezes, nas
pequenas coisas como nas grandes esta
alma amante se exprime sempre.*

Há um ponto cego no coração de Clarens. Anunciado num tom de mistério, trancado a chave, escondido, ele “não é percebido de nenhum lugar”, um véu de espessas folhagens “não permite que a vista penetre” (ROUSSEAU 9, p. 471)². O Eliseu envolve um segredo e constitui uma mancha, uma opacidade, lá justamente onde uma exegese já clássica de

1. Mestrando do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP sob orientação de Luiz Fernando Batista Franklin de Matos. E-mail: lekton@ig.com.br

2. A tradução para o português segue, com algumas variações, a realizada por Fulvia Moretto para a edição brasileira (ROUSSEAU 11).

Rousseau nos faria esperar, ao contrário, imagens da transparência. Com efeito, se a idéia de uma síntese dialética se exprime no lento e progressivo desvelamento ao qual parece se dirigir o romance, o retorno do tema do véu no coração de Clarens prenuncia, junto ao sonho de Saint-Preux, a superação de uma última opacidade no coração de Julie: o véu da morte e a derradeira transparência junto a Deus³.

Mas a morte constitui apenas um aspecto da força simbólica do Eliseu e seria mesmo discutível tentar estender tal força ao terreno propriamente religioso abordado nas duas últimas partes do romance⁴. É apenas visto de fora e para um olhar estrangeiro que o Eliseu se oculta como um segredo. Tudo muda uma vez imerso, como que “caído das nuvens”, nessa espécie de paraíso encantado: “Ó Tinia, ó Juan Fernandes! Júlia, os confins do mundo estão ao vosso alcance!”, exclama um arrebatado Saint-Preux. (ROUSSEAU 9, p. 471). O frescor do ar, a limpidez cristalina dos riachos, o gozo e o êxtase de uma alma sensível, é todo o tema da transparência que reaparece no interior do Eliseu como outrora nas montanhas do Vallais. Se há opacidade ou *clôture* que, delimitando um domínio fechado, impede a invasão do mundo exterior, há também a transparência da comunicação (*communication*) de sentimento entre as almas e a natureza (MAUZI 4, p. 370)⁵. É essa mesma ambivalência que se encontra nas primeiras impressões de Saint-Preux: “Ao entrar nesse pretenso pomar, senti-me atingido por uma agradável sensação de frescor que obscuras sombras, uma verdura animada e viva, flores esparsas por todos os lados, um murmúrio de água corrente e o canto de mil

3. Starobinski propõe da *Nouvelle Héloïse* duas imagens de um retorno a uma transparência perdida: 1) um processo de desvelamento como um movimento dialético cuja síntese, obtida a partir de uma dupla negação, viria a conciliar os inconciliáveis — o amor e a ordem social. A nova sociedade íntima de almas transparentes de Clarens seria alcançada através da negação e superação das regras sociais personificadas no barão d'Etang que impediram a satisfação do amor sensual dos jovens amantes, assim como o amor virtuoso seria conquistado através da negação e superação das perturbações das paixões desse mesmo amor. 2) No entanto, a morte de Julie, derradeira opacidade, viria a inviabilizar essa felicidade social acarretando um outro desvelamento, dessa vez de caráter religioso, atemporal e individual, de uma alma virtuosa diante de Deus. (STAROBINSKI 13, p. 91-130).

4. Mauzi, acompanhando Guyon, mostra que o problema religioso só será colocado na quinta e na sexta parte do romance, sabidamente compostas tardivamente e, portanto, seria improvável que o Eliseu, presente na quarta parte, constituísse uma espécie de antecipação simbólica sobre o tema. (MAUZI 5, p. 159-170; GUYON 1, p. XXXIX-XLI).

pássaros trouxeram à minha imaginação pelo menos tanto quanto aos meus sentidos; mas, ao mesmo tempo, julguei ver o lugar mais selvagem, mais solitário da natureza e parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto.” (ROUSSEAU 9, p. 471)⁶. Impossível não pensar na imagem, já presente no *Discurso sobre a desigualdade*, de um estado anterior à corrupção da civilização, em que homens solitários, isolados uns dos outros, viviam felizes em seu gozo imediato da natureza. O Eliseu seria assim o símbolo da busca da felicidade através da reconstrução ou da reconquista de uma natureza originária e, visto desta maneira, seria o espelho a refletir a própria imagem de Clarens.

À parte sua força simbólica, o Eliseu é um jardim. Obra da natureza, sem dúvida, mas obra também de Julie, ele se constitui segundo uma concepção ao mesmo tempo moral e estética. Como diz Saint-Preux, “não se vê nada nessa casa que não associe o agradável ao útil”, e mesmo em se tratando de suas recreações, pode se admirar “o efeito da vigilância e dos cuidados da mais respeitável mãe de família” (*ibidem*, p. 470). Poder-se-ia admirar igualmente Rousseau que, mesmo ao tratar de temas menores como jardins e pomares, não deixa de manifestar sua grandeza e seu rigor como filósofo⁷. Assim, o Eliseu, apesar de sua “frivolidade”, ao se constituir como obra tanto da natureza quanto do homem, faz aparecer o problema capital da conciliação entre a natureza e a cultura. Ora, não seria tal síntese de algum modo solidária àquela que o romance opera entre a realidade e a ficção? Não estariam ambas as artes do jardim e do romance submetidas às mesmas exigências estéticas e morais e não teriam a elas respondido de um modo análogo, segundo

5. O mesmo pode ser dito talvez da experiência de Vallais: embora Saint-Preux se encontre desta vez a céu aberto, a perspectiva vertical das montanhas constitui *clôture* formando uma espécie de recinto fechado que será comparado ao teatro; embora esteja sozinho, há intensa *communication* de sentimento entre Saint-Preux e a paisagem (carta XXIII da primeira parte).

6. A comparar com a seguinte passagem da última carta da quarta parte (o retorno a Meillerie): “Esse lugar solitário formava um reduto selvagem e deserto, mas pleno dessas espécies de belezas que só agradam às almas sensíveis e parecem horríveis às outras”. (ROUSSEAU 9, p. 518)

7. Bernard Guyon, numa longa e importante nota da carta sobre o Eliseu (carta XI da quarta parte), a ela assim se refere: “Sobretudo, nós o vemos, sobre um tema aparentemente “frívolo”, se “engajar” a fundo, como sempre! Tudo é posto em questão pelo filósofo: o ser e o parecer, a natureza e a arte, a riqueza e a simplicidade, o barulho do mundo e a solidão, a vaidade dos proprietários, aquela do artista, e o *ennui* do espectador”. (GUYON 2, p. 1609).

os mesmos princípios? A concepção desse jardim ideal não trairia enfim a própria concepção da *Nouvelle Héloïse* enquanto romance? Responder a essas questões não significa dizer que o autor também as tenha formulado e respondido por sua conta. Como lembra Starobinski, há em Rousseau e em sua obra “mais sentido implícito do que ele próprio o sabe”, e a “vontade de unidade” que anima seu pensamento, esse “impulso confuso”, embora destituído de uma perfeita “clareza conceitual”, pode tê-lo conduzido a exprimir uma profunda coerência mesmo e sobretudo quando trata de temas de menor importância como um simples jardim. (STAROBINSKI 13, p. 124).

O Eliseu, as montanhas do Vallais, as duas passagens por Meillerie, as vindimas, apenas cinco cartas ao todo onde aparece o que se poderia chamar de descrições da natureza no romance de Rousseau (LECERCLE 3, p. 215). Mas isso não diminui a beleza e a importância mesmo dessas cartas. Nelas não se encontram descrições meramente “objetivas”; a natureza não é um quadro inerte ou um pano de fundo sobre o qual se desenrolariam os acontecimentos. Há, ao contrário, uma intensa comunicação entre a paisagem e os estados de alma de quem a contempla e a descreve, a ponto de se fundirem numa espécie de “sentimento da natureza”, ou de uma “natureza afetiva”⁸. As descrições das coisas vêm sempre se misturar as variações melódicas dos sentimentos, e as tonalidades da alma, não só se refletem nas tonalidades das coisas, como também são modificadas por elas. Diz Saint-Preux de Vallais: “Foi lá que desvendei, sensivelmente, na pureza do ar em que me encontrava, a verdadeira causa da transformação de meu humor e da volta desta paz interior que perdera havia tanto tempo. Com efeito, é uma impressão geral que

8. Guyon aproxima essa concepção da natureza praticada no romance ao projeto de uma *moral sensitiva* (ou *o materialismo do sage*) que Rousseau pretendia redigir na mesma época e cujos detalhes se encontrariam no livro IX das Confissões: “Ao sondar em mim mesmo e ao pesquisar nos outros a que se devia essas diversas maneiras de ser, encontrei que elas dependem em grande parte da impressão anterior dos objetos exteriores e que, modificadas continuamente por nossos sentidos e nossos órgãos, nós carregamos sem nos aperceber, em nossas idéias, em nossos sentimentos, em nossas ações mesmo, o efeito dessas modificações. (...) Os climas, as estações, os sons, as cores, a obscuridade, a luz, os elementos, os alimentos, o ruído, o silêncio, o movimento, o repouso, tudo age sobre nossa máquina e sobre nossa alma por consequência; tudo nos oferece mil tomadas quase certas para governar em sua origem os sentimentos pelos quais nos deixamos dominar.”

experimentam todos os homens, embora nem todos o observem, que sobre as altas montanhas, onde o ar é puro e sutil, sente-se mais facilidade na respiração, o corpo mais leve, maior serenidade de espírito; os prazeres lá são menos ardentes, as paixões mais moderadas. As meditações tomam não sei que caráter grande e sublime, proporcional aos objetos que nos impressionam, não sei que volúpia tranqüila que nada tem de acre e sensual” (ROUSSEAU 9, p. 78)⁹. Num outro tom, de seu retiro em Meillerie, ouve-se o amante angustiado lamentar: “Talvez o local em que me encontro, contribua para esta melancolia; ele é triste e horrível, está mais em conformidade com o estado de minha alma e eu não habitaria tão pacientemente um mais agradável. Uma fila de rochedos estéreis ladeia a costa e rodeia minha morada que o inverno torna ainda mais horrível.” (*ibidem*, p. 90). Mas, ocorre também o inverso e assiste-se dessa vez as tonalidades de alma a manchar a paisagem circundante. “Nos violentos arrebatamentos [*transports*] que me agitam, não poderia permanecer parado; corro, subo com ardor, lanço-me sobre os rochedos, percorro a grandes passos todos os arredores e encontro por toda a parte, nos objetos, o mesmo horror que reina dentro de mim. Não se percebe mais a verdura, a erva está amarela e murcha, as árvores perderam as folhas, o *séchard* e o frio vento norte acumulam a neve e os gelos e toda a natureza está morta a meus olhos como a esperança no fundo do meu coração.” (*ibidem*, p. 90).

A natureza carrega, portanto, um valor sentimental, sendo sempre atravessada por um vetor afetivo que corre em ambos os sentidos. Ela é mesmo dotada de uma espécie de memória, constituindo “uma reserva de lembranças” capaz de restituir à alma “os sentimentos que ela viu outrora se exprimir.” (LECERCLE 3, p. 217). Em seu retorno solitário ao Eliseu, é Julie — e não a sra. de Wolmar — que Saint-Preux pretende encontrar nas coisas. “Nada verei que sua mão não tenha tocado, beijarei flores que seus pés tiverem pisado, respirarei com o orvalho um ar que ela respirou, seu gosto em seus divertimentos tornar-me-á presentes todos os seus encantos e eu a encontrarei em toda parte como ela é no

9. Percebe-se aqui que a paisagem montanhosa de Vallais tem também um poder moral na medida em que é capaz de modificar os pensamentos e tornar “as paixões mais moderadas”.

fundo do meu coração." (ROUSSEAU 9, p. 486). De volta à Meillerie após dez anos, Saint-Preux experimenta "o quanto a presença dos objetos pode reanimar poderosamente os sentimentos violentos que foram agitados ao lado deles." (*ibidem*, p. 519). Daí os receios da sra. de Wolmar ao notar igualmente que "mesmo após a cura, todos os objetos da natureza nos fazem ainda lembrar o que se sentiu outrora ao vê-los" (*ibidem*, p. 667). Daí também toda a importância do bosque na pedagogia do sr. de Wolmar¹⁰. Porém, nada evidencia melhor esse caráter afetivo da natureza do que a própria maneira como ela é exposta. "Assim Rousseau descreve como poeta. Numa forma oratória emprestada da tradição, ele introduz uma realidade sentimental nova. Ele anima as coisas sobre as quais projeta seu eu. Tudo vive: 'Florestas de negros abetos, à direita, nos davam *tristemente* sua sombra'. O advérbio reúne o espetáculo e o espectador num sentimento que pertence a ambos. Assim se misturam o objetivo e o subjetivo. Assim se exprime a unidade profunda e misteriosa do indivíduo do qual o poeta traduz as vibrações. Aí está a grande novidade; num século de análise em que o ser humano corre o risco de se reduzir a uma poeira de sensações, Rousseau encontra a vida." (LECERCLE 3, p. 221). Parece irrecusável o caráter "romântico" ou "pré-romântico" dessa abordagem poética, mas ela também põe em relevo algo indissociável desse caráter, a saber, a forma oratória da descrição de Rousseau¹¹. Acrescentaríamos somente que o "orador" aqui se exprime por cartas e, por conseguinte, é sob uma forma epistolar que a descrição se realiza. Quem descreve a natureza não é um narrador neutro e desinteressado mas uma alma sensível que escreve cartas em meio

10. Como se sabe, o sr. de Wolmar é um importante agente na "cura" de Julie e de Saint-Preux ou, em outras palavras, na conversão da paixão sensual que unia ambos os amantes para algo como uma amizade coletiva selada pelo amor virtuoso. Ao forçar o abraço entre eles naquele mesmo bosque que havia abrigado, anos antes, o primeiro beijo, Wolmar pretende conjurar o perigo dos "objetos" ao revelar justamente esse poder que eles têm de reavivar sentimentos *passados*. A estratégia será a de mostrar que a paixão é uma doença do passado, uma enfermidade da memória: "Não é por Julie de Wolmar que ele está apaixonado, é por Julie d'Etange (...) Ele a ama no tempo passado. Retirai-lhe a memória, não terá mais amor." (ROUSSEAU 9, p. 509).

11. "Uma vez que o romance do século XVIII antes de Rousseau não contém descrições de paisagens, a técnica da descrição está por se criar. E Rousseau utiliza para esse efeito uma língua oratória que não foi criada para isso. É como orador que ele compõe seu quadro." (LECERCLE 3, p. 219).

às turbulências de sua paixão. Não surpreende, portanto, que as sensações ou impressões predominem; que as tonalidades das paisagens variem segundo as oscilações dos corações; que se encontre antes um "sentimento da natureza" do que descrições objetivas ou digressões filosóficas sobre o tema¹². Portanto, se Rousseau, ao tratar da natureza, introduz uma nova "realidade sentimental", tornando-se uma espécie de precursor do romantismo, isto se deve em grande parte à forma epistolar que adota para escrever seu romance.

"Vil joguete do ar e das estações, o sol ou a névoa, o ar coberto ou sereno regularão seu destino e ele estará contente ou triste ao sabor dos ventos." (ROUSSEAU 9, p. 89). Tal imagem, de inspiração espinhosana, ilustra bem a cruel condição de uma alma sensível ou de um coração apaixonado. Os "afetos", oscilando entre a tristeza e a alegria segundo a contingência dos encontros, desenham a variação contínua que constitui a duração, a alternância da vida interior. Ora, na medida em que institui a narração "em primeira pessoa e no presente", é a forma epistolar o meio mais adequado para traçar a curva dessas variações; é ela que permite "à vida de se experimentar e de se exprimir em suas flutuações, segundo as oscilações ou os desenvolvimentos dos sentimentos" (ROUSSET 12, p. 680). A célebre carta que narra o passeio no lago — a última da quarta parte do romance — é, a esse respeito, exemplar. De início, à tranqüilidade de uma pesca "esportiva" vem se juntar, sem ruptura de tom, o divertimento agradável de se admirar a paisagem da região do Vaud; subitamente, um vento forte, a princípio refrescante, dá corpo a uma violenta tempestade contra a qual lutam os tripulantes até aportarem a salvo em terra firme. Tal variação da natureza vem prefigurar aquela que se desenhará no coração de Saint Preux: o que esperava ser a princípio o prazer de visitar novamente, junto com sua amada, um lugar tão cheio de recordações, dá lugar pouco a pouco

12. Do mesmo modo, em virtude de seu caráter epistolar, o problema religioso será colocado enquanto exposição dos "sentimentos religiosos" e não como um tratado dogmático ou doutrinário sobre a religião. (MAUZI 5, p. 160).

à torrente de violentas emoções; “acessos de exaltação e raiva” se transformam em desespero, culminando no projeto funesto de um duplo suicídio. No entanto, passado um instante, um sentimento de enterneçimento acaba por superar tais agitações restabelecendo-se, enfim, uma relativa tranquilidade. (ROUSSEAU 9, p. 514-522). Mas, não é somente a carta, considerada isoladamente, que exprime o fluxo dessas alternâncias. “As diversas cartas de um mesmo personagem representarão a curva de sua vida interior, à maneira de uma seqüência de instantâneos. A curva será mais ou menos animada segundo o caráter e o momento, calmo ou inquieto, de um destino. A curva de um Saint-Preux, por exemplo, é das mais accidentadas, como dentes de serra; ela compõe um retrato em movimento, registrando as desigualdades, as inversões de humor. Trata-se principalmente das cartas da primeira e da segunda parte do romance, a cada vez exaltadas ou deprimidas, ansiosas ou satisfeitas. Sua sucessão basta para pintar esse delírio que é a paixão, feita de transportes e desesperos” (ROUSSET 12, p. 69)¹³.

Visto dessa perspectiva, o Eliseu ocupa um lugar peculiar nesse movimento de troca epistolar. Localizado entre duas situações dramáticas (o retorno de Saint-Preux e a profanação do bosque) ele constitui um momento de repouso em que reinam a paz, o êxtase e a contemplação, fazendo jus a seu próprio nome. Apesar da multiplicidade das espécies cultivadas no jardim tão minuciosamente discriminadas por Rousseau, lá não se encontram plantas raras e exóticas provenientes dos mais diversos lugares e reunidas num só terreno como nos jardins chineses; ao contrário, apenas “ervas comuns, arbustos comuns, alguns filetes de água corrente, sem arranjos, sem violência (...)” (ROUSSEAU 9, p. 484). Ora, essa simplicidade ou uniformidade na diversidade como ideal estético em se tratando de jardins, será aquela mesma que Rousseau adotará para o seu romance e mesmo para sua pequena produção musical¹⁴.

13. É noutro registro, dessa vez mais musical que visual, que Guyon ilustra essas alternâncias da vida interior; assim, as cartas seriam verdadeiras *árias* ou *cantos* a compor o quadro dramático: *adagio* de Julie, *allegro vivace* de Saint-Preux, *allegreto* de Claire... (GUYON 2, p. 1571).

Com efeito, se a forma epistolar *polifônica*, na medida em que apresenta cartas de vários personagens, possibilita ao autor a variação de estilos segundo as características de cada um deles — como o fazem, por exemplo, Richardson e Laclos —, o relativo desprezo de Rousseau por essa rica virtualidade trazida pelo gênero indica não uma incapacidade ou uma ignorância, mas uma verdadeira tomada de posição. Acrescente-se à essa monotonia estilística a quase completa ausência de acontecimentos ao longo de tantas páginas e desse modo alcançamos um dos pontos principais da concepção rousseauiana do romance. Ao analisar o cotejo realizado por Rousseau entre sua obra e aquela de Richardson nas *Confissões*, Bento Prado mostra que a simplicidade, mais que um critério puramente formal, constitui um procedimento que vem aprofundar a noção de *interesse* (PRADO JR. 8, p. 66). Em primeiro lugar, desvinculando-a de qualquer tipo de curiosidade: o romance, assim como vimos a respeito do Eliseu, não é o lugar do raro e do exótico servindo como distração e refúgio da banalidade cotidiana¹⁵. Mas, mais profundamente, o fato de Rousseau apresentar “personagens cuja exemplaridade não advém nem de uma *démésure* qualquer, nem da excepcionalidade da circunstância” o faz deslocar “a difícil articulação entre a intenção realista e a intenção edificante” (PRADO JR. 8, p. 67). Para Rousseau, o excesso de idealismo de Richardson torna-se uma barreira à eficácia moral de seu romance na mesma medida em que abre um fosso entre o modelo que propõe e o mundo real do leitor. O cidadão-romancista rousseauiano “não se limita a dizer beatamente”, como o pregador, “sejam bons e sábios”; sua estratégia será a de se empenhar em fazer com que se ame “o estado que conduz à virtude” e, para tanto, deverá investir a imaginação e o desejo de seus leitores não num alhures mundano mas sim naquilo que lhes é mais familiar e que deveria também

14. Segundo Osmont, há que se descartar a idéia de que a simplicidade da música de Rousseau no *Devin du Village* se deva a uma falta de capacidade por parte do autor de *Julie*. Ao contrário, ela é fruto de uma concepção que privilegia a melodia — aquela que melhor exprime a duração interior — em detrimento da sobreposição de diversas vozes que constitui a harmonia. (OSMONT 7, p. 329-348).

15. Poder-se-ia acrescentar aqui também a crítica bem humorada que tece Rousseau àqueles “pequenos curiosos” ou “pequenos floristas que desfalecem diante de um ranúnculo e se prosternam diante das tulipas”. (ROUSSEAU 9, p. 481).

lhes ser o mais caro, seu próprio mundo. (*ibidem*, p. 68). Bem ao lado do Eliseu há um jato d'água, vistoso e ruidoso certamente, mas que ninguém dá a mínima importância: "O jato d'água funciona para os estranhos, o riacho corre aqui para nós." (ROUSSEAU 9, p. 474).

Mas, o leitor a quem se dirige o romance de Rousseau não é um leitor universal qualquer; há apenas quatro chaves do portão do Eliseu e Saint-Preux é o primeiro hóspede a ter acesso a ele. Em seu retorno ao jardim na manhã seguinte, dessa vez, *sozinho*, o eterno amante de Julie, secundado pela lembrança das palavras do sr. de Wolmar, percebe pela primeira vez uma singular transformação do estado de sua alma: "Julguei ver a imagem da virtude onde procurava a do prazer. Essa imagem confundiu-se em meu espírito com os traços da sra. de Wolmar e, pela primeira vez desde minha volta, vi Julie em sua ausência, não tal como foi para mim e como gosto de imaginá-la, mas tal como se mostra aos meus olhos todos os dias. (...) Até mesmo o nome Eliseu corrigia em mim os desvios da imaginação e trazia à minha alma uma calma preferível à perturbação das paixões mais sedutoras." (*ibidem*, p. 487). O efeito moral desse deserto artificial não se produz em quem quer que seja; como deixa claro o *prefácio dialogado*, a *Nouvelle Héloïse*, assim como o Eliseu, só se abre a um tipo singular de leitor até então marginalizado pela literatura romanesca: o solitário do campo, o fidalgo camponês isolado da corte (*ibidem*, p. 19)¹⁶.

Se é certo que coube aos prodígios da natureza a criação do Eliseu, não é menos verdade que a mão de Julie dirigiu e organizou tudo, embora lá não se encontrasse nenhum traço de trabalho humano (ROUSSEAU 9, p. 472 e p. 478-479). Essa idéia clássica de um autor imperceptível escondendo-se atrás de sua obra põe em relevo uma das exigências de base do século das luzes: a obrigação anti-romanesca do romance que constitui, segundo a expressão de Georges May, o dilema do romance no século XVIII (MAY 6). Segundo esse autor, se, de um lado, as condições sociais e ideológicas foram favoráveis à eclosão do romance e explicam sua formidável profusão a partir de 1715 com *Gil*

16. É a crítica à idéia de universalidade e a de interesse presente no prefácio dialogado que autoriza Bento Prado a se contrapor à exegese de Guyon que vê na estética de Rousseau "uma fidelidade estrita aos preceitos da estética clássica". (PRADO JR. 8, p. 59).

Blas de Lesage, por outro lado, são as condições literárias francamente hostis "as únicas que podem explicar os aspectos particulares que tomaram os romances da época" (*ibidem*, p. 6-7). Com efeito, há quase uma unanimidade quanto à sua perniciosa natureza, tanto na esfera estética quanto moral: "a leitura de romances corrompe o gosto e os costumes" (*ibidem*, p. 8). É o peso dessa condenação sumária que obriga os romancistas a apresentarem suas ficções como não-ficções, ou seja, como documentos verídicos que se prestam, além de retratar a realidade, à edificação moral de quem os lê. É assim que se pode compreender o caráter doutrinário dos prefácios e mesmo, em grande medida, a eleição por parte dos romancistas da forma epistolar. Rousseau não foge a essa regra e nós o vemos se apresentar como o Editor das cartas dos dois amantes e desenvolver em seu prefácio aquele que será talvez o mais importante texto teórico sobre o romance do século XVIII. Texto tanto mais relevante se levarmos em conta que tenha saído da pena de um adversário declarado da literatura, o que coloca de imediato o problema da concepção da *Nouvelle Héloïse* em sua aparente contradição. Se é mesmo possível que o grande romance de Rousseau seja a construção de um mundo de sonho que vem a compensar as frustrações de seu mundo real, o Eliseu se ergue, com suas sendas tortuosas e irregulares, "como uma imagem tanto de seu mundo ideal quanto da composição de seu livro" (ROUSSET 12, p. 88). Como bem nota Mauzi, "um jardim é esse lugar privilegiado onde o sonho se realiza" (MAUZI 4, p. 370).

Abstract: This article intends to show some similar aspects between Rousseau's aesthetics of the garden, as introduced in letter XI of the fourth part of the *Nouvelle Héloïse*, and the aesthetics of the novel (*romance*), as elaborated in the *dialogued preface* and put in practice in his work. This way, the author tries to bring to light the profound unity and coherence of Rousseau's thought.

Key-words: Rousseau — Nouvelle Héloïse — french novel in Eighteenth-Century — epistolary novel — letters — Eliseu — aesthetic — garden — landscape — nature

Bibliografia

1. GUYON, B. Introductions: La Nouvelle Héloïse. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. XVIII—LXX. (Bibliothèque de la Pléiade).
2. _____. Notes et variantes. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. 1335-1829. (Bibliothèque de la Pléiade).
3. LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art du roman*. Paris: Armand Colin, 1969.
4. MAUZI, R. *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1969.
5. _____. Le problème religieux dans la *Nouvelle Héloïse*. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 159-170.
6. MAY, G. *Le dilemme du roman au XVIII^e siècle*, Paris: PUF, 1963.
7. OSMONT, R. Les théories de Rousseau sur l'harmonie musical et leurs relations avec son art d'écrivain. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 329-348.
8. PRADO JR., B. Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau. *Discurso*, São Paulo, nº 17, p. 57-74, 1988.
9. ROUSSEAU, J.-J. La Nouvelle Héloïse. In: *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
10. _____. Les Confessions. In: *œuvres complètes*. t. I. Paris: Gallimard, 1959. (Bibliothèque de la Pléiade).
11. _____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M.L. Moretto. São Paulo/Campinas: Hucitec/Unicamp, 1994.
12. ROUSSET, J. *Forme et signification*, Paris: José Corti, 1992.
13. STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

Bibliografia

1. GUYON, B. Introductions: La Nouvelle Héloïse. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. XVIII—LXX. (Bibliothèque de la Pléiade).
2. _____. Notes et variantes. In: ROUSSEAU, J.-J. *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. p. 1335-1829. (Bibliothèque de la Pléiade).
3. LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art du roman*. Paris: Armand Colin, 1969.
4. MAUZI, R. *L'idée du bonheur au XVIII siècle*. Paris: Armand Colin, 1969.
5. _____. Le problème religieux dans la *Nouvelle Héloïse*. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 159-170.
6. MAY, G. *Le dilemme du roman au XVIII siècle*, Paris: PUF, 1963.
7. OSMONT, R. Les théories de Rousseau sur l'harmonie musical et leurs relations avec son art d'écrivain. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris: Klincksieck, 1964. p. 329-348.
8. PRADO JR., B. Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau. *Discurso*, São Paulo, nº 17, p. 57-74, 1988.
9. ROUSSEAU, J.-J. La Nouvelle Héloïse. In: *œuvres complètes*. t. II. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
10. _____. Les Confessions. In: *œuvres complètes*. t. I. Paris: Gallimard, 1959. (Bibliothèque de la Pléiade).
11. _____. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M.L. Moretto. São Paulo/Campinas: Hucitec/Unicamp, 1994.
12. ROUSSET, J. *Forme et signification*, Paris: José Corti, 1992.
13. STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*)

André Constantino Yazbek¹

Resumo: A partir da caracterização sumária das figuras da liberdade, da angústia e da responsabilidade, expostas em *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre, o artigo pretende lançar luzes sobre a afirmação da falta de fundamento dos valores adotados em nossa moralidade cotidiana — o que implica em explicitar uma certa ressonância ética da negação na filosofia sartreana, bem como a consequente tentação do humano à falsificação existencial, que se manifesta em sua tentativa de elidir a angústia proveniente da liberdade absoluta da realidade humana.

Palavras-chave: liberdade — angústia — responsabilidade — valores

Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma destas atividades vale mais que a outra, isso não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que se possua de seu objetivo ideal; e, neste caso, poderá acontecer que o quietismo do bêbado solitário prevaleça sobre a agitação vã do condutor de povos (SARTRE 2, p. 675).

1. Doutorando em Filosofia — PUC/SP. E-mail: acyzk@hotmail.com

1. Liberdade e angústia

Em Sartre, a liberdade é precisamente o *Ser* da consciência: nela, o ser humano é o seu próprio passado — bem como o seu devir — sob a forma de *nadificação*. Sendo consciência de *Ser* (liberdade), há para o ser humano um determinado modo de situar-se frente ao passado e ao futuro como sendo e não sendo ambos ao mesmo tempo. A *liberdade humana*, da perspectiva sartreana, é a escolha irremediável de certos possíveis: o homem *não é*, mas *faz-se*. Não há futuro previsível e nem ao menos algumas cartas marcadas de antemão. Há, isso sim, o movimento através do qual o *Ser* do homem faz-se isso ou aquilo — escolhas que, por seu turno, serão feitas a partir de certas *situações*, jamais encerradas em algum tipo de determinismo:

Assim, não há *acidentes* em uma vida; um evento social que explode de súbito e me arrasta consigo não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Eu a mereço inicialmente porque poderia sempre livrar-me dela, pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem sempre estar presentes a nós quando se trata de considerar uma situação. Na falta de me abster dela, eu a *escolhi*. (...) trata-se de uma escolha. Esta escolha será reiterada depois, de um modo contínuo, até o fim da guerra. (SARTRE 2, p. 599).

O dito implica que cada uma de minhas escolhas deve ser escolhida *livremente* a partir de uma gama infinita de escolhas possíveis. Concomitantemente, cada escolha deve ser totalmente injustificável, posto que qualquer tipo de “justificabilidade” viria a impor-se enquanto uma espécie de “determinação moral” que, por sua vez, poderia se apossar da *liberdade* — que não é senão o *Ser* do homem — e então destruí-la. Note-se que a *situação* também não deve ser concebida enquanto um conjunto de condições objetivas que determinem *stricto sensu* a minha ação, mas sim como a materialização concreta do *projeto* humano, quer dizer, algo cujo sentido me é dado pelo fim que me proponho a atingir (ainda que de forma não-posicional) mediante a unificação de

determinados “elementos” oriundos de minha contingência e facticidade.

Assim como na filosofia de Kant, também aqui as determinações do mundo empírico não podem condicionar nem contradizer minha *liberdade* — que conserva seu poder absoluto. Desse modo, talvez possa se identificar na *liberdade* sartreana uma espécie de resíduo distante do pensamento kantiano. Entretanto, em contraste com Kant, cumpre dizer que a *liberdade* em Sartre pode ser contradita por *si mesma* — na medida em que ela *consome a si mesma* — sem que isso venha a invalidar o absoluto categórico da *liberdade* (SARTRE 2, p. 525).

Contudo, grife-se o seguinte: é justamente na angústia² que o homem toma consciência de sua liberdade — ou como prefere Sartre: a angústia é o modo de *Ser* da liberdade enquanto consciência de *Ser*. Segundo Sartre, na angústia a liberdade está em seu *Ser* colocando-se a si mesma em questão (SARTRE 2, p. 64).

Com efeito, a liberdade é a guia do *Nada* rumo ao núcleo do *Ser* — cabe a ela introduzir uma falha ontológica na plenitude do *Ser*. Desse modo, a liberdade terá o *status* de fundamento radical da realidade humana, base das negatividades e de toda transcendência. A partir destas considerações, é-nos exigida a seguinte equação: se em sua natureza intencional³ a consciência é sempre *consciência de algo* exterior a ela (ou seja, *Nada* habita a consciência) e, não obstante, *consciência de algo* é sempre *consciência de consciência de algo* (quer dizer, a consciência reflexiva sempre se dá a par da consciência *pré-reflexiva*⁴), então, necessariamente, se a liberdade deve ser referenciada à consciência, deve

2. Não se deve confundir a “angústia existencial” com a “angústia psicológica”. A “angústia psicológica” pode ser caracterizada enquanto “medo”: trata-se de uma emoção que se ignora e que nos assalta quando nos sentimos ameaçados por algo exterior. A “angústia existencial”, ao contrário, não é uma emoção diante de algo que nós é exterior e que não podemos precisar, mas sim o pleno conhecimento daquilo que nos ameaça: a nossa liberdade.

3. Sartre inicia sua atividade intelectual com investigações sobre psicologia “fenomenológica”, tendo por objeto o “Eu”, a imaginação e as emoções. O ponto de partida das indagações do jovem filósofo francês era a noção husseriana de “intencionalidade da consciência”. Husserl afirmava que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, ou seja, todos os atos da consciência tendem para um objeto, visam um objeto. Interessa a Sartre salientar o fato de que, conforme o conceito de “intencionalidade”, a consciência se encontra “toda” nos atos intencionais que concretamente leva a cabo.

haver também inequivocamente uma *consciência de liberdade* a acompanhar-me: esta é a angústia.

Liberdade radical, à maneira de Sartre, implica em total *responsabilidade* que, por sua vez, há de acarretar uma *angústia ilimitada*. Sob a regência sartreana, existência humana se confunde com liberdade — tomada como dimensão total do humano, sem limites ou condições. O engajamento, conceito extremamente caro à filosofia de Sartre, e a escolha que se impõe a todo o momento em nossa vida fazem da liberdade o próprio critério de existência. Em Sartre, existência é escolha, assim como o homem é transcendência ou a realidade humana um “vir-a-ser” em projeto. Em rigor, somos inteiramente responsáveis por nossos atos e nossa liberdade nos obriga a prestar contas a todos — e até contra todos — de nossas escolhas deliberadas. Desse modo, cabe ao homem assumir sua condição de existente. Ora, vê-se logo que a liberdade, sob o escopo teórico sartreano, coincide no fundo com o *Nada* que está no coração do humano: para a realidade humana, *ser é escolher-se* de tal e tal modo, com tais e tais consequências. A liberdade não é um *Ser* apenas, ela é o *Ser* do humano — ou, em linguagem mais precisa, a liberdade é precisamente o *Nada* de *Ser* do homem, sua radical indeterminação.

Sendo livre, o humano não tem como se precaver nem contra a permanente possibilidade de fazer novas escolhas de sua maneira de *Ser* e nem como escapar às suas responsabilidades; logo, a descoberta de sua própria liberdade terá antes o gosto amargo da “*condenação*” — trata-se aqui do sentimento de angústia — do que o gosto da jubilosa experiência comumente associada à liberdade. Desse modo, pode-se dizer que a liberdade nos aprisiona nella própria: “estamos *condenados* a ser livres” (SARTRE 2, p. 484).

A guisa de circunscrever melhor a questão, Sartre discute a caracterização da angústia efetuada por Kierkegaard, que a descreve como algo anterior ao medo e como sentimento ligado à descoberta da liberdade

4. Note-se que Sartre tem como premissa teórica de suas afirmações o teorema da transparência instantânea e imediata da consciência a *si* mesma enquanto *pré-reflexiva*. Tal premissa será elaborada no contexto exato da crítica sartreana ao Eu transcendental husseriano — que deve constituir o pólo originário de unificação das visadas de mundo.

(KIERKEGAARD 1, p. 32)⁵. Sartre afirma que há que se dar razão ao filósofo dinamarquês: enquanto o medo se caracteriza enquanto medo dos seres do mundo, ou seja, medo diante de outrem, a angústia é precisamente angústia diante de mim mesmo. A vertigem, por exemplo, é angústia na medida em que tenho medo não de cair no precipício, mas de jogar-me nele. A angústia é provocada pela desconfiança que eu tenho em relação às minhas próprias reações. Note-se o seguinte exemplo de Sartre:

A preparação da artilharia que precede um ataque pode provocar medo no soldado que sofre um bombardeio, mas a angústia começará quando ele tentar prever as condutas contra o bombardeio, até que ele se pergunte se poderá “suportar”. Igualmente, o convocado que se incorpora a seu regimento no início da guerra pode, em certos casos, ter medo da morte; mas, mais comumente, ele tem “medo de ter medo”, ou seja, angustia-se diante de si mesmo. (SARTRE 2, p. 64)

O exemplo acima, característico de *L'être et le néant*, nos diz muito: ao tentar prever as ações a serem efetuadas contra um possível bombardeio, o soldado faz-se a pergunta capital: “Poderei suportar tal acontecimento?” — aqui começará sua angústia. Também o soldado que se incorpora no regimento pode, em alguns casos, ter medo de “*ter medo*”, ou seja, cair em angústia diante de si mesmo. De maneira geral, todas as situações ameaçadoras podem ser captadas por um sentimento de medo (quando se encara dada situação como algo agindo sobre o homem) ou

5. O dinamarquês Søren Kierkegaard foi o primeiro a caracterizar a angústia como índice existencial da liberdade. De acordo com Kierkegaard, o instante que precede o agir é um estado equívoco para o homem: angustiado pela ausência de justificação relativa a sua própria existência, resta-lhe a vertigem do poder frente às possibilidades que desfilam a sua frente. Assim, o pensador dinamarquês descreverá o sentimento de angústia como o “intermediário” entre o possível e o real, ou seja, o catalisador do agir: nesse sentido, quanto mais a necessidade de escolha se impõe a nós, mais a escolha pela qual optaremos será um ato livre. Somos obrigados a escolher, mas não somos obrigados a efetuar tal escolha ao invés de outras tantas. Dessa feita, o drama existencial do homem consiste em uma culpabilidade antes mesmo de ter pecado: já ao nascermos despidos de justificação, estamos imediatamente em estado de angústia e, justamente por isso, em relação com o pecado — o indivíduo não se angustia por ter agido de tais e tais maneiras, mas sim por ter que fazer e por poder fazer.

de angústia (quando, ao contrário, encara-se dada situação do ponto de vista do homem agindo sobre ela). Há, portanto, pelo menos duas facetas sobre as quais se pode encarar determinada situação perigosa — nesse sentido, medo e angústia são excludentes: o primeiro é apreensão irrefletida do transcidente; o segundo é apreensão reflexiva de si mesmo. Ora, há comumente um trânsito de uma à outra, onde o nascimento de uma implica a destruição da outra. Não obstante, porém, há situações em que a angústia aparece em “estado puro”, jamais antecedida pelo medo. Posso, por exemplo, me *angustiar* frente à missão delicada e lisonjeira que me foi confiada — no sentido de recear pela minha impossibilidade de cumpri-la à altura — sem, no entanto, ter medo das consequências de meu possível fracasso.

Voltemos ao caso da vertigem: esta se anuncia pelo medo — ao caminhar em um parapeito ou à beira de um precipício, sinto um perigo de morte a evitar. Imagino, à beira de um precipício, certo número de causas capazes de converter a ameaça de morte em realidade: posso escorregar em uma pedra e me esborrachar no chão, por exemplo. Através desses possíveis, apresento-me a mim mesmo como uma coisa, de modo passivo em relação a tais possibilidades que me atingem de fora — na medida em que também sou um objeto do mundo, submetido à gravidade como qualquer outro. O medo então, nesse momento, surgirá como a captação de mim mesmo enquanto transcidente destrutível em meio aos outros objetos transcendentais. Para repelir a situação ameaçadora, faz-se necessário a construção de um projeto que, diante de mim mesmo, estabeleça certas condutas futuras destinadas a afastar todo e qualquer perigo do mundo. Tais condutas são minhas possibilidades e me permitem escapar ao medo:

Escapo ao medo pelo fato mesmo de me colocar sobre um plano onde *minhas* possibilidades próprias substituem as probabilidades transcendentais onde a atividade humana não tem lugar. Mas estas condutas, precisamente por serem *minhas* possibilidades, não me aparecem como determinadas por causas exteriores a mim. (SARTRE 2, p. 65)

Note-se bem: ao serem *minhas* as possibilidades oriundas de tais e tais condutas reflexivas — devo prestar atenção às pedras no caminho para delas desviar-me, devo me manter o mais longe possível da borda do precipício etc. —, elas jamais me aparecerão como determinações causais exteriores.

Ocorre que, não obstante, não é rigorosamente certo que tais condutas venham a ser eficazes, nem tampouco que venham a ser mantidas. Sartre nos adverte que o Ser de tais condutas é precisamente “um ser-mantido” — significa que, sua possibilidade mesma de Ser reside em um “dever ser mantido”. Devo mantê-las, as tais condutas, a fim de concretizá-las de modo satisfatório. Justamente por isso, a possibilidade destas condutas serem efetivadas tem como condição necessária a possibilidade de *condutas contraditórias*: posso *não* prestar atenção suficiente às pedras do caminho, distrair-me por qualquer coisa, etc. Além disso, também está em aberto a possibilidade de *condutas contrárias*: posso lançar-me no vazio do precipício. Portanto, o possível que converto em *meu possível* concreto só pode surgir destacando-se sobre o fundo do conjunto dos possíveis lógicos que a situação comporta. Mesmo os possíveis recusados não têm outro Ser além de seu “ser-mantido”: o *não-ser* presente destes seres possíveis é mantido como um “não dever ser mantido” — dessa feita, tanto em seu Ser como em seu *não-ser* atual, sou eu quem os sustenta. Os demais possíveis, repelidos por mim, são sempre colocados a fim de serem *nadificados*, só assim posso fazer surgir o *meu possível*. Nenhuma causa exterior separará o *meu* possível dos demais: sou eu a fonte permanente do *não-ser* dos possíveis que procuro evitar — caso contrário, a angústia não teria lugar em meio à realidade humana. Se pudesse me captar, em minhas relações com esses possíveis, como a causa que produz seus efeitos, então o efeito definido como meu possível estaria rigorosamente determinado. Fosse assim, o possível tornar-se-ia tão somente um *porvir*. Ora, a angústia surge precisamente do fato de que minhas condutas não passam de *possíveis*, de tal modo que o conjunto de motivos constituído por mim para repelir tais e tais situações vem a par com a minha captação desses mesmos motivos enquanto insuficientemente eficazes. O horror que tenho frente ao precipício se faz acompanhar da consciência deste

horror como não determinante de minha conduta futura. Se, como vimos, a consciência de *Ser é o Ser da consciência*, então, trata-se aqui não de uma contemplação do horror já constituído, mas sim do fato de que o Ser mesmo do horror se circunscreve ao aparecer a si como não sendo causa da conduta que impõem. Em outros termos: ao erigir certa conduta, que não é senão meu possível, dou-me conta que nada pode me obrigar a mantê-la. Contudo, de imediato transcendendo-me em direção ao devir, ou seja, em direção àquele que poderei ser em instantes. Nesse sentido, já há uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Com um pequeno detalhe:

(...) ao seio desta relação, deslizou-se um nada: eu não sou agora o que serei depois. Inicialmente eu não o sou porque o tempo me separa do que serei. Em seguida, o que sou não fundamenta aquilo que eu serei. Enfim, nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que eu serei. Contudo, como já sou o que serei (senão eu não estaria disposto a ser isso ou aquilo), sou o que serei à maneira de não sê-lo. (SARTRE 2, p. 66-67)

Ser o que não se é à maneira de sê-lo: eis aonde o exame do medo e da angústia nos levou. Meu pavor me leva ao futuro, que há de se nadificar na medida em que constituí o devir como possível — ou seja, não determinado. O futuro que me é pavoroso, enquanto possível, joga-me em um devir que não me apetece; dessa feita, contemplando o futuro que me amedronta, cerco-me de condutas para evitá-lo e, assim, faço-me sê-lo à maneira de negá-lo, ou seja, de não sê-lo. De certa forma, preciso ser este futuro para, projetando-me nele, não vir a sê-lo. Pois bem, neste exato sentido, a angústia, diz-nos Sartre, é a consciência de seu próprio devir à maneira de não sê-lo. Donde a existência de uma contrapartida positiva, ou seja, a aparição de outras condutas: a nadificação do horror como motivo traz em seu bojo condutas outras que, não obstante, também são meus possíveis — ainda que negadas no estado presente. Ora, quê me impede de atirar-me ao precipício? *Nada*. Absolutamente nada me constrange a salvar minha vida. A conduta decisiva emanará de um Eu que ainda não sou — ou que sou à maneira de não sê-lo:

(...) o que eu sou depende em si mesmo do que eu ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do que sou. (SARTRE 2, p. 67)

A vertigem é a captação desta dependência: tornar-me o que sou depende fundamentalmente da projeção ao futuro para alcançar-me como eu ainda não sou — sem determinação alguma, Ser ou não-ser assim ou assado não pode estar plenamente assegurado no meu Ser presente; a indeterminação é total. Olhar o precipício significa projetar-se estatelado lá embaixo: aproximar-se do vazio que me separa da morte é, com efeito, ver-me cair nele. A partir de então, jogo com meus possíveis: mimetizo a minha possível queda, “faço-me” corpo sugado pela gravidade, etc.; a conduta suicida, convertendo-se em meu possível (devir) sempre possível, sempre “ao alcance”, faz surgir também os motivos possíveis para adotá-la: por que não o suicídio redentor, que inequivocamente há de cessar minha angústia? Suicídio também é um possível, meu possível. A única forma de evitá-lo, assim como tantos outros possíveis, é sustentando-o em não-ser. Felizmente, os possíveis que me impelem ao suicídio, por sua vez, são apenas motivos de um dos meus possíveis e, enquanto tais, mostram-se ineficazes, ou seja, não determinantes, para que eu possa me precipitar ao gesto suicida. Tais motivos não podem produzir, apenas por serem possíveis, o suicídio efetivo — do mesmo modo que meu horror à queda não pode me determinar a evitá-la. Neste jogo de possíveis e não possíveis, no limite, um sentimento de contra-angústia anula a angústia primeira, transformando-a em indecisão. *In dubio pro reu*: afasto-me bruscamente da borda do precipício e retomo meu caminho seguro. Indecisão clama por decisão.

Vê-se logo: estamos aqui diante da angústia frente ao futuro.

Existe uma outra: a angústia ante o passado:

[a angústia ante o passado] É aquela do jogador que livre e sincera-mente decidiu parar de jogar e ao aproximar-se do “tapete verde”, vê “naufragarem” todas as suas resoluções. Freqüentemente descrevemos o fenômeno como se a visão da mesa de jogo revelasse em nós uma tendência que entraria em conflito com nossa resolução anterior e que, apesar

disso, acabaria por nos arrastar. Além de semelhante descrição ser constituída por termos coisificantes [*termes choisistes*] e de povoar o espírito de forças antagônicas (por exemplo, a famosa “luta da razão contra as paixões” própria dos moralistas), essa descrição não atenta à verdade dos fatos. Em realidade — as cartas de Dostoievski estão aí para prová-lo —, não há nada em nós que se assemelhe a um *debate* interior, como se tivéssemos que pesar motivos e móveis antes de tomarmos uma decisão. A resolução anterior de “não mais jogar” está sempre *aí* e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo recorre a ela para lhe pedir socorro (...). (SARTRE 2, p. 67/68)

O jogador que se decide a parar acredita na eficácia de sua decisão, acredita não querer mais jogar. Contudo, de súbito apreende na angústia a total ineficácia de sua decisão: ora, a resolução passada — “não mais jogar” —, que sem dúvida ainda está presente, jaz coagulada, ineficiente, congelada e *ultrapassada* pelo fato mesmo de que tenho *consciência* dela. Tal decisão é *minha* — posto que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal — à maneira de não sê-la — pelo fato de que existe *para* minha consciência. Sou de fato essa decisão, mas à maneira de não sê-la. De modo análogo às análises acerca da vertigem, e que os leitores me desculpem o trocadilho insosso, os jogos nunca estão feitos: o jogador capta, no instante em que se depara com a mesa, a ruptura permanente do determinismo, ou seja, o *Nada* que o separa de si mesmo. Dessa feita, para que a decisão de não jogar mais venha de novo em meu auxílio:

(...) é preciso que eu a refaça *ex nihilo e livremente*; ela não é mais que um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos. Este medo de desolar minha família [retornando ao jogo] tem que ser *recuperado* por mim, recriado como medo vivido, pois se mantém a minha retaguarda como um fantasma sem ossos, na dependência de que eu lhe empreste minha carne. (SARTRE 2, p. 68)

Se no passado recente, através da apreensão sintética da situação gerada pelo jogo — ruína, desespero de meus parentes, etc. —, o jogador se sentiu proibi-do de jogar, essa mesma apreensão, no agora imediato da mesa que se encontra em frente dele, faz-se recordação de uma idéia, lembrança de sentimento. A angústia me levará a perceber que *Nada* me impede de jogar. Ainda mais: essa *angústia sou eu*, posto que, pelo simples fato de conduzir-me à existência como consciência de Ser, me faço como *não sendo mais* esse passado *que sou*.

Ora, há uma consciência específica de liberdade — que se revela na angústia — que se caracteriza justamente pela existência do *Nada* que se insinua entre os motivos e os atos. A estrutura ineficiente dos motivos, como vimos acima, condiciona a minha liberdade. O *Nada* que fundamenta tal liberdade, por sua vez, não pode ser descrito: pois ele precisamente *não-é* — podemos, no entanto, conforme nos adverte Sartre, captar seu sentido, posto que ele é *tendo sido* pelo ser-humano em suas relações consigo mesmo. A consciência é vazia de conteúdo, de tal modo que não se podem afirmar motivos *na* consciência, mas sim motivos *para a* consciência. Dessa forma, pelo fato de só poder surgir como aparição, o motivo constitui-se como ineficaz: pertence sempre à subjetividade e de fato será apreendido como *meu*, entretanto, por natureza, trata-se de uma *transcendência na imanência* — de modo que a consciência escapa ao motivo pelo fato mesmo de designá-lo. Em outros termos, Sartre nos assegura que o *Nada* que separa motivo e consciência caracteriza-se como *transcendência na imanência*, ou seja, em uníssono movimento para produzir-se como transcendência, a consciência *nadifica* o *Nada* que a faz existir *para si* como transcendência:

Mas esse nada, que é a condição de toda negação transcendente, só pode ser elucidado a partir de duas outras negações primordiais: 1º. a consciência *não é* seu próprio motivo posto que ela é *vazia* de todo conteúdo. Aqui somos remetidos a uma estrutura nadificadora do *cogito* pré-reflexivo; 2º. a consciência está frente ao seu passado e ao seu futuro do mesmo modo como está frente a um *si-mesmo* que ela é sobre o modo do *não-ser*. Isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade. (SARTRE 2, p. 69)

Em seguida Sartre adverte-nos de que não temos ainda as “técnicas” necessárias para efetuar um exame mais detalhado acerca desses dois tipos de nadificação. É apenas com a descrição da consciência (de) si e da temporalidade que a explicação definitiva da negação poderá ser dada. No entanto, resta-nos algumas constatações: 1) *para ser* aquilo através do qual o *Nada* vem ao mundo, o homem deve ser livre: caso contrário, pertencendo ao determinismo e a plena concretude, próprios do Em-si, não poderia manifestar esse *não-ser* que é precisamente o *Nada*; 2) *para ser* aquilo através do qual o *Nada* se manifesta, a liberdade deve ser, no homem, angústia: trata-se aqui de suportar a existência desse *Nada* que é o meu futuro — que ainda *não é* — enquanto série de minhas ações possíveis, a serem decididas autonomamente por um Eu que eu ainda *não-sou*. A liberdade manifestada pela angústia caracteriza-se pela obrigação perpétua de refazer o Eu que designa o ser livre. Meus possíveis são angustiantes, pois dependem só de mim e, para levá-los a termo, devo mantê-los e sustentá-los por toda existência: assim como o jogador que se decide a parar, o homem deve reinventar permanentemente o Eu capaz de apreciar determinada situação (que o fez tomar tal e qual decisão) e que “está em situação”. Com seu conteúdo *a priori* e histórico, esse Eu constitui-se a essência do homem. A manifestação da liberdade frente a si, através da angústia, torna explícito o fato de que o homem encontra-se separado de sua essência por um *Nada*. Dessa feita, a essência, aos olhos de Sartre, é a “totalidade sintética dos caracteres que explicam o ato” — ocorre que, não obstante, o ato humano está sempre além da essência: transcende toda explicação possível, posto que tudo que possa designar-se no humano pela fórmula “*isso é* é *tendo sido*”:

A essência é tudo aquilo que a realidade humana apreende de si mesmo como *havendo sido*. E é aqui que aparece a angústia como captação do si-mesmo na medida em que este existe enquanto modo perpétuo de arrancamento àquilo que é; melhor ainda: enquanto se faz existir como tal. (SARTRE 2, p. 70)

Em consequência, Sartre concebe uma verdadeira “filosofia da liberdade”: o traçado matrizador de suas obras nos desenha um humanismo genuíno — de intensidade e contundência provocantes, e, por isso mesmo, difíceis de se ignorar. Sartre define o homem como responsável pelo que ele é, libertando-o de qualquer causa que possa determinar a sua ação e reconduzindo às suas próprias mãos a direção de seu destino: a base da existência humana em Sartre é a livre escolha. Destarte, interessa ao seu pensamento uma existência concreta, formulada através do que se poderia chamar de uma ontologia total. De acordo com as determinações sartreanas de existência, configura-se a partir do substrato do mundo (da facticidade, das coisas objetivas do mundo material) uma autêntica consciência condenada à liberdade criadora: examinada a essência da consciência na sua facticidade, detecta-se a sua transcendência, e com ela o mundo, o outro, a temporalidade, a liberdade, etc. Deste modo, existência é sempre presença e negação interna através do “*reculo nadificador*”, compreendendo uma ontologia total envolvente tanto da facticidade própria ao *Ser* quanto da transcendência (característica eminentemente humana), através da negação do segundo em relação ao primeiro.

Note-se a pedra de toque da concepção de Sartre sobre a especificidade do gênero humano: é a existência que distingue, dentre os seres, um cuja estrutura implique uma consciência com poder “nadificante” e que, por isso mesmo, é liberdade — que cria a sua própria essência via existência real, vale dizer, via facticidade concreta do *Ser*. Ora, para Sartre não há existência sem uma consciência que repila da sua estrutura constitutiva o Ser Em-si, numa negação interna de ordem irreversível que a faça, ao mesmo tempo e por isso mesmo, uma liberdade na escolha fundamental de sua própria existência, que se concretiza nas escolhas parciais inevitáveis que fazemos a todo instante.

A inspiração sartreana reside em sua disposição fundamental de empregar uma análise onto-fenomenológica do modo de ser da realidade humana, de tal modo que o surgimento da consciência humana apareça-nos como movimento de *nadificação* do Ser Em-si, se constituindo simultaneamente sob todas as dimensões possíveis de “*nadificação*”. A reflexão, a transcendência, o “ser-no-mundo” e o “*Ser*

Para-outro” são diversos modos de “nadificação”, só possível porque há consciência e, através desta, manifestações da unidade nuclear do Ser pelo qual o *Nada* vem ao mundo.

Na angústia o homem toma consciência de sua liberdade: nada a limita ou obstrui. Todas as ações e omissões humanas são o resultado ineludível da livre opção por determinados possíveis em detrimento de outros — que poderiam conduzir-nos a cursos de ação alternativos e diversos. Tem-se aqui, sob os auspícios da consciência de liberdade, o estabelecimento de uma distância entre os atos realizados a as razões que os justificam — distância constituída precisamente de *Nada*, uma vez que sua natureza é *nadificadora*. Portanto, grife-se com força: todas as alternativas possíveis carecem igualmente de um valor que possa, *a priori*, apontar qual opção deve ser privilegiada. Por princípio, qualquer justificação está irremediavelmente separada, por *Nada*, daquilo que pretende justificar. Dessa feita, expondo o humano às suas estruturas subjetivas fundantes, dando-lhes às vistas suas próprias vísceras, Sartre pretende, antes de tudo, colocar toda a criatura humana no domínio do que ela é e lhe atribuir total responsabilidade por sua existência; não apenas no que concerne à sua própria individualidade, mas, sobretudo — e é preciso que se diga — no que concerne ao conjunto de toda humanidade. Encontramo-nos atolados e comprometidos por inteiro em cada um dos nossos atos — frente à total ausência de fundamentos para as escolhas assumidas, a angústia ameaça-nos em cada momento da existência; por detrás da porta da existência, o capataz da liberdade lança-nos seu oblíquo olhar.

Não obstante, e aqui chegamos ao centro da questão referente à falsificação existencial, dá-se justamente o contrário: o que se vê é a freqüente tentação humana de encontrar-se a si mesma na coincidência com o Ser. A má-fé, conduta que expressa essa tentação, pretende eliminar a angústia oriunda do fato de que todos os possíveis da liberdade são originados e sustentados por um projeto que só se constitui na medida em que a liberdade, negando o seu presente como determinante da ação, se lança em direção ao futuro, estando dele separada por um *Nada*. Donde a importância da angústia, posto que fitar o *Nada* nos olhos significa admitir o homem naquilo que ele é em seu fundamento

— a angústia é o modo pelo qual a liberdade é consciência de *sí*, ou seja, é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade.

2. O mascaramento da angústia: uma fuga de nós mesmos

A estrutura mesma das situações cotidianas de nossa vida, em que captamos nossos possíveis enquanto tais pela realização ativa destes possíveis, excluem a apreensão angustiada. Claro está que a angústia constitui-se nos seguintes termos: 1) ou quando a consciência se vê cindida de sua essência pelo *Nada*; 2) ou quando está separada do futuro por sua própria liberdade. Dessa feita, decorrem ao menos duas consequências: um *Nada nadificador* nos deixa sem desculpas frente aos nossos atos e, simultaneamente, o que projetamos como nosso Ser futuro acha-se *nadificado* e reduzido à categoria de mera possibilidade. Sartre nos faz notar que, nesses casos, a forma temporal utilizada corresponde a um “encontro futuro marcado comigo mesmo” — ou seja, minha possibilidade se circunscreve para além deste momento imediato. No entanto, posso me comprometer em atos que revelam minhas possibilidades no instante em que elas se realizam. Por exemplo, no ato de acender este cigarro, capto minha possibilidade concreta no instante mesmo em que meus gestos realizam a ação de fumar. Desse modo, estou comprometido com minha possibilidade de fumar no momento mesmo em que ela me é revelada e a ela me lanço. O mesmo se dá com o trabalho que estou escrevendo: no momento em que aproximo de mim o papel e a caneta, capto minha possibilidade imediata da ação de tomar notas para o trabalho. Contudo, tal possibilidade ainda é apenas um dos meus possíveis: posso, de súbito, afastar o papel, largar a caneta e decidir-me a parar. Não obstante, tal possibilidade de interromper a ação (qualquer que seja ela) é rechaçada a segundo plano, posto que a ação, revelada a mim mesmo através de meu gesto, tende a se cristalizar como forma transcendente e relativamente independente:

A consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida. Ela é consciência de alguma coisa e o transcidente que se revela a ela é de uma natureza particular: é uma *estrutura de exigência* do mundo que, correlativamente, revela em si as

relações complexas de utensílios. No ato de traçar as letras, a frase total, ainda inacabada, se revela como exigência passiva de Ser escrita. A frase é o sentido mesmo das letras que eu formo e seu apelo não é posto em questão porque, justamente, eu não posso traçar as palavras sem transcendê-las até a frase total, que eu descubro como condição necessária do sentido das palavras que eu traço. Ao mesmo tempo e na mesma cena do ato, um complexo indicativo de utensílios se revela e se organiza (caneta-tinta-papel-linhas-margem, etc.), complexo que não pode ser captado por si mesmo mas que surge no seio da transcendência que me revela a frase a ser escrita como exigência passiva. (SARTRE 2, p. 71)

Pergunta importante: onde Sartre quer chegar?

Veja-se o seguinte: ao intentar escrever, por meio de palavras que serão pouco a pouco traçadas por aquele que se comprometeu na ação de escrever, o transcidente à consciência (a frase inacabada) se revela como *estrutura de exigência* passiva: o *Ser escrita* de minha frase é o sentido mesmo das letras traçadas pelo escritor — as palavras, ainda que mal traçadas, só serão levadas à termo a partir de um movimento transcidente que me revela a frase total. Assim, comumente, estamos comprometidos de maneira significativa na quase totalidade de nossos atos cotidianos — como dirá Sartre: apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os, e, nesse sentido, realizo-os como exigências e utensilidades. Note-se que em todo o ato dessa natureza, permanece sempre a possibilidade de se questionar a ação — posto que ela me remete a fins mais distantes e essenciais: se intento escrever uma dissertação, a frase que agora escrevo é a significação das letras, mas, entretanto, a dissertação como um todo, a ser concluída por mim, é que revela-se como a significação das frases. Sendo assim, meus atos ao escrever tal texto remetem-me a fins essenciais e distantes: a dissertação que pretendo escrever é uma das minhas possibilidades, mas não sei se amanhã irei continuá-la — para tanto, é preciso que eu sustente, também amanhã, esse possível que é meu. Desse modo, a dissertação que intento escrever também é uma possibilidade que pode angustiar-me: ainda que num futuro imediato — amanhã ou daqui a algumas horas —, minha

liberdade pode exercer seu poder *nadificador* com relação ao texto que pretendo escrever. Ocorre que é precisamente esta angústia — “Será que amanhã continuarei a escrever?” — que encerra a apreensão da dissertação a ser escrita enquanto *minha possibilidade*: para tanto, preciso me colocar diretamente diante do texto e vivenciar minha relação com ele. Sob este foco, outras tantas significações mais amplas do que a simples questão objetiva “devo escrever este texto?”, que permanecem transcendentais e surgem como “pluralidade de exigências do mundo”, hão de se revelar a mim: “Será oportuno escrever sobre tal assunto?”, “Não estarei repetindo outros tantos trabalhos?”, etc. Conforme Sartre nos adverte:

Para que minha liberdade se angustie a propósito deste livro que escrevo, é preciso que este livro apareça em sua relação comigo, quer dizer, é preciso que eu descubra, de um lado, minha *essência* enquanto *aquilo que eu fui* (eu fui “querer escrever este livro”, eu o concebi, eu acreditei que poderia se interessante escrevê-lo e eu me constitui de tal modo que não posso mais me *compreender* sem levar em conta que este livro *tem sido* meu possível essencial); de outro lado, é preciso que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência (*fui* um “querer escrever este livro”, mas nada, mesmo isso que eu fui, pode me obrigar a escrevê-lo); por fim, é preciso que eu descubra o nada que me separa do que eu serei (eu descobri a possibilidade permanente de abandonar o livro como a condição mesmo da possibilidade de escrevê-lo e como o sentido mesmo da minha liberdade). É preciso que eu capte minha liberdade, na constituição mesma do livro como meu possível, enquanto destruição possível, no presente e no futuro, disto que eu sou. Ou seja, preciso situar-me no plano da reflexão. Enquanto permaneço no plano da ação, o livro a escrever não passa da significação remota e pressuposta do ato que revela meus possíveis, algo subentendido no ato, não tematizado e designado para si, algo que não “questiona”. (SARTRE 2, p. 72)

Todos nós, cotidianamente, estamos envolvidos em uma miríade incontável de pequenos atos, cuja justificação não é questionada — ao menos não normalmente. A cada instante de nossas vidas somos lançados ao mundo e nele nos comprometemos, de modo que agimos antes de designar nossos possíveis. Tais possíveis, que se revelam realizados ou em vias de se realizarem, remetem a sentidos que somente posso captar e questionar a partir de “atos especiais”. Veja-se o exemplo que Sartre nos fornece: o despertador que toca de manhã e o movimento automático daquele que se levanta imediatamente após o sino estridente do aparelho. O despertador, ao ruir em altos brados sua sineta, remete à possibilidade de ir ao trabalho — *minha possibilidade*. Entretanto, captar o chamado do despertador enquanto chamado é levantar-se feito autômato. De sorte que o ato de levantar-se da cama é tranqüilizador, posto que evita o questionamento acerca desta *minha possibilidade* do trabalho. Como consequência, o ato cotidiano de levantar-se da cama ao som ansiosamente rouco do despertador não me deixa em condições de captar outra possibilidade, a saber, a do “quietismo”, a da recusa ao trabalho e, no limite, da morte e da negação do mundo. Ora, na medida em que apreender o sentido da campainha do despertador é imediatamente postar-se de pé, ou seja, levantar-se, “ignora-se” a intuição angustiante de que sou apenas eu, e mais ninguém, quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar. Protejo-me, assim, da angústia de captar o fato de que só eu posso responder pelo poder do despertador em levantar-me — eu exijo o meu próprio despertar!

3. O problema do valor e a ressonância ética da negação

Pois bem, na medida em que desejarmos buscar justificações para os atos cotidianos, teremos de encontrar para eles uma unidade, o que equivale a dizer que teremos que remeter cada um dos pequenos afazeres aos conjuntos maiores nos quais eles encontram sentido — donde o exemplo do texto a ser escrito: cada pequena frase deve ser remetida ao todo do trabalho, conferindo então sentido ao meus pequenos atos de redação. Sartre chamará de *projeto existencial* justamente o conjunto formado por estes conjuntos maiores. Retomaremos em momento

oportuno, e com a devida atenção, o conceito de *projeto existencial*. Por ora, basta que se grife o seguinte: a angústia a que nos referimos acima somente aparece quando o projeto é explicitado e posto em questão. A explicitação e o questionamento do projeto, como vimos, exige a assunção da uma perspectiva reflexiva. Assim, envolvidos até o pescoço nas inúmeras atividades rotineiras, que são executadas de forma quase automática, não tematizamos os fundamentos existenciais de nossas ações e ignoramos francamente a angústia enquanto realidade imediata:

Do mesmo modo, isso que poderíamos chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética. Há angústia ética enquanto me considero em minha relação original com os valores. Estes aqui, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas este fundamento não poderia ser de modo algum o *ser*; pois todo o valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso mesmo de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai seu ser de sua exigência e não sua exigência de seu ser. Ele não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Mas o valor só pode, ao contrário, revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Segue-se que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. (SARTRE 2, p. 73)

Note-se bem: a existência está condenada à liberdade — entendida enquanto autonomia de escolha. Destarte, Sartre levará essa autonomia às últimas consequências. Afirmando, portanto, que a base da existência humana é a “livre escolha”, nosso autor determina também por ela o conceito chave da Ética: o *valor*. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva⁶ — ao inverso: o valor brota justamente da subjetividade. Trata-se de mostrar que a individualidade

subjetiva (ou seja, o homem) é o Ser pelo qual os valores existem. Assim como não há uma natureza humana que determine o que o homem deve fazer, também não há uma ordem pré-estabelecida de valores. Donde se infere que o valor encontra sua gênese precisamente no *ato livre* — de tal sorte que ele é absolutamente indeterminado: escolher é inventar. Dessa feita, por se revelarem sempre a uma liberdade, os valores são permanentemente passíveis de serem questionados, posto que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, também como *minha* possibilidade. Angustiar-se frente aos valores é, com efeito, reconhecer-lhes o caráter de idealidade.

Não obstante, porém, nossa atitude frente aos valores é eminentemente “tranqüilizadora”: ignoramos cotidianamente, em geral, a ausência de quaisquer fundamentos positivos para os valores de nossas ações. Tudo se passa como se tais valores estivessem tranqüilamente assegurados, o que promove uma falsificação existencial. Ora, se estamos comprometido até o pescoço em um mundo de valores, então nossa percepção angustiada destes mesmos valores — apreendidos como algo sustentado em nosso Ser pela nossa liberdade — será sempre um fenômeno posterior e mediatizado. De imediato, diz-nos Sartre, resta-me apenas o mundo em seu caráter de urgência — no qual estou plenamente engajado: é por minha indignação que me é dado o “antivvalor baixeza” e igualmente, por minha admiração, me é dado o “valor grandeza”. Somente a minha obediência (real) aos vários tabus é que me revelam estes tabus como existentes de fato. Desse modo, valores tais como a honestidade, a monogamia, a piedade etc. são animados e adquirem um Ser que não será, ao menos em geral, questionado:

Desse modo, não é depois de contemplar os valores morais que os burgueses, que se autodenominam ‘gente honesta’, tornam-se honestos: mas eles são jogados, desde seu surgi-

6. Em sua peça *O Diabo e o Bom Deus*, Sartre procura mostrar o fracasso a que se condensa todo o comportamento que pretende justificar-se por valores objetivos. Note-se a maneira como se desenrolam os atos deste teatro satreano: no primeiro ato, Goetz, bastardo e fraticida, se determina pelo “mal” como valor objetivo; no segundo, abraça o “bem” como valor objetivo; no terceiro, enfim, recusa a objetividade de ambos e assume a invenção livre dos valores, demonstrando assim a inexistência de *valores a priori* (cf. SARTRE 4).

mento no mundo, em uma conduta cujo sentido é a honestidade. Assim, a honestidade adquire um ser, que não será posto em questão; os valores são semeados em meu caminho como mil pequenas exigências reais, similares aos cãezes que proíbem de pisar na grama. (SARTRE 2, p. 73-74)

Eis os burgueses, que simplesmente são atirados desde o seu surgimento em uma conduta cujo sentido é a honestidade — “gente honesta”. Ora, em atos é que se animam os valores, de tal modo que não os contemplamos de cima para em seguida tornamo-nos isso ou aquilo. Não há céu inteligível onde os valores estejam de antemão inscritos: meus atos erguem todos os valores... um a um. O homem, em solo satreano, é apenas o seu projeto e, enquanto tal, só existe na medida em que se projeta ao devir:

Pois queremos dizer que o homem primeiro existe, isto quer dizer que o homem é inicialmente aquilo que se lança para um *futuro*, e o que é consciente de se projetar no *futuro*. O homem é, antes de mais nada, um *projeto* que se vive subjetivamente (...); nada existe anteriormente a este *projeto*; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez”. (SARTRE 3, p. 30)

O homem, dirá Sartre, “é tão somente o conjunto de seus atos” (SARTRE 2, p. 51). De modo que se deve grifar aqui o seguinte: no mundo imediato — em que se dá à consciência irrefletida —, não aparecemos primeiro para só depois sermos lançados em tal ou tal atividade. Desde já nosso Ser encontra-se em situação, ou seja, surge em meio a tais atividades e se conhece na exata medida em que nelas se reflete. Lançados em um mundo povoado de exigências, estamos sempre ao seio de projetos em vias de concretização: devo escrever uma hora amanhã, vou fumar, tenho encontro com fulano ou sicrano esta noite, não devo esquecer de realizar tal trabalho, de responder a João, de contar a

verdade para Pedro, etc. É precisamente a partir da eleição que faço de mim mesmo no mundo, ou seja, de meu “projeto inicial”, que todos esses valores cotidianos e toda estas esperas “passivas pelo real” retiram o seu sentido. Entretanto, tal “projeto inicial” — que me propicia uma possibilidade inicial e faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo —, só nos aparece para além do mundo, enquanto sentido e significação abstratas e lógicas de minhas empreitadas:

De resto, há concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, os agentes da polícia, entre outros parapeitos de proteção para a angústia. Mas desde que a empresa se distancie de mim, desde que eu seja reenviado a mim mesmo para que eu deva me aguardar no futuro, me descubro de repente como aquele que dá sentido ao despertador, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere urgência à ordem do chefe, aquele que decide sobre o interesse do livro que está sendo escrito, aquele que faz, enfim, com que os valores existam para determinar sua ação pelas exigências destes. Eu vou emergindo sozinho, e, na angústia diante do projeto único e primeiro que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu que mantendo os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que eu *sou*, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE 2, p. 51)

Deve-se ressaltar aqui a ressonância Ética da *negação* em Sartre: o lema existencialista, segundo o qual a existência precede a essência, só pode ser verdadeiramente aquilatado se, com efeito, tivermos em conta a antecedência da *negação* com relação à *positividade*, isto é, sua primazia fundante no que diz respeito ao reino do *agir* humano. Desta feita, deve-se levar em conta a inexistência, em Sartre, de qualquer tipo de

imperativo categórico moral *a priori* que possa guiar as ações humanas — o existentialismo sartreano declara a inexistência de Deus e, com isso, pretende fazer ruir toda a tábua de valores que porventura pairasse sobre um céu inteligível; o humano é um ser abandonado à própria sorte, sem subterfúgios ou desculpas a que possa se apegar, sendo o indeterminismo o símbolo de sua potência, bem como o de sua queda pelo Ser Em-si. Se a existência é anterior à essência, então não será jamais possível conferir-lhe uma dada *natureza humana*: o homem não se encontra diante de nenhum valor *a priori* que legitime o seu comportamento — há tão somente uma certa universalidade *humana de condição*, que não é senão o conjunto de “limites” *a priori* que esboçam sua situação fundamental no mundo (se, por um lado, pode-se dizer que as situações históricas variam, por outro cumpre afirmar que há um elemento invariável na necessidade humana de estar *no mundo*, de lutar e viver com os outros, de ser mortal, enfim). Sob a perspectiva existencialista, a universalidade do homem que não é dada, mas sim indefinidamente construída. De resto, o homem deve se recordar que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono de *seu agir* que ele, ao se projetar para além do dado — isto é, em direção ao *não-dado* (ao *futuro* virgem de suas possibilidades) —, decidirá sobre si mesmo. A vida não tem sentido *a priori* e a moral, assim como a arte, é um exercício de criação e invenção:

O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* sobre o que há a fazer. (SARTRE 3, p. 51)

A minha liberdade é o único fundamento — sem fundamento — dos valores por mim adotados. Portanto, vinculada intimamente com a *liberdade* e dando-se no *agir* humano, a moral deve advir do elemento *negativo*, quer dizer, da indeterminação que caracteriza a realidade humana.

Eis, a partir de *L'être et le néant*, o núcleo duro da Ética em Sartre.

Abstract: from the brief characterization of the figures of freedom, anguish and responsability, exposed in Jean Paul Sartre's *L'être et le néant*, this article aims to shed lights over the statement of the lack of foundation of the values adopted in our quotidian morality — that demands an explication of a certain ethical ressonance of the negation on the sartrean philosophy, as well the consequential human temptation to the existential forgery, which manifests in its attempt to elide the anguish coming from the absolut freedom of the human reality.

Key-words: freedom — anguish — responsability — values

Bibliografia

1. KIERKEGAARD, Søren. *Le concept d'angoisse*. Trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1990.
2. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Edition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001. (Collection Tel).
3. _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
4. _____. *O Diabo e o Bom Deus*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

Abstract: from the brief characterization of the figures of freedom, anguish and responsability, exposed in Jean Paul Sartre's *L'être et le néant*, this article aims to shed lights over the statement of the lack of foundation of the values adopted in our quotidian morality — that demands an explication of a certain ethical resonance of the negation on the sartrean philosophy, as well the consequential human temptation to the existential forgery, which manifests in its attempt to elide the anguish coming from the absolut freedom of the human reality.

Key-words: freedom — anguish — responsibility — values

Bibliografia

1. KIERKEGAARD, Søren. *Le concept d'angoisse*. Trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1990.
2. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Edition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001. (Collection Tel).
3. _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
4. _____. *O Diabo e o Bom Deus*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

TRADUÇÃO

“Labor, work, action”

(Hannah Arendt)

Adriano Correia¹

Apresentação

Após publicar *As origens do totalitarismo*, em 1951, Hannah Arendt dedicou-se a compreender o fenômeno do político e, fundamentalmente, o significado e o espaço do político na modernidade. A partir de quando escreve o texto “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, em 1953, adicionado à segunda edição de *As origens do totalitarismo* (1958), Hannah Arendt se lança à investigação dos elementos totalitários no marxismo, em grande parte deflagrada pelas críticas ao tratamento desigual do stalinismo em sua obra de 1951 (parcialmente sanada pelo prefácio acrescentado à edição de 1966), mas também pela desconcertante adesão de importantes pensadores alemães ao nazismo, acompanhada de tentativas de legitimação — jurídica, ontológica, etc. — da dominação totalitária. Com efeito, diz ela,

a mais séria lacuna em *As origens do totalitarismo* é a ausência de uma análise conceitual e histórica adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo. Todos os outros elementos que eventualmente se cristalizaram em movimentos totalitários e formas de governo podem ser vinculados a correntes subterrâneas na história Ocidental, que emergem apenas quando e onde a tradicional estrutura social e política das nações européias desmoronou. O racismo e o impe-

1. Apresentação, tradução e notas de Adriano Correia, doutor em Filosofia pela Unicamp, vinculado ao mestrado em filosofia da Universidade Federal da Bahia.
E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

rialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e o anti-semitismo não mantinham relação com as grandes tradições filosóficas e políticas do Ocidente. A aterradora originalidade do totalitarismo — o fato de que suas ideologias e métodos de governo eram inteiramente sem precedentes, e de que suas causas não se prestavam a uma explicação adequada em termos históricos usuais —, é facilmente ofuscada se se enfatiza demasiadamente o único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de uma das mais importantes correntes da filosofia política Ocidental: o Marxismo. (ARENDT *apud KOHN* 9, p. v).

O projeto enviado à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, de onde foi extraído o texto acima, logo após a publicação de *As origens do totalitarismo*, visava à publicação de um livro intitulado *Elementos totalitários no marxismo* (*Totalitarian elements in marxism*). Com o desenvolvimento de sua investigação, Arendt tornou-se cada vez mais convicta de que Marx estava firmemente inserido na tradição, como também era seu acabamento (tendo a seu lado, nesse caso, Nietzsche e Kierkegaard). Arendt afirma, com efeito, em *Entre o passado e o futuro*, que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido nas teorias de Karl Marx”, que manifestavam a intenção de abjurar a filosofia e buscar realizá-la na política (Tradition and the Modern Age. In: ARENDT 1, p. 17-18)². Por conseguinte, para compreender o lugar de Marx era necessário compreender a própria tradição, assim como a relação da tradição com o fenômeno totalitário³.

A hipótese de Hannah Arendt, mais bem desenvolvida posteriormente em *A condição humana*, é a de que a ruptura de Marx com a tradição da filosofia, partindo da *teoria* ou contemplação em direção à *práxis*, não se traduziu em uma recusa da compreensão da *praxis* como *poiésis*, da ação como fabricação, nem redundou no reconhecimento da dignidade própria ao domínio político (ARENDT 4, p. 314). No texto “Os ex-comunistas”, publicado logo no primeiro movimento da investigação

sobre o marxismo, em 1953, Arendt enfatiza que, na medida em que quando realizo uma ação nunca sei exatamente o que estou fazendo, “uma vez que ajo em uma teia de relações constituída pelas ações e desejos dos outros”; posso sempre agir politicamente, mas nunca “fazer a história” [make history]. Em suas palavras, “a confusão da ação política com a produção da história remonta a Marx. Ele esperava, depois de Hegel ter interpretado a história da humanidade, ser capaz de ‘mudar o mundo’, ou seja, produzir o futuro da humanidade. O marxismo pôde ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa de sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história” (The ex-communists. In: ARENDT 2, p. 396). Tanto quanto no nazismo, o elemento decisivo é a convicção de que a história pode ser deliberadamente produzida, de que ela é obra do *homo faber*.

Como consequência de suas análises e hipóteses, ela altera o título do seu livro para *Karl Marx e a tradição do pensamento político Ocidental* (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*). O livro nunca foi concluído, mas a influência destas incursões, que resultaram em inúmeros textos escritos e reescritos, se faz notar em obras como *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução* e, principalmente, *A condição humana*. Arendt sempre buscou se acautelar de uma associação com os antimarxistas, ex-comunistas, macarthistas, assim como de qualquer forma de atribuição a Karl Marx da responsabilidade pelo totalitarismo⁴; não apenas por intentar não fortalecer o macarthismo, em pleno vigor por ocasião de seu exame do marxismo, mas também por uma preocupação com a especificidade do conceito de *totalitarismo*, que não poderia ser simplesmente remetido a Marx ou a Platão, como deixa

2. Cf. p. 43-44 da tradução brasileira.

3. “Poder-se-ia dizer que o problema do trabalho indica o lado político, e o problema da história o lado espiritual, das perplexidades que surgiram no final do século XVIII e emergiram completamente em meados do século XIX. Na medida em que ainda vivemos com e nessas perplexidades, que entremes se tornaram muito mais agudas de fato, embora menos articuladas na formulação teórica, ainda somos contemporâneos de Marx. A enorme influência que Marx ainda exerce em quase todas as partes do mundo parece confirmar isso. No entanto, isso é verdadeiro apenas na medida em que escolhemos não considerar certos eventos do século XX; isto é, aqueles eventos que finalmente conduziram à forma de governo inteiramente nova que conhecemos como dominação totalitária. O fio da nossa tradição, no sentido de uma história contínua, só se rompeu com a emergência de instituições e políticas totalitárias que não podiam mais ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional”. (ARENDT 4, p. 280-1).

entrever em *As origens do totalitarismo*. As críticas de Arendt a Marx — que partem principalmente das declarações marxianas de que “*o trabalho é o criador do homem*” e “*a violência é parteira da história*” (ARENDT 4, p. 310) — constituem um movimento complexo, profícuo e controverso do pensamento arendtiano, e seguramente demandariam uma discussão mais ampla do que a que se pode conduzir nesta apresentação⁵.

No prefácio de *A condição humana*, Hannah Arendt já anuncia que seu propósito não era fornecer respostas teóricas às perplexidades do nosso tempo, mas uma “reconsideração da condição humana a partir da posição privilegiada de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes (...) O que proponho — prossegue Arendt — é muito simples, portanto: nada mais que pensar o que estamos fazendo” (ARENDT 3, p. 5). Pensar o que estamos fazendo é, antes de tudo, considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do *animal laborans* para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre as esferas pública e privada, o referencial da pólis; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica.

No texto “Labor, work, action”, cuja tradução apresento, a despeito de um permanente diálogo com Karl Marx e John Locke, Arendt se propõe a examinar as próprias atividades, traçando brevemente o pano de

4. Vale mencionar que, antes do terceiro capítulo de *A condição humana*, “Trabalho”, p. 79 (cito sempre a partir do original em inglês), Arendt insere a seguinte apresentação: “No capítulo seguinte, Karl Marx será criticado. Isto é lamentável em uma época em que tantos escritores que antes ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da riqueza das idéias e *insights* marxianos, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais; no decurso de tal processo, um deles até descobriu que o próprio Karl Marx era incapaz de se sustentar [*to make a living*], esquecendo-se por um instante das gerações de autores que ele ‘sustentou’ [*supported*]. Ante tal dificuldade, posso evocar a declaração feita por Benjamin Constant, quando se sentiu compelido a atacar Rousseau (...): ‘Certamente, evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer por um instante defender sua opinião... preciso repudiá-la e condenar, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares’ (“De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1819)).

5. Para um exame aprofundado deste tema, em português, conferir DUARTE 8 (Cap. 2: O confronto com Marx e a modernidade) e CALVET DE MAGALHÃES 7.

fundo tradicional da caracterização da *vita activa*, mirando primordialmente uma clara demarcação das atividades. O texto foi concebido para uma conferência pronunciada em 10 de novembro de 1964, em um evento na Divinity School of the University of Chicago, intitulado “Cristianity and the economic man: moral decisions in an affluent society”. Arendt respondia na conferência à pergunta “em que consiste uma vida ativa?” (cf. BERNAUER 6, p. v). Tal evento se mostrou uma ocasião ímpar para a reposição sucinta das teses fundamentais de *A condição humana* acerca das atividades humanas fundamentais, em um período em que lhe absorviam as questões morais, devido principalmente ao seu livro *Eichmann em Jerusalém* e à controvérsia que se seguiu a ele.

A atividade do trabalho (*labor*) corresponde ao processo biológico do corpo humano e consiste no metabolismo do homem com a natureza, em vista da satisfação das necessidades permanentemente repostas no processo vital. Da interação do homem com a natureza através do trabalho não resta qualquer vestígio duradouro. O trabalho apenas preserva a vida no eterno ciclo de esgotamento e regeneração, de produção e de consumo. A vida, em seu sentido puramente biológico, é a condição humana do trabalho. A obra ou fabricação (*work* ou *fabrication*), por sua vez, produz um mundo artificial de coisas, diferente de qualquer ambiente natural. Da interação do homem com a natureza através da fabricação, por seu turno, surgem coisas para serem usadas e que, por conseguinte, portam uma durabilidade de que não desfrutam os produtos do trabalho, feitos para serem consumidos. A obra corresponde ao caráter não natural da existência humana, cuja mortalidade é redimida não pelo sempre recorrente ciclo vital da espécie, mas pela produção de um mundo de coisas cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo da vida dos próprios fabricantes. A condição humana da obra é a mundanidade.

A ação, por fim, é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade, “a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT 3, p. 176). Esta noção de que a pluralidade é a condição mesma da vida política é muito cara a Hannah Arendt. Em sua última obra, *A vida do espírito*, ela afirma que a pluralidade, mais

do que definir o caráter da vida política, “é a lei da Terra” (ARENDT 5, p. 19)⁶. A ação corresponde ao fato de que os homens, no plural, habitam o mundo — ao próprio fato de que somos todos humanos, mas de um tal modo que não somos idênticos a ninguém que jamais viveu, vive ou viverá. A pluralidade é, portanto, ao mesmo tempo igualdade e distinção. A ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos.

O que constitui o artifício humano e garante a durabilidade do mundo é a obra, a atividade do fabricante (*homo faber*) de “operar sobre” os materiais, em contraposição ao trabalho, a atividade do trabalhador (*animal laborans*), que se mistura com os materiais. Muito embora o produto da atividade do *homo faber* se desgaste com o uso que dele fazemos, ele não se consome no próprio processo vital, tal como se dá com os produtos do trabalho. A diferença entre fabricação e trabalho é equivalente à distinção entre o uso e o consumo, entre o desgaste e a destruição. Embora o uso tenha como consequência o desgaste dos produtos da fabricação, estes não são produzidos para ser desgastados, mas para serem usados; o desgaste provocado pelo uso atinge diretamente a durabilidade do produto, mas eles são feitos para (também) portar durabilidade. As coisas destinadas ao consumo, no entanto, são destruídas no mesmo momento em que se servem delas. Elas são integralmente absorvidas no ciclo vital de sobrevivência do organismo humano: elas são digeridas. Enquanto a durabilidade empresta uma certa independência aos objetos em relação ao homem que os produziram e os utilizam, a assimilação dos produtos destinados ao consumo pelos organismos vivos os destitui de qualquer existência independente, objetiva.

O *animal laborans*, pela sua atividade, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das

necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano. A era moderna, pensa Hannah Arendt, é o tempo da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. Mesmo a atividade da fabricação é tragada pelo ritmo das máquinas nas linhas de produção e montagem e assimiladas à atividade do trabalho. A vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade. Hannah Arendt afirma, não obstante, que “a tarefa e a grandeza potencial dos mortais repousa em sua capacidade de produzir coisas — obras e feitos e palavras — que mereceriam estar em casa na eternidade, e em certa medida estão, de modo que através delas os mortais pudessem encontrar seu lugar em um cosmos onde tudo é imortal, exceto eles próprios” (ARENDT 3, p. 19).

A vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza. A autocmplacência cínica dos que “piscam o olho” e dizem “inventamos a felicidade!” (NIETZSCHE 11, p. 18-21)⁷ seria apenas desprezível, se fosse também inócuia. O triunfo do “princípio da felicidade” e a consequente glorificação da vida se mostram como antípodas do princípio do iniciar, do princípio da liberdade de que fala Arendt na conclusão do texto “Trabalho, obra, ação”. O que está em questão, enfim, “é que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condene à ruína tudo em que toca” (The crisis in culture. In: ARENDT 1, p. 211)⁸. Este é um dos sentidos politicamente mais profundos de pensar o que estamos fazendo.

A tradução a seguir foi feita a partir do texto “Labor, work, action”, editado em BERNAUER 6, p. 29-42. Agradeço à Springer Science and Business Media, representante da editora Martinus Nijhoff, a generosa permissão para publicar esta tradução a partir de sua edição, tanto nesta

6. Na tradução brasileira, p. 17 (grifos meus).

7. Prefácio, 5. Na tradução brasileira, p. 33-35.

8. Cf. p. 264 da tradução brasileira.

revista quanto em CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

Agradeço ainda a Theresa Calvet de Magalhães pela revisão atenta da tradução do texto a seguir, assim como pelo prazer de nossas conversas. As eventuais imprecisões, entretanto, são de minha inteira responsabilidade, já que respondo pela versão final do texto.

10. LAFER, Celso. *Hannah Arendt*: pensamento, persuasão e poder. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
11. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*, v. 4. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999. Tradução brasileira: *Assim falava Zarathustra*. Trad. Mario da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

Bibliografia

1. ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993 (1977). Tradução brasileira: *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. M.W.B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
2. _____. *Essays in understanding* — 1930-1954. Jerome Kohn (Ed.). New York: Harcourt Brace, 1994.
3. _____. *The human condition*. Chicago: Univ. Chicago Press, 1989.
4. _____. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research* (The origins of totalitarianism: fifty year later), v. 69, nº 2, p. 273-319, 2002.
5. _____. *The life of the mind*. Chicago: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1978. Tradução brasileira: *A vida do espírito*. Trad. A. Abrançhes, C.A.R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
6. BERNAUER, James W. (Ed.) *Amor mundi*: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.
7. CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt. *Ensaio*, 14, p. 131-168, 1985 (Revisado em 2005 e disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humana%20do%20Trabalho%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>).
8. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
9. KOHN, Jerome. Introduction. *Social Research* (The origins of totalitarianism: fifty years later), v. 69, nº 2, pp. v-xv, 2002.

“Trabalho, obra, ação”¹

(Hannah Arendt)

Tradução de Adriano Correia
Revisão de Theresa Calvet de Magalhães

Resumo: Em meados da década de 1960, quando a relevância do pensamento para a moralidade se convertia em uma das preocupações centrais de Hannah Arendt, ela retoma, no texto aqui traduzido, sua inusitada distinção entre as atividades fundamentais do trabalho, da obra e da ação. Partindo da questão “em que consiste uma vida ativa?”, ela revisita e repõe suas análises de A condição humana, ocupando-se novamente com as implicações das inversões hierárquicas entre estas atividades para a vida, para o mundo e, principalmente, para a pluralidade humana. No mesmo sentido, ela examina os princípios que orientam as atividades do animal laborans, do homo faber e do homem de ação, assim como seu significado para a afirmação da liberdade humana e da dignidade da política. Para Hannah Arendt, este é o ponto de partida para pensar sobre o que estamos fazendo.

Durante esta breve hora, eu gostaria de levantar uma questão aparentemente estranha. Minha questão é a seguinte: em que consiste uma vida ativa? *O que fazemos quando estamos ativos?* Ao propor esta questão, admitirei como válida a antiga distinção entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*, que encontramos em nossa tradição de pensamento filosófico e religioso até o limiar da era moderna, e que quando falamos de contemplação e ação, nos referimos não apenas a certas faculdades humanas, mas a dois modos de vida distintos. Sem dúvida, a questão possui alguma relevância, porque mesmo se não contestarmos a suposição tradicional de que a contemplação é de

uma ordem superior à ação ou a de que toda ação é efetivamente apenas um meio cujo verdadeiro fim é a contemplação, não podemos duvidar — e ninguém jamais duvidou — de que seja bastante possível para os seres humanos passar pela vida sem jamais se entregarem à contemplação, ao passo que, por outro lado, ninguém pode permanecer em estado contemplativo durante toda sua vida. Em outras palavras, a vida ativa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade — ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada.

Como comecei com a nossa tradição, eu justamente descrevi as três principais articulações da vida ativa de um modo tradicional, isto é, como servindo aos fins da contemplação. É inteiramente natural que a vida ativa tenha sido descrita sempre por aqueles que seguiam eles próprios o modo contemplativo de vida. Por conseguinte, a *vita activa* sempre foi definida do ponto de vista da contemplação; comparados com a absoluta quietude da contemplação, todos os tipos de atividade humana pareciam ser semelhantes, na medida em que se caracterizavam pela inquietude, por algo negativo: pela *a-skholia* ou pelo *nec-otium*, o não-ócio [*non-leisure*]² ou a ausência das condições que tornam possível a contemplação. Comparadas com esta atitude de quietude, todas as distinções e articulações no interior da *vita activa* desaparecem. Consideradas do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude já que ela é perturbada.

Tradicionalmente, portanto, a *vita activa* recebeu sua significação da *vita contemplativa*; foi atribuída a ela uma dignidade muito restrita porque servia as necessidades e exigências da contemplação em um corpo vivo. O cristianismo, com sua crença em um além, cujas alegrias se anunciam nos deleites da contemplação, conferiu uma sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa*³, enquanto que, por outro lado, o

mandamento de amar ao próximo atuou como um contrapeso a esta avaliação desconhecida pela Antigüidade. Mas, a determinação da própria ordem, de acordo com a qual a contemplação era a mais elevada das faculdades humanas era grega, e não cristã, em sua origem; coincidiu com a descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo, que foi considerado, enquanto tal, superior ao modo de vida político do cidadão na pólis. O essencial da questão, que posso mencionar aqui apenas de passagem, é que o cristianismo, ao contrário do que com freqüência se admitiu, não elevou a vida ativa a uma posição superior, não a salvou de ser uma vida derivativa e não a considerou, pelo menos não teoricamente, como algo que possui sua significação e seu fim em si mesma. E uma mudança nesta ordem hierárquica era de fato impossível enquanto a verdade era o único princípio abrangente para estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade que, ademais, era compreendida como revelação, como algo essencialmente *dado* ao homem, distinta da verdade que é ou o resultado de alguma atividade mental — pensamento ou raciocínio — ou aquele conhecimento que adquiro por meio da fabricação.

Portanto, surge a questão: porque a *vita activa*, com todas as suas distinções e articulações, não foi descoberta após a ruptura moderna com a tradição e a inversão final de sua ordem hierárquica, a “re-valorização⁴ de todos os valores” por Marx e Nietzsche? E a resposta, embora bastante complexa na análise efetiva, pode ser resumida brevemente aqui: é da própria natureza da famosa inversão dos sistemas filosóficos e hierarquias de valores que o próprio quadro conceitual permaneça intacto. Isso é verdadeiro especialmente para Marx, que estava convencido de que era suficiente virar Hegel de cabeça para baixo para encontrar a verdade — isto é, a verdade do sistema hegeliano, que é a descoberta da natureza dialética da história.

Permitam-me explicar brevemente como esta identidade se mostra em nosso contexto. Quando enumerei as principais atividades humanas — Trabalho-Obra-Ação — era óbvio que a ação ocupava a posição mais elevada. Na medida em que a ação está ligada à esfera política da vida humana, esta apreciação está de acordo com a pré-filosófica e pré-platônica, opinião corrente da vida da pólis grega. A introdução da

contemplação como o ponto mais alto da hierarquia teve como resultado que esta ordem foi de fato remanejada, embora nem sempre em uma teoria explícita (freqüentemente se prestou uma homenagem puramente verbal à velha hierarquia, quando ela já tinha sido invertida no ensinamento efetivo dos filósofos). Considerada do ponto de vista da contemplação, a atividade mais elevada não era a ação, mas a fabricação; a ascensão da atividade do artesão na escala de valorações fez sua primeira aparição dramática nos diálogos platônicos⁵. O trabalho, é claro, permaneceu no nível mais baixo, mas a atividade política como algo necessário à vida de contemplação só era agora reconhecida na medida em que podia ser prosseguida da mesma maneira que a atividade do artesão. Só se podia esperar que a ação política produzisse resultados duradouros se fosse considerada à imagem da atividade da fabricação. E tais resultados duradouros significavam paz, a paz necessária à contemplação: nenhuma mudança.

Se considerarmos agora a inversão na era moderna, percebemos imediatamente que sua característica mais importante a este respeito é sua glorificação do trabalho, certamente a última coisa que qualquer membro de uma das comunidades clássicas, seja ela Roma ou a Grécia, teria considerado como digna desta posição. Entretanto, no momento em que nos aprofundamos mais neste assunto, percebemos que não fora o trabalho enquanto tal que ocupou esta posição (Adam Smith, Locke e Marx são unâimes em seu menosprezo das tarefas servis, do trabalho não especializado que serve apenas ao consumo), mas o trabalho *produtivo*⁶. Mais uma vez, o padrão dos resultados duradouros é o verdadeiro estalão. Assim, Marx, certamente o maior dos filósofos do trabalho, tentou constantemente re-interpretar o trabalho à imagem da atividade da fabricação — novamente à custa da atividade política. Sem dúvida, as coisas haviam mudado. A atividade política não era mais vista como o estabelecimento de leis imutáveis que *fabricariam* uma comunidade política, que teriam como resultado final um produto confiável, parecendo exatamente tal como foi projetado pelo fabricante — como se as leis e as constituições fossem coisas da mesma natureza que a mesa fabricada pelo carpinteiro de acordo com o projeto que tinha em mente antes de começar a fazê-la. Presumia-se agora que a atividade política

“faz a história [*make history*] — uma expressão que apareceu pela primeira vez em Vico⁷ — e não uma comunidade política; e esta história tinha, como todos sabemos, seu produto final, a sociedade sem classes que seria o fim do processo histórico, tal como a mesa é efetivamente o fim do processo da fabricação. Em outras palavras, uma vez que no nível teórico, os grandes re-valoradores [*re-evaluators*] dos velhos valores não fizeram senão virar as coisas de cabeça para baixo, a velha hierarquia no interior da *vita activa* quase não foi perturbada; os velhos modos de pensar prevaleceram e a única distinção relevante entre a nova e a velha hierarquia foi a de que esta última, cuja origem e significância repousavam na real experiência da contemplação, tornou-se altamente questionável. Pois o verdadeiro evento que caracteriza a era moderna a este respeito era que a própria contemplação tornara-se sem sentido⁸.

Não lidaremos com este evento aqui. Em vez disso, aceitando a hierarquia mais antiga, pré-filosófica, proponho examinar estas atividades elas mesmas. E a primeira coisa que talvez já tenham notado, é a minha distinção entre trabalho [*labor*] e obra [*work*⁹], que provavelmente vos parecia um pouco incomum. Retirei-a de uma observação um tanto casual de Locke, que fala do “trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos”¹⁰. (Os trabalhadores, na linguagem aristotélica, são aqueles que “com seus corpos atendem às necessidades da vida”¹¹). A evidência fenomênica a favor desta distinção é bastante impressionante para ser ignorada e, no entanto, é um fato que, com exceção de umas poucas considerações esparsas e o importante testemunho da história social e institucional, não há praticamente nada para apóia-la.

Contra esta escassez de evidência encontra-se o fato simples e persistente de que toda língua européia, antiga ou moderna, contém duas palavras etimologicamente independentes para o que viemos a considerar como a mesma atividade: assim, o grego distingua *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrir*; o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto. O último a utilizar esta conexão original foi Marx, que definiu o trabalho

como a “reprodução da vida individual” e a gestação, a produção de uma “vida alheia”¹², como a reprodução da espécie.

Se deixarmos de lado todas as teorias, especialmente as teorias modernas do trabalho depois de Marx, e seguirmos unicamente esta evidência etimológica e histórica, é óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo, que ele é, como disse o jovem Marx, o metabolismo entre o homem e a natureza¹³ ou o modo humano deste metabolismo que partilhamos com todos os organismos vivos. Ao trabalhar, os homens produzem as necessidades vitais que devem alimentar o processo vital do corpo humano. E uma vez que este processo vital, embora nos conduza do nascimento até a morte em uma progressão retilínea de declínio, é em si mesmo circular, a própria atividade do trabalho tem de seguir o ciclo da vida, o movimento circular de nossas funções corporais, o que significa que a atividade do trabalho nunca chega a um fim enquanto durar a vida; ela é infinitamente repetitiva. Diferentemente da atividade da fabricação, cujo fim é atingido quando o objeto está terminado, pronto para ser adicionado ao mundo comum das coisas e dos objetos, a atividade do trabalho se move sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo¹⁴, e o fim de suas fadigas e penas só chega com o fim, isto é, com a morte do organismo individual.

Em outras palavras, o trabalho produz bens de consumo, e trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre-recorrente ciclo da vida biológica. Estes dois estágios do processo vital seguem-se um ao outro tão intimamente que quase constituem um mesmo movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo¹⁵. O trabalho, diferentemente de todas as outras atividades humanas, permanece sob o signo da necessidade, a “necessidade de subsistir”¹⁶, como Locke costumava dizer, ou a “eterna necessidade imposta pela natureza”, nas palavras de Marx. Portanto, a verdadeira meta da revolução em Marx não é meramente a emancipação das classes trabalhadora ou operária, mas a emancipação do homem em relação ao trabalho. Pois “o reino da liberdade começa somente quando o trabalho determinado pela carência” e pela urgência das “necessidades físicas” termina¹⁷. Esta emancipação, como sabemos agora, na medida em que é mesmo possível, não se dá com a

emancipação política — a igualdade de todas as classes de cidadãos —, mas através da tecnologia. Eu disse na medida em que isso é possível, e com esta reserva quis dizer que o consumo, enquanto um estágio do movimento cíclico do organismo vivo, também é em certo sentido trabalhoso [*laborious*].

Os bens de consumo, o resultado imediato do processo de trabalho, são as menos duráveis das coisas tangíveis. São, como assinalou Locke, “de curta duração, de modo que — se não forem consumidos — se deteriorarão e perecerão por si próprios”¹⁸. Depois de uma breve permanência no mundo, retornam ao processo natural que os forneceu, seja através da absorção no processo vital do animal humano, seja por deterioração; em sua forma manufaturada, eles desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parte do mundo. Eles são as menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais e necessárias de todas as coisas. Embora sejam manufaturados, eles vêm e vão, são produzidos e consumidos, de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza¹⁹. Por conseguinte, não podem ser “acumulados” e “armazenados”²⁰, como seria necessário se tivessem de servir ao principal propósito de Locke: estabelecer a validade da propriedade privada no direito que os homens têm de possuir seu próprio corpo.

Mas, enquanto o trabalho, no sentido de produção de qualquer coisa durável — algo que sobrevive à própria atividade e até mesmo ao tempo de vida do produtor —, é bastante “improdutivo” e fútil, ele é altamente produtivo em um outro sentido. A *potência* de trabalho do homem é tal que ele produz mais bens de consumo do que é necessário para sua própria sobrevivência e a de sua família. Esta abundância, por assim dizer, natural do processo de trabalho permitiu aos homens escravizar ou explorar seus semelhantes, liberando-se assim do fardo da vida; e embora esta liberação dos poucos tenha sido alcançada sempre pelo uso da força por uma classe dominante, nunca teria sido possível sem essa fertilidade inerente ao próprio trabalho humano. Contudo, mesmo essa “produtividade” especificamente humana é uma parte integrante da natureza e participa da superabundância que vemos em toda parte no lar da natureza. Não é senão um outro modo do “crescei e multiplai-vos”²¹, em que é como se a voz da própria natureza falasse conosco.

Uma vez que o trabalho corresponde à condição da própria vida, participa não apenas das suas fadigas e penas, mas também da mera felicidade com que podemos experimentar o fato de estarmos vivos. A “bênção ou a alegria do trabalho”²², que desempenha um papel tão importante nas teorias modernas do trabalho, não é uma noção vazia. O homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distinguí-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais. Mas, na medida em que nós também somos apenas criaturas vivas, o trabalho é o único modo de podermos também permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas, embora não deixe coisa alguma atrás de si, é até mais real, menos fútil que qualquer outra forma de felicidade. Ela repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que aquele que, nas fadigas e penas, fez sua parte, permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, ao contrário da Antigüidade clássica, sustentava que a vida é sagrada e que, por conseguinte, nem a morte nem o trabalho são um mal (certamente não como um argumento contra a vida), mostra nas estórias [*stories*] dos patriarcas o quanto eles estavam despreocupados com a morte e como a morte os alcançava sob a forma familiar da noite e do repouso tranquilo e eterno “em uma velhice boa e repleta de anos”²³.

A bênção da vida como um todo, inerente ao trabalho, nunca pode ser encontrada na obra e não deve ser confundida com o período de alegria inevitavelmente breve que segue a realização e acompanha o acaibamento. A bênção do trabalho é que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo, de modo que a felicidade é concomitante ao próprio processo. Não há felicidade nem contentamento duradouros para os seres humanos fora do círculo prescrito de dolorosa exaustão e prazerosa regeneração. Tudo o que lança este ciclo em desequilíbrio — a miséria, onde a exaustão é seguida pela penúria; ou uma vida inteiramente sem esforço, onde o

tédio toma o lugar da exaustão; e onde os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão tritaram até a morte, inclementes, um corpo humano impotente — arruina a felicidade elementar que resulta do estar vivo²⁴. Um elemento de trabalho está presente em todas as atividades humanas, mesmo na mais elevada, na medida em que elas são executadas como tarefas “rotineiras” mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos. Seu próprio caráter repetitivo, que na maioria das vezes sentimos ser um fardo que nos extenua, é que fornece aquele mínimo de contentamento animal para o qual os grandes e significativos momentos de alegria, que são raros e jamais duram, nunca podem ser um substituto e sem o qual os mais duradouros momentos de verdadeira aflição e tristeza, embora igualmente raros, dificilmente poderiam ser suportados.

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nossos corpos²⁵, fabrica a mera variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos. Tais coisas não são bens de consumo, mas objetos de uso, e o seu uso adequado não causa seu desaparecimento. Elas dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem.

Certamente, a durabilidade do mundo das coisas não é absoluta; não consumimos coisas, mas as usamos; e se não o fizermos, elas simplesmente se degradam e retornam ao processo natural geral do qual foram retiradas e contra o qual as erigimos. A cadeira, se abandonada à própria sorte ou expelida do mundo humano, converter-se-á novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo do qual a árvore brotou antes que fosse derrubada para se tornar o material sobre o qual operar [*work*] e com o qual construir. Contudo, embora o uso não deixe de desgastar estes objetos, este fim não é previamente planejado, não era o objetivo de sua fabricação, como a “destruição” ou o consumo imediato do pão é o seu fim intrínseco; o que o uso desgasta é a durabilidade. Em outras palavras, a destruição, embora inevitável, é incidental para o uso, mas inerente ao consumo. O que distingue o par de sapatos mais débil dos meros bens de consumo é que eles não se estragam se não os calço, eles são objetos e, portanto, possuem uma certa

independência “objetiva” própria, por mais modesta que seja. Usados ou não, eles permanecerão no mundo durante um certo tempo a menos que sejam gratuitamente destruídos²⁶.

É esta durabilidade que concede às coisas do mundo sua relativa independência em relação aos homens que as produziram e as usam, a sua “objetividade” que as faz resistir, “se opor”²⁷ e suportar, ao menos por um tempo, as necessidades e carências vorazes de seus usuários vivos. Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm por função estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte. Ante a subjetividade dos homens encontra-se a objetividade do artifício feito pelo homem, não a indiferença da natureza. Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo entre os homens e a natureza haveria movimento eterno, mas não objetividade²⁸.

A durabilidade e a objetividade são o resultado da fabricação, a obra do *homo faber*, que consiste em uma reificação²⁹. A solidez, inerente mesmo às coisas mais frágeis provém finalmente da matéria que é transformada em material. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de seu lugar natural, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que fornece a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da Terra. Este elemento de violação e violência está presente em toda fabricação, e o homem enquanto criador do artifício humano sempre foi um destruidor da natureza. A experiência desta violência é a mais fundamental experiência da força humana e, ao mesmo tempo, o exato oposto do esforço doloroso e desgastante experimentado no mero trabalho. Isto já não é o ganhar o seu pão com “o suor do próprio rosto”, em que o homem pode realmente ser o senhor e mestre de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza, de suas próprias necessidades naturais e da

Terra. O *homo faber* torna-se senhor e mestre da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado³⁰.

O processo da fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido que o processo de produção chega nele a um fim e também que ele é apenas um meio para produzir esse fim. Diferentemente da atividade do trabalho, em que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios de um mesmo processo — o processo vital do indivíduo ou da sociedade —, a fabricação e o uso são dois processos completamente diferentes³¹. O fim do processo de fabricação se dá quando a coisa é concluída, e esse processo não precisa ser repetido. O impulso para a repetição provém da necessidade que o artesão tem de ganhar seus meios de subsistência, ou seja, do elemento de trabalho inerente a sua obra³². Pode também provir da demanda de multiplicação no mercado. Em ambos os casos, o processo é repetido por razões externas a ele mesmo, diferentemente da repetição compulsória inerente ao trabalho, onde se tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer³³. A multiplicação não deve ser confundida com a repetição, embora ela possa ser percebida pelo artesão individual como uma mera repetição que uma máquina pode realizar melhor e de modo mais produtivo. A multiplicação realmente multiplica as coisas, enquanto que a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase tão rapidamente quanto apareceram.

Ter um começo definido e um fim previsível definido é a marca da fabricação, que apenas por esta característica já se distingue de todas as outras atividades humanas. O trabalho, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem, propriamente falando, nem um começo nem um fim — apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração. A ação, embora possa ter um começo definido, nunca, como veremos, tem um fim previsível. Esta grande confiabilidade da obra se reflete no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: toda coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário no processo vital que seu fabricante não possa suportar sua destruição e sobreviver a ela. O homem, o fabricante do artifício

humano, de seu próprio mundo, é realmente um senhor e mestre, não apenas porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas também porque é senhor de si mesmo e do que faz. Isto não se aplica nem ao trabalho, onde os homens permanecem sujeitos à necessidade de sua vida, nem à ação, onde permanecem na dependência de seus semelhantes. Sozinho com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e sozinho novamente ante a obra de suas mãos, ele é livre para destruir³⁴.

Disse antes que todos os processos de fabricação são determinados pela categoria dos meios e do fim. Isto se mostra mais claramente no enorme papel que as ferramentas e os instrumentos desempenham neles. Do ponto de vista do *homo faber*, o homem é realmente, como disse Benjamin Franklin, um “fabricante de ferramentas”³⁵. É claro que as ferramentas e utensílios são empregados também no processo de trabalho, como sabe toda dona de casa que possui orgulhosamente todos os equipamentos de uma cozinha moderna; mas estes utensílios assumem um caráter e uma função diferentes quando são usados para trabalhar; eles servem para aliviar a carga e mecanizar o trabalho do trabalhador, são, por assim dizer, antropocêntricos, enquanto que as ferramentas da fabricação são projetadas e inventadas para a fabricação das coisas e sua adequação e precisão são ditadas antes por metas “objetivas” que por necessidades e carências subjetivas. Ademais, todo processo de fabricação produz coisas que duram consideravelmente mais que o processo que as trouxe à existência, enquanto que em um processo de trabalho, que gera esses bens de “curta duração”, as ferramentas e instrumentos que são usados são as únicas coisas que sobrevivem ao próprio processo de trabalho³⁶. Eles são as coisas de uso para o trabalho e, como tais, não resultam da própria atividade do trabalho. O que domina o trabalho com o próprio corpo, e incidentalmente todos os processos de fabricação realizados no modo do trabalho, não é nem o esforço proposto nem o próprio produto, mas o movimento do processo e o ritmo que ele impõe aos trabalhadores. Os utensílios do trabalho são tragados por este ritmo em que o corpo e a ferramenta volteiam no mesmo movimento repetitivo — até no uso das máquinas, que são mais bem ajustadas à execução do trabalho, devido a seu movimento, não é mais o

movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas o movimento das máquinas que compele os movimentos do corpo e, em um estágio mais avançado, o substitui completamente. Parece-me bastante significativo que a questão muito discutida sobre se o homem deve ser “ajustado” à máquina ou se a máquina deve ser ajustada à natureza do homem nunca tenha sido levantada a respeito dos meros instrumentos e ferramentas. E a razão disto é que todas as ferramentas da manufatura permanecem a serviço da mão, ao passo que as máquinas realmente exigem que o trabalhador as sirva, ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Em outras palavras, mesmo a mais refinada ferramenta permanece uma serva incapaz de guiar ou de substituir a mão; mesmo a máquina mais primitiva guia e substitui idealmente o trabalho do corpo.

A experiência mais fundamental que temos da instrumentalidade surge do processo de fabricação. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; ele faz mais, ele os produz e os organiza. O fim justifica a violência feita à natureza para conseguir o material, como a madeira justifica matar a árvore, e a mesa justifica destruir a madeira. Do mesmo modo, o produto final organiza o próprio processo de fabricação, decide sobre os especialistas necessários, o grau de cooperação, e o número de assistentes ou colaboradores. Por conseguinte, tudo e todos são julgados aqui em termos de adequação e de utilidade para o produto final desejado, e nada mais³⁷.

Muito estranhamente, a validade da categoria meios-fim não se esgota com o produto acabado para o qual tudo e todos se tornam um meio. Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e o verdadeiro fim do processo de fabricação, ele nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, ao menos não enquanto permanece um objeto de uso. Ele ocupa imediatamente seu lugar em uma outra cadeia de meios e de fins, em virtude de sua própria utilidade; como um simples objeto de uso, ele se torna um meio para, por exemplo, uma vida confortável, ou como um objeto de troca, isto é, na medida em que foi atribuído um valor definido ao material usado para a fabricação, ele se torna um meio para a obtenção de outros objetos. Em outras palavras, em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são

constrangidos a ser de curta duração; são transformados em meios para alcançar outros fins. Uma vez que o fim é atingido, deixa de ser um fim, torna-se um objeto entre objetos que a qualquer momento podem ser transformados em meios para alcançar outros fins. A perplexidade do utilitarismo, que é a filosofia do *homo faber*, por assim dizer, é que ele fica aprisionado na cadeia sem fim dos meios e dos fins sem jamais chegar a algum princípio que pudesse justificar a categoria, isto é, a própria utilidade³⁸.

A saída habitual deste dilema é fazer do usuário, o próprio homem, o fim último, para interromper a cadeia sem fim dos fins e dos meios. Que o homem é um fim em si mesmo e nunca deve ser usado como um meio para atingir outros fins, não importa quão elevados possam ser, é algo que conhecemos bem a partir da filosofia moral de Kant, e não há dúvida de que ele queria, antes de tudo, relegar a categoria meios-fim e sua filosofia do utilitarismo a seu lugar próprio e a impedir de reger as relações entre o homem e o homem, em vez das relações entre os homens e as coisas. Entretanto, mesmo a fórmula intrinsecamente paradoxal de Kant fracassa na solução das perplexidades do *homo faber*. Ao elevar o homem enquanto usuário à posição de um fim último, ele degrada até mais vigorosamente todos os outros “fins” a meros meios. Se o homem enquanto usuário é o fim mais elevado, “a medida de todas as coisas”, então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o “material quase sem valor” sobre o qual operar [*work*] e agregar “valor” (como disse Locke)³⁹, mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se meros meios, perdendo assim sua importância intrínseca. Ou para dizer isto de um outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil possa ser.

Do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si, uma entidade durável independente com uma existência própria, tanto quanto o homem é um fim em si mesmo na filosofia moral de Kant. É claro, o que está em questão aqui não é a instrumentalidade como tal, o uso de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, em que a utilidade e a serventia são estabelecidas

como os padrões últimos para o mundo assim como para a vida dos homens ativos que se movem nele⁴⁰. O *homo faber*, podemos dizer, transgrediu os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade através da qual todas as coisas contidas nele vêm a ser. Esta generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que, em última análise, ela será a sua própria perdição: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade; o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta para a questão que certa vez Lessing colocou aos filósofos utilitaristas de seu tempo: “E qual é, por favor, a utilidade da utilidade?”⁴¹.

Na própria esfera da fabricação há apenas um tipo de objetos aos quais não se aplica a cadeia sem fim dos meios e dos fins, e é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir. Sua característica própria é seu distanciamento de todo o contexto do uso ordinário, de modo que no caso de um antigo objeto de uso, digamos um móvel de uma época passada, ser considerado uma “obra-prima” por uma geração posterior, ele é colocado em um museu e destarte cuidadosamente afastado de qualquer possível uso. Assim como o propósito de uma cadeira é realizado quando se senta nela, o propósito intrínseco de uma obra de arte — quer o artista o saiba ou não, quer o propósito seja atingido ou não — é alcançar a permanência através das eras. Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem surge com tal pureza e claridade; em nenhuma outra parte, portanto, este mundo-coisa se revela tão espetacularmente como a morada não-mortal para seres mortais. E embora a verdadeira fonte de inspiração destas coisas permanentes seja o pensamento, isto não as impede de ser coisas. O processo de pensamento não produz qualquer coisa tangível, tal como a mera habilidade para usar os objetos não os produz. É a reificação, que ocorre quando registramos algo por escrito, pintamos uma imagem, compomos uma peça de música, etc., que verdadeiramente *faz* do pensamento uma realidade; e para produzir essas coisas-pensamento, que habitualmente chamamos obras de arte, exige-se a mesma maestria [*workmanship*] que, através do instrumento primordial das mãos humanas, constrói as

outras coisas menos duráveis e mais úteis do artifício humano⁴².

O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos apenas na medida em que transcendia tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso⁴³. A vida, em seu sentido não-biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala, às quais agora temos de voltar nossa atenção. Com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto de nosso aparecimento físico original. Desde que por meio do nascimento ingressamos no Ser [*Being*], partilhamos com os outros entes a qualidade da Alteridade [*Otherness*], um aspecto importante da pluralidade que faz com que possamos definir apenas pela distinção, que sejamos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma outra coisa. Ademais, partilhamos com todo organismo vivo aquele tipo de traços distintivos que o torna um ente individual. Entretanto, apenas o homem pode expressar a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo* e não meramente comunicar alguma coisa — sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie, é a unicidade. Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein*; ou colocar algo em movimento, que é a significação original do latim *agere*⁴⁴.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato da pluralidade humana, o fato de que não um homem, mas homens, no plural, habitam a Terra e de uma maneira ou outra vivem juntos. Mas apenas a ação e a fala se relacionam especificamente com este fato de que viver significa sempre viver entre os homens, entre aqueles que são meus

iguais. Portanto, quando me insiro no mundo, é em um mundo onde outros já estão presentes. A ação e a fala são tão estreitamente ligadas porque o ato primordial e especificamente humano sempre tem de responder também à questão colocada a todo recém-chegado: “Quem é você?”. A revelação de “quem alguém é” está implícita no fato de que de certo modo a ação muda não existe, ou se existe é irrelevante; sem a fala, a ação perde o ator, e o agente de atos só é possível na medida em que ele é ao mesmo tempo o falante de palavras que se identifica como o ator e anuncia o que ele está fazendo, o que fez e o que pretende fazer. É exatamente como Dante disse certa vez — e de modo mais sucinto do que eu seria capaz (*De Monarchia*, I, 13) —: “Pois em toda ação, o que é visado primeiramente pelo agente...é a revelação de sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que atua, tem prazer em fazê-lo; como tudo que é deseja sua própria existência e como na ação a existência do agente é de algum modo intensificada, o prazer se segue necessariamente.. Assim, nada age, a menos que ao agir torne patente seu si-mesmo latente”. É claro que esta revelação do “quem”, em contraste com o “que” alguém é ou faz — seus talentos ou suas fraquezas, seus sucessos e seus fracassos, que ele pode exibir ou ocultar —, não pode ser realizada intencionalmente. Ao contrário, é mais que provável que o “quem” permaneça sempre oculto para a própria pessoa — como o *daimon* na religião grega, que acompanha o homem ao longo de toda sua vida, sempre olhando por trás sobre seus ombros e, portanto, visível apenas àqueles que ele encontra. Não obstante, embora desconhecida para a pessoa, a ação é intensamente pessoal. A ação sem um nome, um “quem” ligado a ela, é sem sentido, enquanto que uma obra de arte conserva sua relevância quer conheçamos ou não o nome do artista. Permitam-me recordar-vos os monumentos ao Soldado Desconhecido depois da Primeira Guerra Mundial. Eles testemunham a necessidade de se encontrar um “quem”, um alguém identificável, que quatro anos de massacre em massa deveriam ter revelado. A relutância a se resignar ao fato brutal de que o agente da guerra tenha sido na verdade Ninguém inspirou a edificação dos monumentos aos desconhecidos — isto é, a todos aqueles que a guerra fracassou em

tornar conhecidos, privando-os, com isso, não de suas realizações, mas de sua dignidade humana⁴⁵.

Onde quer que os homens vivam juntos, existe uma teia de relações humanas⁴⁶ que é, por assim dizer, urdida pelos feitos e palavras de inumeráveis pessoas, tanto vivas quanto mortas. Cada feito e cada novo começo cai em uma teia já existente onde, no entanto, deflagram de algum modo um novo processo que afetará muitos outros, além inclusive daqueles com quem o agente mantém um contato direto. É por causa desta já existente teia de relações humanas, com suas vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu propósito. E é também por causa deste meio [*medium*] e do traço de imprevisibilidade que o acompanha que a ação sempre produz⁴⁷ estórias, com ou sem intenção, tão naturalmente quanto a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, ser contadas na poesia e na historiografia e inseridas em todo tipo de material. Elas mesmas, todavia, são de uma natureza inteiramente diferente dessas reificação. Tais estórias nos dizem mais acerca de seus sujeitos, o “herói” em cada estória, do que qualquer produto das mãos humanas jamais nos conta acerca do mestre que o produziu e, apesar disto, não são produtos, propriamente falando. Embora todos iniciem sua própria estória, ao menos a estória de sua própria vida [*life-story*], ninguém é o autor ou produtor dela. E, no entanto, é precisamente nessas estórias que a verdadeira significação de uma vida humana finalmente se revela⁴⁸. Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna afinal o livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem qualquer autor identificável, é que ambas resultam da ação. A estória real na qual nos engajamos enquanto vivemos não possui um fabricante visível ou invisível, porque ela não é *fabricada*.

A ausência de um fabricante neste domínio explica a extraordinária fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos. Como sempre agimos em uma teia de relações, as consequências de

cada ato são ilimitadas; toda ação deflagra não apenas uma reação, mas uma reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos imprevisíveis. Esta ilimitabilidade é inevitável; não poderia ser remedada restringindo nossas ações a um quadro limitado, palpável, de circunstâncias, ou armazenando todo o material pertinente em computadores gigantes. O menor ato, nas mais limitadas circunstâncias, porta o gérmen da mesma ilimitabilidade e imprevisibilidade; um ato, um gesto ou uma palavra podem ser suficientes para mudar qualquer constelação⁴⁹. Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo.

Há, no entanto, em nítido contraste com esta fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos humanos, uma outra característica da ação humana que parece torná-la ainda mais perigosa do que, em todo caso, nos é permitido admitir. E é o simples fato de que embora não saibamos o que estamos fazendo quando agimos, jamais temos qualquer possibilidade de desfazer o que fizemos. Os processos de ação são não apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria completamente insuportável se esta capacidade não possuisse algum remédio em seu próprio âmbito.

A redenção possível da infotuna da irreversibilidade é a faculdade de perdoar e o remédio para a imprevisibilidade está contido na faculdade de fazer e de cumprir promessas. Os dois remédios⁵⁰ formam um par: o perdão diz respeito ao passado e serve para desfazer o que foi feito, enquanto que o compromisso através de promessas serve para estabelecer ilhas de segurança no oceano de incerteza futura, sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar de todo tipo de durabilidade, jamais seria possível nas relações entre os homens. Sem sermos perdoados, liberados das consequências do que fizemos, a nossa capacidade de agir estaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; permaneceríamos as vítimas de suas consequências para sempre, semelhantes ao aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para quebrar o encanto⁵¹. Sem estarmos

obrigados ao cumprimento de promessas, nunca seríamos capazes de atingir aquele grau de identidade e de continuidade que, juntas, produzem [*produce*] a “pessoa” acerca de quem uma estória pode ser contada; cada um de nós estaria condenado a vagar desamparado e sem direção na escuridão de seu próprio coração solitário, enredado em suas contradições e equívocos e em seus humores sempre em mudança. (Esta identidade subjetiva, alcançada com o compromisso por meio de promessas, deve ser distinguida da identidade “objetiva”, isto é, ligada a objetos [*object-related*], que surge da confrontação com a mesmidade [*sameness*] do mundo, que mencionei na discussão da fabricação). Neste sentido, perdoar e prometer equivalem a mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e sem fim⁵².

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo. *Initium ut esset homo creatus est* — “para que houvesse um início o homem foi criado”, disse Agostinho⁵³. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo — o que é naturalmente apenas um outro modo de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade apareceu sobre a Terra.

* * *

Observação sobre as notas da tradução

Esta tradução foi concebida, a princípio, estritamente para fins didáticos. As notas abaixo foram inseridas pelo tradutor com o propósito de facilitar a comparação desta conferência com *A condição humana* (HC), tema deste livro, da qual é ao mesmo tempo um resumo e uma reelaboração. Foram inseridas umas poucas referências aos autores citados, a partir, na maior parte das vezes, das próprias indicações de Hannah Arendt em *A condição humana*. De qualquer modo, as notas não são indispensáveis à compreensão do texto, nem são exaustivas.

Os trechos citados de *A condição humana* foram traduzidos sempre do original em inglês, de modo que a indicação das páginas da edição brasileira visa exclusivamente propiciar um melhor acesso às afinidades e pequenas diferenças entre os textos. Não obstante, o próprio título da conferência nesta tradução, para mencionar o mais flagrante, aponta para opções distintas daquelas da tradução brasileira. Para as notas, além da comparação da conferência “Trabalho, obra, ação” com o texto original de *A condição humana*, conferimos também uma versão imediatamente anterior, não datada, da mesma conferência; é uma versão mais próxima do texto de *A condição humana*, com várias anotações manuscritas feitas pela própria Hannah Arendt, incorporadas na versão definitiva que traduzimos aqui.

A versão anterior e o texto final da conferência (p. 023216-023247) podem ser consultados na página:
<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html> — referenciada aqui como *Hannah Arendt Papers*. The Manuscript Division, Library of Congress — que disponibiliza, fac-símilado, parte da obra completa de Hannah Arendt, notadamente textos não publicados.

1. As várias traduções deste texto apresentam os seguintes títulos: "Arbeit, Herstellen, Handeln" (alemã); "Travail, oeuvre, action" (francesa); "Lavoro, opera, azione" (italiana); "Labor, trabajo, acción" (espanhola). Ao optar por "Trabalho, obra, ação", seguimos as próprias indicações de Arendt, tanto no próprio texto traduzido quanto em notas a *A condição humana* (HC). Na nota 3, à p. 80 (cf. trad. bras.), na seção intitulada "The labour of our body and the work of our hands", Arendt afirma o seguinte: "Assim, a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrir*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, apenas os equivalentes de 'labor' têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (ver Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854ss., e Lucien Fèbre, "Travail: évolution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XLI, nº 1, 1948)". Cf. Hannah ARENDT, *The human condition* (HC), p. 79-84 (cf. p. 90-95). A despeito de Hannah Arendt não mencionar o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também se ajusta ao nosso idioma. Cf., a este respeito, Antenor NASCENTES, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955; José Pedro MACHADO, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. v. II. Lisboa: Confluência, 1959; e Antônio Geraldo CUNHA, *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira [s. d.].

Sobre a tradução em português dos termos "labor" e "work", conferir Theresa CALVET DE MAGALHÃES, "A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt", *passim*; e Celso LAFER, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 29, referenciados na bibliografia da apresentação à tradução. Sobre o emprego dos termos em Hannah Arendt, conferir ainda, por exemplo, Mildred BAKAN, "Hannah Arendt's concepts of labor

and work" e Robert W. MAJOR, "A reading of Hannah Arendt's 'unusual' distinction between labor and work", In: Melvin A. HILL, *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979.

2. Em HC, p. 15 (cf. p. 24 da trad. bras.), em que aparece a referência a esses termos grego e latino, Hannah Arendt não inclui "non-leisure" para traduzi-los. Adiante, na p. 131 (cf. p. 144 da trad. bras.), temos a possível razão desta opção. Ela fala do sério problema social do lazer, "isto é, essencialmente o problema de como proporcionar oportunidade suficiente para a exaustão diária conservar intacta a capacidade para o consumo". Em nota, na p. 131-132 (cf. p. 144 da trad. bras.), ela acrescenta que esse lazer [*leisure*], "não é absolutamente o mesmo que a *skholé* da Antigüidade, que não era um fenômeno de consumo, 'conspícuo' ou não, e não ocorria devido ao aparecimento de 'tempo livre', resguardado do trabalho, mas era, pelo contrário, uma consciente 'abstenção de' todas as atividades conectadas ao mero estar vivo, tanto a atividade de consumir quanto a de trabalhar. A pedra de toque desta *skholé*, enquanto distinta do moderno ideal do lazer, é a bem conhecida e freqüentemente descrita frugalidade da vida grega no período clássico".

3. Do inicio do parágrafo até este ponto, Hannah Arendt reproduz textualmente HC, p. 16 (cf. p. 24 da trad. bras.). O que se segue até o fim do parágrafo comporta ligeiras modificações e paráfrases do texto original, e uns poucos acréscimos. Um acréscimo digno de nota é a referência ao "amor ao próximo", tema caro a Arendt na sua dissertação de doutorado *O conceito de amor em Agostinho (Der Liebesbegriff bei Augustin)*, concluída em 1929, sob orientação de Karl Jaspers, que ela estava a revisar para publicação em inglês na época em que preparou esta conferência. O texto em inglês nunca veio a ser publicado durante a vida de Arendt [Cf. Hannah ARENDT, *Love and Saint Augustine*. (ed. J. V. Scott e J. C. Stark). Chicago: Chicago University Press, 1996].

4. Hannah Arendt emprega aqui expressão "re-evaluation of all values", em uma clara referência ao alemão "Umwerthung der Werthe", um dos principais motivos do último período da filosofia de Friedrich Nietzsche. O texto "the 're-evaluation of all values'", atribuído a Nietzsche, aparece como um acréscimo de Arendt, manuscrito à margem da versão anterior da conferência "Labor, work, action" (Cf. *Hannah Arendt's Papers*, p. 02323), mas não na p. 17 (cf. p. 25 da trad. bras.) de HC, de onde ela retira este texto e o modifica; na p. 117 (cf. p. 129 da trad. bras.) ela faz uma importante alusão à "criação de valores". Na obra publicada de Nietzsche podemos encontrar várias referências a tal propósito, mas mencionamos aqui, a título de exemplo, os §§ 46 e 203 de *Para além de bem e mal (Jenseits von Gut und Böse)*, os §§ 7 e 8 da 1^a dissertação e o § 27 da 3^a dissertação de *Para a genealogia da moral (Zur Genealogie der Moral)*. Nas suas clássicas traduções das obras de Nietzsche para o inglês, Walter Kaufmann sempre empregou o termo "revaluation" para traduzir "Umwerthung" (o prefixo alemão "um" indica movimento circular, retorno, mudança). Hannah Arendt lançou mão das traduções de Kaufmann, por exemplo, na série de conferências "Some questions of moral philosophy" (1965) — proferidas na mesma época da conferência "Labor, work, action" (1964) —, cujo texto foi recentemente incluído em Hannah ARENDT, *Responsibility and judgment* (ed. Jerome Kohn). New York: Schocken Books, 2003 [Tradução brasileira de Rosaura Eichenberg, com revisão técnica de André Duarte e Bethânia Assy, publicada pela Companhia das Letras em 2004, com o título *Responsabilidade e julgamento*]. Na primeira das quatro conferências, Arendt comenta o projeto nietzscheano de "Umwerthung der Werthe", na p. 51 (p. 114 da trad. bras.). As melhores traduções da obra de Nietzsche no Brasil, possivelmente mais próximas do sentido radical do projeto nietzscheano, optaram por traduzir "Umwerthung" por "transvaloração" (Rubens Rodrigues Torres Filho — Abril Cultural, Col. Os Pensadores) ou "tresvaloração" (Paulo César de Souza — Companhia das Letras), ambas remetendo à mesma preposição latina *trans* ("além de, para lá de; depois de") (Cf. Dicionário Houaiss). A mesma solução (*transvaloración*) já havia sido acolhida antes pela tradução espanhola de Andrés Sánchez Pascual (ed. Alianza).
5. Na p. 301 (cf. p. 314 da trad. bras.) de HC, Hannah Arendt afirma: "Platão, assim como Aristóteles, tendem a inverter a relação entre obra e ação a favor da obra (...) E a razão para esta predileção em filosofia de modo algum é a suspeita, politicamente inspirada, da ação, que mencionamos acima, mas [a suspeita] filosoficamente muito mais compulsiva de que a contemplação e a fabricação (*teoría* e *poiésis*) têm uma afinidade interna e não se encontram na mesma inequívoca oposição uma com a outra como a contemplação e a ação".
6. Conferir HC, p. 103 (cf. p. 115 da trad. bras.).
7. Conferir HC, p. 298, nota 62 (cf. p. 311 da trad. bras.).
8. "A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido". HC, p. 292 (cf. p. 305 da trad. bras.).
9. Hannah Arendt menciona que "trabalho e obra (*ponos* e *ergon*) eram distintos em Hesíodo; apenas a obra era devida a Eris, a deusa da boa disputa (*Os trabalhos e os dias* 20-26), mas o trabalho, como todos os outros males, provinha da caixa de Pandora (90ss.) e é uma punição de Zeus porque Prometeu 'astucioso o enganou'". HC, p. 83, nota 8 (cf. p. 93-94).
10. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 26, citado em HC, p. 79 (cf. p. 90 da trad. bras.).
11. ARISTÓTELES, *Politics*, 1254b25, citado em HC, p. 80 (cf. p. 90 da trad. bras.). Conferir ainda HC, p. 104 (cf. p. 116 da trad. bras.).
12. Karl MARX, *A ideologia alemã*, citado em HC, p. 106 (cf. p. 118 da trad. bras.).
13. Ao citar a definição marxiana do trabalho como "o metabolismo do homem com a natureza", Hannah Arendt insere a seguinte nota, que reproduzo integralmente: "Capital (Modern

Library ed.), p. 201. Esta fórmula é freqüente na obra de Marx e sempre repetida quase *verbatim*. Trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza. (Ver, por exemplo, *Das Kapital*, Vol. I, parte 1, cap. 1, seção 2 e parte 3, cap. 5. A tradução inglesa padrão, Ed. Modern Library, não alcança a precisão de Marx). Encontramos quase a mesma formulação no vol. III de *Das Kapital*, p. 872. Obviamente, quando Marx fala, como freqüentemente o faz, do 'processo vital da sociedade', não está pensando por metáforas". HC, p. 99, nota 34 (cf. p. 110 da trad. bras.).

14. "De todas as atividades humanas, nem ação nem a obra, mas apenas o trabalho é sem fim, progredindo automaticamente de acordo com a própria vida e fora do escopo das decisões intencionais ou propósitos humanamente significativos". HC, p. 105-106 (cf. p. 117-118 da trad. bras.). Significativamente, na p. 96-97 (cf. p. 108 da trad. bras.), Hannah Arendt afirma ainda que "vida é um processo que em toda parte consome [uses up] a durabilidade, a corrói, a faz desaparecer, até finalmente a matéria morta, o resultado dos pequenos processos vitais, únicos e cíclicos, retorna ao gigantesco ciclo global da própria natureza, onde não existe início nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em uma repetição sem mudança e sem morte (...) Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do 'eterno retorno' (*ewige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ser, simplesmente não sabe do que está falando".

15. Conferir HC, p. 96 (cf. p. 107-108 da trad. bras.).

16. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 46, citado em HC, p. 100 (cf. p. 111 da trad. bras.).

17. Esta parte repete HC, p. 104 (cf. p. 116 da trad. bras.), com pequenas modificações (por exemplo, o acréscimo de "classe operária"). Hannah Arendt cita *Das Kapital*, III, p. 873.

18. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 46, citado em

HC, p. 96 (cf. p. 107 da trad. bras.). Cf. ainda p. 103-104 (cf. p. 115-116), para a distinção entre coisas de curta duração e coisas duráveis.

19. Do início do parágrafo até este ponto, Hannah Arendt cita, com pequenas modificações, HC, p. 96 (cf. p. 107-108 da trad. bras.).

20. Conferir HC, p. 109 (cf. p. 121 da trad. bras.) e p. 124 (cf. p. 136 da trad. bras.).

21. *Gênesis*, 9, 7.

22. A partir deste ponto, até o final do parágrafo, Hannah Arendt reproduz, com poucas modificações, HC, p. 106-107 (cf. p. 118-119 da trad. bras.). Vale a pena ressaltar os acréscimos — "A recompensa das fadigas e penas, embora não deixe coisa alguma atrás de si, é até mais real, menos fútil que qualquer outra forma de felicidade"; "O homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distinguí-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais" — que já aparecem na versão anterior deste texto (*Hannah Arendt papers*, p. 023236).

23. Conferir, por exemplo, *Gênesis* 15, 15 e 25, 7-8 (Abraão), e também 35, 28-29 (Isaac). Ver ainda HC, p. 107, nota 53 (cf. p. 119 da trad. bras.).

24. Do início do parágrafo a este ponto, Hannah Arendt cita HC, p. 108 (cf. p. 120 da trad. bras.), com uma breve supressão. Hannah Arendt examina detidamente o tema da pobreza e da miséria, notadamente em sua relação com a política, em *On revolution* (London: Penguin Books, 1990), nas duas primeiras seções do capítulo "The social question" ("A questão social"), p. 59-73.

25. Hannah Arendt cita neste parágrafo HC, p. 136 (cf. p. 149 da trad. bras.) e suprime: "*homo faber* que fabrica e liberalmente 'opera sobre', distinto do *animal laborans*, que trabalha e 'se mistura com'". Cf. p. 168 (cf. p. 181 da trad. bras.).

26. Neste parágrafo, Hannah Arendt parafraseia e seleciona textos das p. 136-138 de HC (cf. p. 149-151). Antes do exemplo mencionado, ela supriu o seguinte texto: "Embora o uso e o consumo, como a obra e o trabalho, não sejam idênticos, eles parecem se sobrepor em importantes áreas, em uma medida tal que o acordo unânime com que tanto a opinião pública quanto a instruída identificaram esses dois diferentes assuntos parece bem justificado. O uso, de fato, contém um elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste acontece por meio do contato do objeto de uso com o organismo consumidor vivo, e quanto mais próximo o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parecerá uma equação de ambos. Se alguém explica, por exemplo, a natureza dos objetos de uso em termos de vestuário, será tentado a concluir que o uso não é senão o consumo em um passo mais lento. Contra isto se encontra o que mencionei antes, que a destruição, embora inevitável, é incidental ao uso, mas inerente ao consumo. O que distingue...". HC, p. 137-138 (cf. p. 150-151 da trad. bras.).

27. Em HC, p. 137 (cf. p. 150 da trad. bras.), Hannah Arendt insere a seguinte nota para comentar a expressão "stand against": "isto está implicado no verbo latino *obicere*, do qual o nosso 'objeto' é uma derivação tardia, e na palavra alemã para objeto, *Gegenstand*. 'Objeto' significa, literalmente 'algo lançado' ou 'posto defronte'".

28. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 137 (cf. p. 150 da trad. bras.), com pequenas modificações e supressões.

29. Cf. em HC, p. 102 (cf. p. 114 da trad. bras.), a nota 41, sobre reificação. Ela afirma que "mesmo Marx, que realmente definiu o homem como um *animal laborans*, teve de admitir que a produtividade do trabalho, propriamente falando, começa apenas com a reificação (*Vergegenständlichung*), com a edificação de um mundo objetivo de coisas' (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*). Mas o esforço do trabalho nunca livra o animal trabalhador de repetir isso tudo de novo, e permanece, portanto, uma 'eterna necessidade imposta pela natureza'. Quando Marx

insiste que o 'processo de trabalho chega a seu fim no produto' ["Des Prozess erlischt im Produkt". *Das Kapital*, vol. I, parte 3, cap. 5], ele esquece sua própria definição deste processo como o 'metabolismo entre o homem e a natureza', dentro do qual o produto é imediatamente 'incorporado', consumido e aniquilado pelo processo vital do corpo". HC, p. 102-103 (cf. p. 114-115 da trad. bras.).

30. Neste parágrafo, Hannah Arendt seleciona e modifica trechos das p. 139-140 de HC (cf. p. 152-153 da trad. bras.). Na p. 139 (cf. p. 152 da trad. bras.) ela afirma que "o *animal laborans*, que com seu corpo e com a ajuda de animais domesticados alimenta a vida, pode ser o senhor e mestre de todas as criaturas vivas, mas ele ainda permanece o servo da natureza e da Terra; apenas o *homo faber* se comporta como senhor e mestre de toda a Terra".

31. Esta frase é um importante acréscimo de Arendt ao texto de HC, da p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), selecionado para a composição deste parágrafo. Este adendo já se encontra datilografado na versão anterior deste texto (cf. *Hannah Arendt Papers*, p. 023239).

32. Em HC, p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), este trecho aparece como se segue: "(...) subsistência, caso em que sua fabricação coincide com seu trabalho".

33. Até este ponto, Hannah Arendt reproduz HC, p. 143 (cf. p. 156 da trad. bras.), com pequenas modificações e supressões.

34. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 143-4 (cf. p. 156-157 da trad. bras.).

35. HC, p. 144 (cf. p. 157 da trad. bras.). Hannah Arendt recolhe esta referência de Marx: "Marx — em um dos muitos apartes que dão testemunho de seu sentido histórico eminente — observou uma vez que a definição de Benjamin Franklin do homem como um fabricante de ferramentas é tão característica dos ianques [*Yankees*], isto é, da era moderna, quanto a definição de homem como um animal político foi para a Antigüidade". HC, p. 159 (cf. p. 172 da

trad. bras.). Cf. *Das Kapital*, parte IV, cap. 13 e parte III, cap. 7, seção 1.

36. "Para o *animal laborans*, portanto, como ele está sujeito aos processos vitais devoradores e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo estão representadas primordialmente nas ferramentas e instrumentos que ele usa", HC, p. 144 (cf. p. 157 da trad. bras.). Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e reformula alguns trechos de HC, p. 144-145.

37. Neste parágrafo, Hannah Arendt reproduz HC, p. 153 (cf. p. 166 da trad. bras.), com pequenas modificações.

38. "Esta perplexidade, inerente a todo utilitarismo consistente, a filosofia do *homo faber* por excelência, pode ser diagnosticada teoricamente como uma inata incapacidade para compreender a distinção entre utilidade e significação, que expressamos lingüisticamente pela distinção entre 'a fim de' [in order to] e 'por causa de' [for the sake of]". HC, p. 154 (cf. p. 167 da trad. bras.).

39. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 43, citado em HC, p. 135 (cf. p. 147 da trad. bras.). Sobre "adicionar valor", cf. John LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, cap. V (Of property), sec. 40, citado em HC, p. 103 (cf. p. 115 da trad. bras.). Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e parafraseia trechos de HC, p. 155 (cf. p. 168 da trad. bras.).

40. Citação de HC, p. 157 (cf. p. 170 da trad. bras.).

41. Frase citada em HC, p. 154 (cf. p. 167 da trad. bras.).

42. Neste parágrafo, Hannah Arendt recolhe e reescreve trechos de HC, p. 167-169 (cf. p. 180-182 da trad. bras.). Conferir ainda HC, p. 90-91 (p. 101-102 da trad. bras.), sobre a relação entre pensamento e fabricação.

43. "Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover

sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar uma casa sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda dos artistas, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e a fala, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. Não precisamos escolher aqui entre Platão e Protágoras, ou decidir se o homem ou um deus deve ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não pode ser nem as atividades motrizes da vida biológica e do trabalho, nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso". HC, p. 173-174 (cf. p. 187 da trad. bras.).

44. Hannah Arendt recolheu neste parágrafo, com modificações, trechos de HC, p. 173 e 176-177, 175-176 e 177 (cf. p. 187-190 da trad. bras.).

45. Hannah Arendt reescreve neste parágrafo, com modificações, trechos de HC, p. 178-179, 175, 179 e 180-181 (cf. p. 191-192, 188, 192, 193 da trad. bras.). A citação de Dante apareceu antes como epígrafe ao capítulo "Action" de HC.

46. "O domínio dos assuntos humanos, estritamente falando, consiste em uma teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos". HC, p. 183-184 (cf. p. 196 da trad. bras.).

47. Hannah Arendt, em HC, p. 184 (cf. p. 196-197), de onde foi extraído este parágrafo, com modificações, põe entre aspas a palavra "produces".

48. Esta frase é um acréscimo de Hannah Arendt ao texto de HC. Ela aparece manuscrita à margem na versão anterior desta conferência. Cf. *Hannah Arendt papers*, p. 023245.

49. Até este ponto, Hannah Arendt modificou o texto de HC, p. 190 (cf. p. 203 da trad. bras.).

50. Em HC, p. 237 (cf. p. 249 da trad. bras.), Hannah Arendt empregou, no mesmo trecho, "faculdades", em vez de "remédios".

51. Do inicio do parágrafo até este ponto Hannah Arendt reproduz, com ligeiras modificações, o texto de HC, p. 237 (cf. p. 249 da trad. bras.). O que se segue, com exceção da última frase do parágrafo, é uma anotação manuscrita feita por ela na versão anterior desta conferência. Cf. *Hannah Arendt Papers*, p. 023246.

52. Ao contrário do trabalho e da fabricação, a ação se redime a partir de si própria, diz Arendt: "Aqui, o remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade dos processos iniciados pela ação não provém de uma outra faculdade, quiçá mais elevada, mas é uma das potencialidades da própria ação". HC, p. 236-237 (cf. trad. bras., p. 248).

53. Esta frase de Agostinho, seguramente a referência mais citada em toda a obra publicada de Arendt, é fundamental à compreensão arendtiana do significado da ação e da liberdade. A frase foi retirada de *De civitate Dei*, XII, 20, e citada antes em HC, p. 177 (cf. p. 190 da trad. Bras.).

Produção USP

Esta seção dos Cadernos de Ética e Filosofia Política destina-se à divulgação e ao auxílio à pesquisa em filosofia. Neste número, reunimos dissertações e teses defendidas no segundo semestre de 2005, cujos temas tratados relacionam-se à área de Ética e Filosofia Política. Como referência bibliográfica, a listagem seguinte serve tanto para mostrar o variado campo de investigação e interesse dos pesquisadores em Ética e Filosofia Política quanto para levar até seus leitores o trabalho dos pós-graduandos do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

**Vida social e poder político:
David Hume contra os contratualistas de seu tempo**

(Mestrado)

Gabriel Bertin de Almeida

São Paulo, 2005, 108 p.

Orientador: João Paulo Monteiro

Partindo das teorias políticas predominantes no século XVIII, o contratualismo e a obediência passiva, personificadas pelos dois principais partidos políticos da Inglaterra àquela época (Whig e Tory), a presente dissertação pretende mostrar como Hume discorda de ambas. Porém, o objetivo central é, sem dúvida, sua refutação ao contratualismo. Para tanto, o texto traz duas linhas de argumentos aptos a tanto: a primeira delas, referente ao conceito de artifício em Hume, significativamente diferente do artifício criado pelos contratualistas, oposição esta a que a tradição de comentaristas da filosofia política humeana de maneira geral não faz referência, especificamente quando se trata da refutação ao contratualismo; a segunda linha de argumentação refere-se à refutação mais direta feita por Hume, a que se pode chamar “oficial”, em que estão presentes as discussões a respeito do papel do consentimento, da existência de estado de natureza e do pacto expresso ou tácito, da obrigação decorrente das promessas, da origem do governo e da obediência.

Starting from the most popular political theories in the 17th century, contractualism and that of passive obedience, represented by the two main political parties in England at that time (Whig and Tory), this paper intends to show how Hume disagrees with both. However, his main objective is, without a doubt, refuse contractualism. To achieve its end, the text brings two sets of arguments: the first one concerns the concept of artifice in Hume's theory, which is very different from the artifice created by the contractarians. This opposition is not in general mentioned by the tradition of commentators, especially when the subject is the refutation of contractualism. The second set of arguments concerns the more direct refutation made by Hume, which we can term the "official" one. Here we can include the discussions about the role of consent, the existence of the state of nature and the explicit or tacit contract, the obligation derived from promises, the origin of government and allegiance.

As fronteiras da democracia na obra de Sérgio Buarque de Holanda

(Doutorado)

Henrique Estrada Rodrigues

São Paulo, 2005, 165 p.

Orientadora: Olgária Chain Féres Matos

Este trabalho tem como objetivo analisar o problema da democracia em Sérgio Buarque de Holanda. Nesse sentido, busca-se compreender o duplo compromisso que alimenta a sua obra. De um lado, trata-se de investigar a crítica do historiador às raízes autoritárias da vida política brasileira. De outro, é o caso de identificar os princípios e valores que, informando essa sua crítica, desvendariam um intérprete do Brasil preocupado em tornar coincidentes modernidade e igualdade.

Cette thèse a l'objectif de poursuivre le problème de la démocratie dans la pensée de Sérgio Buarque de Hollanda. Dans ce sens, elle cherche à relire cet auteur en soulignant la double tâche sur laquelle cet auteur se soutient. D'un côté, il s'agit de mettre en valeur la critique de cet

historien aux racines autoritaires, ancrées dans la vie politique du Brésil. D'autre part, il s'agit de reprendre cette critique en essayant d'identifier les principes et les valeurs qui peuvent dévoiler les possibilités de rencontre entre la modernité et l'égalité dessinées dans l'aventure de la formation d'un pays.

A construção da natureza humana em David Hume

(Mestrado)

Lígia Maria Fogagnollo

São Paulo, 2005, 79 p.

Orientador: João Paulo Monteiro

Procuramos investigar o sujeito humeano em dois planos: o plano cognitivo e o plano ativo, seu processo de conhecimento e seu modo de agir. São estas as duas áreas principais da investigação da natureza humana na filosofia de Hume. Por outro lado, pretendemos mostrar que a própria construção filosófica de Hume não é um segmento de sua filosofia ou uma aplicação dos métodos e processos do sujeito humeano. As estratégias explicativas de Hume são em sua maior parte construções teóricas, e nesta filosofia podem ser identificados níveis distintos de teoricidade.

Our aim is to examine the Humean subject on two levels: The cognitive level and the active level, its knowing processes and its ways of acting. This are the two main fields where human nature is investigated by Hume. On the other hand, we try to show that Hume's philosophical construction itself is not a sector of his philosophy, nor any kind the methods or processes of the Humean subject. Hume's explanatory strategy consists mostly an theoretical constructions, and in this philosophy different theoretical levels may be distinguished.

Razão e sentimento na teoria moral de Hume

(Mestrado)

Marcos Ribeiro Balieiro

São Paulo, 2005, 102 p.

Orientadora: Maria das Graças de Souza

A relação entre os papéis desempenhados pela razão e pelo sentimento na teoria moral de Hume é um tema bastante controverso. Ainda que boa parte dos comentadores, especialmente os mais recentes, tenha se dedicado a essa questão, existem alguns pontos que permanecem obscuros. O que pretendo, ao longo deste trabalho, é mostrar que tanto a razão quanto o sentimento têm papéis de grande relevância na moral humana: ora, o filósofo afirma explicitamente que, ainda que o fundamento da moral esteja em um sentimento ou sentido interno, só podemos ser tocados pelo sentimento exato de censura ou aprovação depois de reconhecer a utilidade de um certo ato, o que é uma tarefa inegavelmente da razão. Ainda assim, o papel que ele atribui à razão implica justamente uma adesão à corrente que, mais tarde, convencionou-se chamar sentimentalismo moral. Investigarei também de que modo razão e sentimento colaboram para a origem e para o processo de desenvolvimento da moralidade, tentando mostrar com clareza que Hume tira a força normativa da moralidade justamente de uma base não-moral, e que isso é uma das principais vantagens que o autor tem sobre o ceticismo moral. Por fim, tratarrei de expor, de maneira muito breve, a moral humana como resultado de um projeto maior de filosofia que leva em consideração a relação da filosofia com o vulgo. Do modo como vejo, isso pode jogar mais algumas luzes sobre a moral humana. Vale lembrar que todos esses aspectos serão investigados levando-se em conta a maneira como Hume se insere no debate sobre os fundamentos da moral que ocupou parte tão grande dos pensadores das luzes britânicas.

The relation between the roles played by reason and sentiment in Hume's moral theory is a quite controversial subject. Even though it has been examined by many scholars, specially the more recent ones, some points of this question still have to be better explained. I intend, along

this work, to establish that reason and sentiment both have roles of great importance in Hume's moral theory: though the philosopher states that the foundation of moral is an internal sentiment or sense, we can only have the appropriate feeling of approbation or blame after we recognize the utility of a certain act, and that's undeniably a task of reason. Even so, the role he attributes to reason shows his allegiance to what we have of late called moral sentimentalism. I will also inquire on the way reason and sentiment contribute to the origin and the development of morality, trying to show clearly that Hume derives the normative force of morality from a non-moral basis, and it constitutes one of the author's greatest advantages against moral skepticism. At last, I'll try to expose, in a very brief manner, Hume's moral theory as a part of a bigger philosophical project which always takes into account the relations between philosophy and the vulgar. The way I see, it might help to clear some aspects of humean morals. We should keep in mind that all these subjects will be approached taking into account the way Hume takes part in the debate concerning the foundations of morals, which has drawn the attention of many philosophers of the British enlightenment.

Política e reconstrução em Walter Benjamin: o itinerário da moral e a lógica política do estado de exceção na descrição do governante no drama barroco do século XVII

(Doutorado)

Maria Terezinha de Castro Callado

São Paulo, 2005, 282 p.

Orientadora: Olgária Chain Féres Matos

O local de precedência que a política possui na filosofia de Walter Benjamin não dispensa a crítica ao historicismo fundada no método de uma codificação para a História, nem o sentido original de idéia teológica, ligada ao caráter de revelação (*Offenbarungscharakter*) em um plano profano. A expectativa salvífica se desenvolve a partir da investigação em torno dos antagonismos e contradições imanentes à constituição da criatura-criadora da norma e geradora da lei controversa,

exemplificada no estado de exceção (Ausnahmezustand) fascista. A análise não incide sobre uma determinada forma de governo, mas sobre as relações de poder e a violência da instituição jurídica, observadas no tecido histórico. A investigação de Benjamin do processo de aquisição do conhecimento pode determinar o lugar de fundação dos elementos que marcaram esse desvio (Umweg) da racionalidade, nas ciências, evidente nos artifícios que orbitam em torno da lei (nomos). O estágio avançado dessa deformação, na Modernidade, é a dominação da humanidade pela técnica que atua como saber exteriorizado em poder (Gewalt). Como herdeira do conhecimento iluminista, ela se manifesta na cultura em forma de barbárie. A análise dos objetos culturais na esteira da tradição torna visíveis, nas fissuras do sistema, os traços da barbárie. Sua interferência na faculdade mimética (mimetisches Vermögen) do homem deixa marcas nas Ciências Humanas, da Filosofia à História. Esta última deve ser lida por esse filósofo judeu como lugar dos dominadores (die Herrschenden) e dos oprimidos (die Unterdrückten). Deformando o poder em violência, a barbárie instrumentaliza a lei para atuar através da “política” desfigurada como organização de interesses. Essa “catástrofe” é registrada na investigação sobre o Estado de Exceção aberto no sistema parlamentar da República de Weimar e motiva o filósofo a discutir os fundamentos da lei relacionados a um código público de comportamento a ser obedecido por governante e governados e legitimado para o efeito desejado de paz e justiça. A perda do ethos histórico se projeta, naquele Estado Alemão, na óptica fascista do direito de legislar contra os judeus, expondo uma aporia para ser resolvida pela filosofia política. Ela será esclarecida no conceito de história naturalizada do barroco, que registra, contra o conceito de Humanismo, o enigma da civilização a ser decifrado. Precisamente o confronto entre o legislativo de Weimar e a representação da soberania no século XVII, estudado a luz da análise filológica do drama barroco alemão, irá desvendar, em sua forma embrionária, o caráter da revolução para combater o sistema legiferante eleito pelo humanismo. A base revolucionária do texto benjaminiano tem origem na tomada de decisão sobre o estado de exceção que será qualificado simultaneamente como ato racional por excelência e ato moral.

The original place that politics possesses in Walter Benjamin's philosophy doesn't spare the critic of historicism founded in a code method for History, or the original sense of theological idea, linked to the revelation character (Offenbarungscharakter) in a profane plan. The saving expectation can only grow starting from the inquiry around the antagonisms and immanent contradictions to the creature-creator's of norm constitution and therefore generator of the controversial law, exemplified in the state of Fascist exception. Walter Benjamin's questioning on politics falls upon the relationships of power, observed in history without specifying any peculiar form of government. Benjamin's investigation of the process of the acquisition of knowledge, can determine the foundation place of the elements that marked the deviation (Umweg) of rationality, in sciences, evident in the artifices that orbit around the law (nomos). The advanced apprenticeship of that deformation, in Modernity, is humanity's dominance of the technique that acts as knowledge exteriorized in power (Gewalt). As heir of the illuminist knowledge, it manifests culture in the form of barbarism. The analysis of the cultural objects in the path of tradition becomes visible, in the fissures of the system, the traces of barbarism. Its interference in man's mimetic faculty leaves marks in the Human sciences, from Philosophy to History. This should be read by that Jewish philosopher as the kingdom of the oppressed (die Herrschenden) and defeated (die Unterdrückten). Deforming power into violence, barbarism instruments law to act through “politics” deformed as an organization of interests. That “catastrophe” is registered in the investigation on the State of open Exception in the parliamentary system of the Republic of Weimar and it motivates the philosopher to discuss the foundations of law related to a public code of behavior to be obeyed by ruler and governed and legitimated for the desired effect of peace and justice. The loss of the historical ethos is projected, in that German State, in the Fasciat view of the right of legislating against Jews, exposing a problem to be solved by political philosophy. It will be explained in the concept of naturalized history — that registers in the presence of humanism, the enigma of the civilization to be decipered. Precisely the confrontation between Weimar's legislative and the

definition of sovereignty in the XVII century, studied in the light of the philological analysis of the Trauerspiel, it will reveal, in its embryonic form, the character of the revolution. It has its origin in the decision about the state of exception and it will be qualified simultaneously as a rational action par excellence and moral action.

O direito de resistência no pensamento político da reforma protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze

(Doutorado)

Paulo Roberto Pedrozo Rocha

São Paulo, 2005, 132 p.

Orientadora: Maria das Graças de Souza

O pensamento político da Reforma Protestante tem sido tradicionalmente estudado por dois diferentes pontos de vista: a perspectiva histórica, que procura em fatos da vida dos Reformadores uma compreensão do turbulento período que deu origem à Reforma do século XVI e a perspectiva teológica, não importa se sistemática ou exegética, que usará os textos clássicos da Reforma Francesa para defender e ou entender a fé cristã. Em geral, os Reformadores mostraram em seus escritos, suas atividades políticas e pastorais. Entre eles, Théodore de Bèze e João Calvino enfatizaram o papel dos magistrados populares, que tinham que resistir às autoridades superiores quando estas não desempenhavam bem suas funções. Em caso de as autoridades terem perdido a dignidade de seu ofício, os magistrados populares deveriam oferecer-lhes resistência. É esta a condição do estabelecimento do dever e do direito de resistência contra o Estado, em qualquer regime político, quando ele se opõe à vontade de Deus para os povos. Nesta tese leva-se em consideração o desenvolvimento dos trabalhos políticos de Calvino e Bèze, entre outros Reformadores. A medida em que analisamos a idéia de vida política no pensamento desses Reformadores, levamos também em consideração o papel do indivíduo na formação do Estado de acordo com a tradição Reformada. O que objetivamos aqui é encontrar o limite legal da ação deste indivíduo, quais são suas possibilidades na resistência política: ele

seria livre totalmente ou a quais formas de subserviência deveria se submeter sem contestação? Depois de lidar com a relação entre os cidadãos e o Estado na perspectiva de Lutero, Thomas Müntzer e Ulrico Zwínglio, esta tese trata da questão do mal, ou melhor, é possível imaginar ser Deus o autor do mal? A seguir, uma comparação dos sistemas políticos propostos por Bèze e Calvino e seus respectivos resultados, podemos concluir que existe uma teoria da resistência no pensamento político da Reforma Protestante do século XVI. Esta teoria não contradiz o imperioso dever de submissão à autoridade. Calvino, Bèze entre outros Reformadores lutaram contra os abusos de poder, enquanto lidavam com problemas políticos e filosóficos relativos à desobediência civil e ao direito de resistência. Então, como conclusão, é possível dizer que, a medida em que o tempo passou, o direito de resistência passou a ser um dever de resistência, tão logo as perseguições políticas se tornaram reais.

The thought of Protestant Reformation has been traditionally studied through two different points of view: the historian's approach, who searches in the facts of Reformer's life an understanding of the troubled period of the sixteenth century Reformation and the theologian's approach, no matter if it is systematic or exegetical, which will use the classic texts of the French Reform to defend and/or understand the Christian faith. In general, the Reformers shown in their writings, their pastoral and political activities. Among them, Théodore de Bèze and John Calvin emphasized the role of the popular magistrates, who have to resist the superior authorities when they do not do their role. Once, it had lost the dignity of the superior authorities function, the popular magistrates must offer their resistance. It is the establishment of the duty and the right of the resistance against the State, in any political regime, when it opposes to God's will or the nation's. In the present thesis the political profile of Bèze and Calvin's works are taken into consideration. As we analyze the idea of the political life in the thought of them, we took on consideration the role of the individual in the formation of the State according to Reformed tradition. What we aim at finding out here is what is the by-law of this Reformed individual, which are his possibilities and limits of action.

Would he be free or to what forms of subservience should he obey? After leading the relationship of citizens and State according to Luther, Thomas Müntzer and Ulrich Zwingli, this thesis treats about the "evil question", or, is it possible to imagine that God is the evil's author? Comparing the Béze and Calvin's political systems and the results from them, we can conclude that there is a Theory of Resistance into political thought from Protestant Reform in sixteenth century. This theory does not contradict the imperious duty to submit the authority. Calvin, Béze and others Reformers fought against the power abuses, while dealing with political-philosophical problems of civil disobedience and of the resistance right. So, as a conclusion it is possible to say that, as time went by, the resistance right according to Reformers changed in a resistance duty as soon as political persecutions became true.

O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)

(Doutorado)

Sandro Kobol Fornazari

São Paulo, 2005, 174 p.

Orientadora: Marilena de Souza Chauí

Dirigindo-se aos dezesseis anos, de 1952 a 1968, que marcam para Gilles Deleuze o período de composição de sua filosofia da diferença, esta pesquisa defende, inicialmente, a tese de que Diferença e repetição não é uma ruptura com os estudos deleuzianos anteriores, mas a coroação desse período em que ele se debruçava sobre a história da filosofia. Primeiro, porque Deleuze dá um estatuto novo ao fazer história da filosofia, em que os filósofos estudados são objeto de uma prática extratextual, tratando-se essencialmente de produzir novos arranjos a partir do encontro entre os fluxos de intensidades do texto e do historiador. Segundo, porque a prática extratextual estava presente em todo o período, incluindo Diferença e repetição, e não apenas até essa obra, tampouco apenas a partir dela. Terceiro, Diferença e repetição não apenas continua os estudos anteriores, mas significa o seu ponto

culminante, na medida em que ali as engrenagens conceituais, nascidas do encontro com os filósofos analisados, se compõem entre si e com elementos não-conceituais, delineando uma maquinica filosofia da diferença. Procurar-se-á comprovar essa tese a partir da abordagem de três formulações centrais de Diferença e repetição. Primeiro, a partir da crítica do negativo e do primado da identidade, elementos essenciais da filosofia da representação que se pretende ultrapassar, desde as análises do método dialético da divisão em Platão, da subsunção da diferença à quádrupla raiz da identidade, da analogia, da semelhança e da oposição, em Aristóteles, bem como a crítica da dialética hegeliana, em que a diferença está compreendida na mediação infinita da Essência que se põe a si mesma. Segundo, analisando as ressonâncias das filosofias de Hume e Bergson e da obra de Proust nos méritos e nas insuficiências das sínteses do hábito e da memória, destacando a gênese do conceito de virtual e os rearranjos, em cada caso, dos conceitos de diferença e repetição. Por fim, no modo como os conceitos de diferença intensiva e diferença individual se relacionam com a interpretação deleuziana de Nietzsche, apontando para a síntese a priori do tempo como o eterno retorno da diferença ou como o ser unívoco que se diz daquilo que difere e que afirma sua diferença.

Addressing to the sixteen years, from 1952 to 1968, which is the period of composition of Gilles Deleuze's philosophy of difference, this research supports, at first, the thesis that Difference and Repetition is not a rupture with the former Deleuzian studies, but it is the crowning of this period when he was leaning on the history of philosophy. First, because Deleuze gives a new statute to history of philosophy, where the studied philosophers are the object of an extra textual practice, dealing, essentially, about the production of new arrangements from the meeting between fluxes of intensities of the text and of the historian. Second, because the extra textual practice was present during all the period, including Difference and Repetition, and not only until this work, neither only from it on. Third, Difference and Repetition is not just the maintenance of the previous studies, but it is the culminating point, as the conceptual gearings in the work, born from the meeting with the

analyzed philosophers, compose themselves and with non-conceptual elements, making a machinicist philosophy of difference. The goal here is to confirm this thesis from the approach of three central formulations in Difference and Repetition. First, from the criticism of the negative and the superiority of identity, essential elements of the philosophy of representation which is intended to pass over, analyzing the dialectical division method in Plato, from the subsumption of the difference to the quadruple root of identity, of analogy, of similarity, and opposition, in Aristotle, as well as the critique of Hegelian dialectics, where the difference is in the infinite mediation of Essence which is put on itself. Second, investigating the resonances from Hume's and Bergson's philosophies and from Proust's work on the honors and insufficiencies of the synthesis of the habit and the memory, emphasizing the genesis of the concept of virtual and the rearrangements, in each use, of the difference and repetition concepts. Finally, how the intensive difference and individuating difference concepts link with the Deleuzian interpretation of Nietzsche, pointing out to the synthesis a priori of the time as the eternal return of difference or as the univocal being which differs and affirms its difference.

Hume: princípios e limites da moral

(Doutorado)

Silvio Cesar Moral Marques

São Paulo, 2005, 246 p.

Orientador: João Paulo Monteiro

As diferentes partes da filosofia humeana não podem ser estudadas de maneira isolada, visto que elas compõem um sistema filosófico. Afora este fato, é relevante observar que o Tratado e as Investigações não seriam obras distintas, mas antes comporiam um longo discurso. Ao ter estas considerações como pressupostos básicos, a presente tese investiga de que modo o entendimento, as paixões e o mecanismo de simpatia influenciam nas decisões morais, na medida em que apresenta conceitos como o de imaginação, fantasia, utilidade, humanidade, gosto

e outros. Cabe ressaltar, por fim, que Hume proporciona elementos que possibilitam o estabelecimento de um “padrão moral”, o qual se insere na discussão sobre os princípios e limites da moral.

Because they compose a philosophical system, the different parts of Hume's philosophy cannot be studied isolated. Apart from this, the Treatise and the Enquires are not supposed to be different texts, but they compose a long speech. Since that, this thesis investigates how the understanding, the passions and the sympathy — by present elements like imagination, fantasy, utility, humanity, taste and others — can influence the moral decisions, and as a result, Hume can provide elements that enable the establishment of a “standard of morals”, which gathers the discussion of the origin and limits of moral.

A unidade da verdade em Erasmo

(Mestrado)

Silvio Lúcio Franco Nassaro

São Paulo, 2005, 181 p.

Orientadora: Maria das Graças de Souza

Se Petrarca, como inaugurador do humanismo no século XIV já se opusera à teologia escolástica, levada ao impasse entre fé e razão com os argumentos averroistas e depois ockhamistas e entregue às disputas dialéticas; propugnara pela recuperação da erudição clássica sustentando como cristão que nenhum guia deve ser desprezado se mostra o caminho da salvação e indicara que ninguém, a não ser o cristão, sabe a quem e de que maneira confessar — cui et qualiter confitendum sit — será Erasmo de Rotterdam no século XVI que, afastando-se das sutilezas daqueles que desde o Medievo queriam compreender os mistérios da fé fazendo a teologia se apoiar na filosofia enquanto reflexão sobre o Ser conforme o cânones platônico-aristotélico, proporá que a ciência das coisas divinas e humanas deve ser buscada antes na filosofia enquanto tradição retórica de reflexão sobre os problemas do Homem e, explorando ao máximo as possibilidades da nascente imprensa, explicará

socraticamente, através de seus milhares de *Adagia*, *Colloquia*, *Litterae*, traduções e edições *princeps*, para uma Europa estupefata, angustiada e vacilante entre o renascimento da grandeza antiga e o radicalismo religioso de católicos e reformados, porque e como, decisivamente, devem ser lidos os autores greco-latinos e entendida a precedência da Revelação cristã em relação ao paganismo e às invenções — *inventiones* — dos outros povos. Neste quadro de rupturas, se insere com relevo os *Antibárbaros*, designado pelo seu autor para a edição de sua *Opera Omnia* como o primeiro livro da primeira ordem que é justamente aquela voltada ao ensino dos textos antigos — *ad institutionem litterarum* — livro que traz a suma de seus argumentos pela pacífica unidade da verdade.

If Petrarch, as inaugurator of Humanism in the XIV Century, was already contrary to the Scholastic Theology — pushed into the impasse between Faith and Reason with Averroists arguments and then Ockamists, and involved in dialectical debates — battled for the restoration of the Classical erudition standing as a Christian that none guide should be contempt if it points out the salvation path; and indicated that no one but the Christian knows to whom and in which manner to confess — cui et qualiter confitendum sit — it will be Erasmus from Rotterdam in XVI Century that, being far from the subtleness from those whose, from the Middle Ages, wanted to understand the Faith Mysteries making the Theology be supported by the Philosophy as reflection about the Being according to the Platonic-Aristotelian Canon, will propose that the science of holly and human things should be chased prior in the Philosophy as Rhetorical tradition of reflection about human problems and, exploring uttermost the possibilities of the emerging press, will explain in a Socratic manner, throughout his thousands of *Adagia*, *Colloquia*, *Litterae*, translations and *princeps* editions, for a perplex, anxious and oscillating Europe between the renaissance of the ancient greatness and the religious radicalism of Catholics and Protestants, why and how, definitely, should be read the Greek-Latin authors and grasped the precedence of Christian Revelation regarding the Paganism and the inventions — *inventiones* — of other peoples. In this landscape of ruptures, it

inserts with weight the *Antibárbaros*, designated by its author for his *Opera Omnia* edition, as the first book of the prime order that is exactly that one made for the instruction of classical texts — *ad institutionem litterarum* — a book that summarizes his arguments for the peaceful unity of Truth.

Voltaire e a crítica à metafísica

(Mestrado)

Valdimir de Oliva Mota

São Paulo, 2005, 142 p.

Orientadora: Maria das Graças de Souza

Os problemas metafísicos inquietaram Voltaire por toda sua vida. Contudo, só após seu exílio na Inglaterra ele se preocupou em fundamentar suas reflexões e dedicou-se a ampliar sua formação filosófica. A primazia da experiência no processo do conhecimento e, consequentemente, o limite deste são heranças que Voltaire absorvera do pensamento inglês e refletiu em toda sua produção filosófica. Assim, no seu combate à metafísica, uma das principais armas é exatamente aquela extraída do arsenal teórico inglês do século XVII: o empirismo. Encerrando o saber humano em limites estreitos (a experiência), Voltaire ataca a curiosidade e o orgulho dos homens que os levam a desejar conhecer o que não lhes é permitido, a formular questões que se encontram fora da capacidade humana de solucioná-las. A maioria dos problemas metafísicos extrapola essa capacidade e permanecerá para sempre sem resposta. Todavia, identificar a herança inglesa em seu combate ao discurso metafísico não é suficiente para compreender o repúdio do filósofo a esse discurso. É necessário, para essa compreensão, perceber que a obra de Voltaire é um manifesto a favor da idéia de que há coisas úteis a serem conhecidas e outras, completamente inúteis. Eis sua principal arma de combate à metafísica: a idéia de conhecimento útil. O critério de utilidade do saber, segundo o filósofo, é o da contribuição do conhecimento para a moral. O bem-estar social foi a maior preocupação de Voltaire, a felicidade do homem tem lugar central em seu pensamento.

Nesse sentido, associando-se ao projeto Ilustrado de organização da vida em sociedade, Voltaire faz uso da sátira contra a metafísica, ressaltando que a grande parte dos problemas a ela pertinente é inútil, pois em nada influi na felicidade individual e coletiva dos homens, em nada influi numa moral.

The metaphysical problems bothered Voltaire during his whole life. However, only after his exile in England did he worry about structuring his reflections and dedicated himself to broaden his philosophical graduation. The primacy of the experience on the knowledge process and, consequently, its limit, are inheritances that Voltaire absorbed from the English way of thinking and reflected on his entire philosophical production. Therefore, on his critique of metaphysics, one of the most important weapons is exactly the one extracted from the English theoretical arsenal of the 17th century: the empiricism. Fixing the human wisdom in narrow limits (the experience), Voltaire attacks men's curiosity and pride that make them wish to know what they are not allowed to, and also formulate questions that are beyond the human capacity of solving them. Most of the metaphysical problems extrapolate this capacity and will remain forever without an answer. Nevertheless, identifying this English inheritance in his struggle against the metaphysical discourse is not enough to understand the philosopher's repudiation to it. It's necessary, for this comprehension, to realize that Voltaire's work is a manifest in favor of the idea that there are useful things to be studied, and others, completely useless. Thus his main combat weapon against metaphysics: the idea of useful knowledge. The criterion of wisdom usefulness, according to the philosopher, is from the contribution the knowledge to the moral. Social welfare was Voltaire's main preoccupation, men's happiness has an important place in his thoughts. This way, associating him with the project of Enlightenment as organization of life in society, Voltaire makes use of the satire against metaphysics, highlighting that great part of the problems pertinent to it is useless, because it does not influence men's individual and collective happiness, and it does not influence in a moral.

Sumary

ESPECIAL

A filosofia política e a crise atual	7
<i>Renato Janine Ribeiro</i>	

ARTIGOS

Reason and sentiment in Hume's moral theory	23
<i>Marcos Ribeiro Balieiro</i>	
"La imaginación es el prerrequisito del comprender" (Arendt): Sobre el puente entre el pensamiento y el juzgamiento	37
<i>Wolfgang Heuer</i>	
Action and reaction: a reading of the historical reception of Discours de la servitude volontaire	53
<i>Luís Henrique Monteiro Nunes</i>	
Enlightenment, Democracy, Postmodernity: Vattimo and the italian debate	65
<i>Rosário Rossano Pecoraro</i>	
The concept of general will and its role in the political thought of Jean-Jacques Rousseau	83
<i>Marcio Morena Pinto</i>	
Atheism and communism: the place of Jean Meslier in the political philosophy of Enlightenment	99
<i>Paulo Jonas de Lima Piva</i>	
Boethius and the eudaimonistic ethics	109
<i>Juvenal Savian Filho</i>	
The Elysium and the art of the novel in Rousseau's Nouvelle Héloïse	129
<i>Luiz Roberto Takayama</i>	
The ethical resonance of the negation in Sartre (considerations about freedom, anguish and values in L'être et le néant)	141
<i>André Constantino Yazbek</i>	

TRADUÇÃO

Labor, work, action	165
<i>Hannah Arendt (Tradução, apresentação e notas: Adriano Correia)</i>	

PRODUÇÃO USP

Review and entries of the 2005 thesis and dissertations (2nd semester)	203
---	-----

Instruções para publicação

1. Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos e obedecer às normas técnicas da ABNT (NB 61 e NB 65) adaptadas para textos filosóficos.
2. Os artigos devem conter, nesta ordem:
 - Título
 - Autor (nome completo, vínculo de pesquisa ou trabalho e e-mail)
 - Resumo
 - Palavras-chave
 - Corpo do texto
 - Título em inglês
 - Abstract
 - Key-words
 - Notas de rodapé (numeradas e em ordem alfabética; não devem ser usadas como referência bibliográfica, mas para comentários pertinentes ao texto)
3. Referências bibliográficas (obedecendo às normas da ABNT — NBR 6023. As referências devem ser colocadas no corpo do texto e entre parênteses, com: sobrenome do autor, o número da obra na referência bibliográfica e o número da página. Exemplo: (Aristóteles 6, p. 67)
4. Os Editores reservam-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceristas permanecerão em sigilo.
5. Os trabalhos devem ser enviados, por e-mail (cefp@usp.br), em formato RTF ou documento do Word, ou para o endereço: Av. Prof. Luciano Gualberto, 315. Cep 05508-900 — São Paulo/SP/Brasil.

Notes to contributors

1. Articles cannot be formerly published. They have to obey the technical rules adapted to philosophical writings.
2. All articles have to be composed by the following:
 - title
 - author (name, research or work institution, and e-mail)
 - abstract
 - key-words
 - text
 - notes (numbered, and in alphabetical order; notes cannot be used as bibliographical reference — they have to be appropriate comments on the text)
3. bibliographical references (the references have to be included in the text, in brackets, and with the author's name, reference number and page) e.g.: (Aristotle 6, p. 67)
4. The editors are in charge of appraising the articles. The name of the appraiser is shrouded in secrecy.
5. Articles have to be sent to : cefp@usp.br (Microsoft Word)