

Os princípios de justiça de John Rawls: o que nos faria segui-los?

Gabriel Bertin de Almeida¹

Resumo: no presente texto pretende-se discutir o papel da motivação na teoria da justiça de John Rawls. Abordaremos a motivação dos sujeitos imaginários na posição original e, ainda, segundo expressão do próprio autor, a motivação dos sujeitos “de carne e osso” em uma sociedade bem ordenada, que é sua verdadeira preocupação. Não discutiremos o conteúdo dos princípios, a não ser de modo indireto. O que interessa é a motivação para instituí-los e, ainda, para segui-los. Nosso foco principal é discutir se a alta racionalidade da teoria rawlsiana consegue, como pretende, deixar de lado posições morais.

Palavras-chave: Teoria da Justiça – motivação – posição original – princípios de justiça.

1. Os princípios de justiça de Rawls e a mitigação das variadas formas de desigualdade

Antes de abordarmos o problema da motivação dos sujeitos imaginários na posição original e, ainda, a motivação dos sujeitos “de carne e osso” em uma sociedade bem ordenada para instituir e seguir os princípios de justiça, vejamos de maneira breve alguns pontos principais da teoria rawlsiana.

A teoria da justiça de Rawls procura unir duas diretrizes que historicamente marcaram duas regiões distintas do mundo: a tolerância e a liberdade individual, muito prezadas na América do Norte, especificamente nos Estados Unidos, e a igualdade econômica e social, mais

¹ Mestre e doutorando em Filosofia pela USP. Professor da PUCPR, campus Londrina. E-mail: gabrielb@usp.br

intensamente defendidas no continente europeu. Evidentemente, a diretriz usualmente identificada a cada região também se faz presente na outra, em maior ou menor medida, dependendo do governo vigente em cada país. De qualquer modo, é razoável afirmar que os Estados Unidos são usualmente identificados à liberdade individual e que boa parte dos países europeus é mais sensível a problemas referentes à desigualdade social.

A referida união entre liberdades individuais e igualdade social faz-se presente nos famosos dois princípios de justiça de Rawls:

a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor eqüitativo garantido.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (Rawls 3, p. 47-48)

Com esses princípios e sua escala de prioridades (*a* tem prioridade sobre *b*; e *b*, primeira parte sobre *b*, segunda parte), Rawls pretende que sua teoria da justiça permita a coexistência de concepções de vida diversas. O conceito de justiça (procedimental), porém, é algo diferente dessas concepções, pois Rawls preocupa-se com a justiça institucional (e não pessoal ou individual), cujo objeto primário é o que chama de estrutura básica da sociedade, isto é, “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens da cooperação social” (Rawls 4, p. 6).

Para Rawls, os referidos princípios seriam aceitos em uma posição original de igualdade, em que ninguém conheceria sua situação familiar, financeira e mesmo pessoal, pois ignoraria também quais seriam suas

habilidades e talentos. Esse desinteresse derivado da ignorância da própria situação implicaria a impossibilidade de alguém razoavelmente discordar desses princípios. Portanto, assim como cada um decide sobre seu bem, um grupo deve decidir, de maneira definitiva e para todos, sobre o que é justo ou injusto (Rawls 4, p. 11). E a posição original seria o *status quo* ideal para essa decisão, pois o véu de ignorância garantiria que homens racionais decidissem em situação eqüitativa, em que todos estariam em situação semelhante e ninguém poderia estipular princípios para favorecer sua condição particular (*ibidem*).

Uma vez garantidas as liberdades individuais e, portanto, toleradas as diferentes concepções de vida, deve-se buscar o máximo de igualdade possível, por meio de arranjos institucionais. Dentre os fatores que geram desigualdade e seus respectivos remédios, podemos mencionar os que seguem: a) os chamados fatores adscritivos, como a discriminação em razão de sexo ou cor, por exemplo, são combatidos pelo sistema de liberdade natural, que serve justamente para impedir discriminações desse tipo; b) os fatores ambientais, derivados de diferenças culturais, de origem familiar e de renda, devem ser mitigados pela igualdade eqüitativa de oportunidades, que significa proporcionar as mesmas igualdades para os que têm os mesmos talentos; c) os fatores pessoais, referentes à fortuna genética de cada indivíduo, sofrem a ação do princípio de diferença, aplicável a uma sociedade bem ordenada, já livre de desigualdades derivadas de fatores adscritivos e ambientais. Através desse princípio de diferença permitem-se desigualdades ainda remanescentes, desde que beneficiem os menos privilegiados.

Dessa brevíssima análise já se vê que a teoria rawlsiana tem fortes características igualitárias. Mesmo os Estados social-democratas europeus parecem estar distantes de tamanha igualdade. Portanto, em tempos de economia de mercado e de meritocracia (com as “carreiras abertas aos talentos”), é importante analisarmos como Rawls explica a motivação dos indivíduos para instituir e seguir seus princípios de justiça.

2. A motivação para agir.

Uma das pretensões explícitas de Rawls é a de contrapor-se ao utilitarismo. Em sua análise, utiliza a concepção utilitarista clássica de Sidgwick, que entende ser a mais clara e acessível:

A idéia principal é a de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfações obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros. (Rawls 4, p. 20)

Ao mencionar a concepção clássica do utilitarismo, Rawls demonstra estar particularmente preocupado com uma das características dessa corrente: o chamado “*ranking* pela soma”, definido na passagem acima. Vale ainda mencionar, citando Sen, outras duas características da maior parte das teorias utilitaristas: o consequencialismo e o “welfarismo” (Sen 5, p. 77) que, no presente texto, deixaremos de lado.

Nesse *ranking* pela soma, assim como o bem-estar de uma pessoa decorre de uma série de satisfações experimentadas durante a vida, o bem-estar da sociedade decorre da satisfação dos desejos de numerosos indivíduos a ela pertencentes. Nesses termos, nada mais natural para o utilitarista do que adotar para a sociedade os princípios da escolha racional utilizados por um único indivíduo. Daí surge, diz Rawls, a figura do observador imparcial e da ênfase na solidariedade no pensamento utilitarista (Rawls 4, p. 24). O observador imparcial é o sujeito fictício perfeitamente racional que se põe no lugar dos outros e faz com que muitas pessoas possam fundir-se nele. Assim, a maximização das satisfações dependeria de uma administração eficiente, assim como faz um bom empreendedor, pouco interessando a individualidade de cada um, mas sim o saldo total de satisfação obtido. Por estender à sociedade como um todo a escolha de uma única pessoa, ainda que imparcial, diz Rawls que “o utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas” (*ibidem*).

A justiça como equidade, por sua vez, procura explicar suas regras como derivadas de um consenso original sob o véu de ignorância, que, como visto, seria o *status quo* adequado para estabelecerem-se os princípios de justiça. O conceito de justo, então, precede ao de bem na medida em que os princípios oriundos da posição original limitam os desejos e aspirações individuais. Não se quer maximizar as tendências e inclinações humanas, direcionando-as, mas sim motivar a todos sobre a necessidade de restringi-las.

Já se vê, assim, que a teoria é altamente racional, pois não se trata de direcionar impulsos, mas sim de restringi-los por meio da razão. Para tanto, Rawls diz que é necessário que façamos juízos ponderados em equilíbrio refletido (Rawls 4, p. 42). Juízos ponderados são os que têm menos distorção. O medo, a hesitação ou mesmo uma posição de vantagem podem não ser condições favoráveis ao senso de justiça e por isso não devem estar presentes em juízos ponderados. O equilíbrio refletido é a situação em que se testam os juízos, segundo outras concepções propostas, do que pode derivar a modificação dos juízos ou da própria teoria.

Note-se que esses juízos ponderados em equilíbrio refletido não se dão na posição original, mas sim posteriormente, em uma sociedade bem ordenada. Na posição original, Rawls supõe que indivíduos racionais, naquela situação contratual, sob o véu da ignorância, seriam motivados, *tout court*, a adotar os princípios de justiça já mencionados. Se simulássemos uma posição original em que temos o conhecimento de nossas circunstâncias, seguramente perceberíamos que nossas deliberações seriam influenciadas por nossas inclinações pessoais, mas isso, diz Rawls, não “afeta a afirmação de que, na posição original, as pessoas racionais assim caracterizadas tomariam uma certa decisão” (Rawls 4, p. 127). A motivação das pessoas na posição original não determina a motivação em uma sociedade, justa ou injusta. Aliás, não poderia ser diferente, pois em situações reais, mesmo que se suponha a existência de uma sociedade que siga os princípios de justiça de Rawls (e seja, portanto, segundo essa concepção, justa), o conhecimento de sua situação seguramente dará à ação individual móveis bem distintos.

Vejam os mais de perto a motivação em cada uma dessas situações. Diz Rawls que, na posição original, o desinteresse que cada um tem pelo outro e o interesse para consigo mesmo, somados ao véu de ignorância, fazem com que sejamos forçados a considerar o bem dos outros. Assim, essa combinação “atinge praticamente o mesmo propósito da benevolência” (Rawls 4, p. 128), com a vantagem de que a motivação nesse caso seja bem mais vigorosa do que a derivada de desejos benevolentes, que usualmente é bastante fraca. Em razão disso, Rawls afirma que a idéia de que sua concepção de justiça seja egoísta é uma ilusão (Rawls 4, p. 129).

Ora, a concepção não deixa de ser egoísta, no que se refere à motivação na posição original, porque seu resultado coincide com o que decorreria de desejos benevolentes ou altruístas. Ser forçado a considerar o bem dos outros não exclui o caráter egoísta de qualquer teoria. Voltaremos ao tema mais adiante.

Posteriormente, no capítulo VIII de *Uma teoria da justiça*, Rawls diz que devemos justificar uma concepção de justiça pelas condições de vida que conhecemos, e não em uma suposta posição original, sob pena de não podermos justificá-la de forma alguma (Rawls 4, p. 398). A estabilidade de uma concepção de justiça depende da força do senso de justiça, que deve prevalecer frente às inclinações para a prática da injustiça. Para a análise dessa prevalência, Rawls aborda o modo pelo qual se formam os sentimentos morais.

Duas seriam as principais maneiras de explicar essa formação. A primeira é a da tradição empirista, que inclui Sidgwick e que se subdivide em duas vertentes. A primeira diz que os sentimentos morais são adquiridos através de vários processos psicológicos em que se vivencia aprovações e desaprovações. A segunda diz que os padrões morais são despertados em tenra idade, sendo que a teoria de Freud assemelha-se a essa vertente.

A segunda tradição é a do racionalismo, que, segundo Rawls, consiste, resumidamente, no seguinte:

Quando as capacidades de entendimento amadurecem e as pessoas vêm a reconhecer o seu lugar na sociedade, sendo

capazes de adotar o ponto de vista dos outros, elas apreciam os benefícios mútuos do estabelecimento de termos equitativos de cooperação social. (Rawls 4, p. 402).

Segundo Rawls, sua explicação dos sentimentos morais é complexa, englobando ambas as tradições e utilizando desde a aprendizagem e o condicionamento até o raciocínio altamente abstrato. Seu objetivo é, vale lembrar, explicar como os indivíduos em uma sociedade bem organizada seriam levados a agir de acordo com os princípios de justiça (Rawls 4, p. 404).

A primeira etapa do desenvolvimento moral é o que chama de moral de autoridade (Rawls 4, p. 405). Nessa etapa, a criança, inapta a julgar sozinha, segue os mandamentos das pessoas que detêm o poder de influência sobre elas, usualmente seus pais. Esse poder deriva do sentimento de amor que os une, servindo os pais de modelo aos filhos, inclusive quanto à imposição de regras a serem seguidas, mesmo que pareçam arbitrárias e contrárias à inclinação da criança.

A segunda etapa é a moralidade de grupo (Rawls 4, p. 409), que é o padrão moral dos indivíduos nas diversas associações de que fazem parte. Deriva do senso comum e engloba as características usualmente atribuídas ao bom filho, bom marido, bom vizinho... Assim, quando vemos cada um cumprindo seu “bom” papel, adquirimos um sentimento de companheirismo e confiança, acreditando que as ações individuais beneficiarão seus consócios.

Por fim, na terceira etapa, que Rawls chama de moral de princípios (Rawls 4, p. 414), conhecendo-se os padrões de comportamento, o indivíduo passa do companheirismo para a ação justa, de acordo com os princípios de justiça. Nessa situação, a ação não é motivada pelo apego aos outros indivíduos (companheirismo), mais sim aos próprios princípios de justiça, na medida em que vemos que as instituições de uma sociedade bem ordenada promovem nosso bem. Mas como podem princípios conquistar nossa afeição? (Rawls 4, p. 416). Além dessa promoção do bem comum, o senso de justiça seria um prolongamento do amor pela humanidade (Rawls 4, p. 417). A diferença é que o segundo não se submete a princípios, como acontece com o senso de justiça

descrito por Rawls. Porém, ambos usualmente coincidem. Onde um está o outro provavelmente também estará. Por isso, o “desejo de agir de maneira justa não é (...) uma forma de obediência cega a princípios arbitrários sem relação a objetos racionais” (*ibidem*). O senso de justiça predominantemente racional tem como companhia freqüente o amor à humanidade.

3. As ambigüidades da teoria rawlsiana da motivação

Vimos que, na posição original, não temos outro interesse a não ser o egoísmo (não há interesse pelo outro, seja altruísta ou invejoso). Como estamos sob um véu de ignorância, somos forçados a considerar o bem dos outros. Porém, nossa ação é auto-interessada, e não benevolente, embora esses dois aspectos antagônicos possam coincidir.

É curioso, portanto, que princípios de justiça tenham origem em uma situação de intensa parcialidade, como a da posição original. Sobre o tema, vale citar Kolm: “De fato, um indivíduo não pode propor princípios gerais de justiça que sejam objetivos, justos e imparciais – sobretudo de justiça distributiva – se suas palavras e escolhas forem influenciadas pelo desejo de promover seus interesses pessoais” (Kolm 1, p. 236). A justiça em Rawls decorre da seguinte decisão: vale a pena abrir mão, em pequena escala, de uma possível situação favorável a correr o risco de ser um indivíduo pouco privilegiado (*worst-off*) sem a segurança dos princípios de justiça. A justiça nasce, assim, da ignorância e do egoísmo. No entanto, talvez não deva ser ignorada a afirmação de que “dois vícios não fazem uma virtude” (Kolm 1, p. 239).

A teoria rawlsiana é um empreendimento iluminista e, como tal, crê ter a razão enorme força para a resolução de variados problemas. No entanto, esse excesso de racionalidade não demora a apresentar suas incongruências. Parece evidente que um conceito de justiça não pode depender em grande parte de juízos interessados. Sua característica fundamental é a imparcialidade, que, diferentemente do que pretende Rawls, não convive bem com o egoísmo, pois são conceitos que se excluem.

Essas considerações, no entanto, certamente não afetam a teoria como um todo, mas apenas a figura da posição original, que põe um véu sobre uma determinada posição moral de Rawls sobre quais desigualdades são injustas. O empreendimento teórico-racional encobre, na verdade, um sentimento moral: “Haveria algum argumento teórico decisivo em favor da suposição da igualdade? Com certeza, não. Esse não é o tipo de questão que possamos esperar resolver mediante argumentação teórica. O contratualismo rawlsiano não faz muito sentido se recusarmos de pronto suas premissas morais substantivas” (Vita 6, p. 54). Ora, o sujeito na posição original poderia pretender mais do que uma quantia mínima de bens primários (Kolm 1, p. 249). Para Rawls, porém, interessa determinada escolha, possível mas não única: a da quantia mínima aceitável de bens primários, que serve para justificar seus princípios de justiça.

No Liberalismo Político, essa posição moral determinada transparece na passagem abaixo:

2. Evidentemente, pode parecer que um ideal pressupõe uma visão de natureza humana e de teoria social; e, dados os objetivos de uma concepção política de justiça, poderíamos dizer que ela procura especificar a concepção mais razoável possível de pessoa que os fatos gerais sobre a natureza humana e sociedade parecem admitir. A diferença é que, além das lições da experiência histórica e de provas de sensatez como a de não confiar demais em motivações e qualidades raras (como o altruísmo e grande inteligência), não há muito em que se basear. A história é cheia de surpresas. Temos que formular um ideal de Estado constitucional para ver se tem força para nós e se pode ser posto em prática com sucesso na história da sociedade. (Rawls 3, p. 133).

Não sendo possível acreditar em qualidades raras na maioria das pessoas, como o altruísmo, Rawls cria um arcabouço cognitivo que na verdade esconde uma “raridade”: esse mesmo altruísmo, consubstanciado em sua defesa de um forte igualitarismo, sobretudo no que se refere à mitigação da diferença derivada de talentos e habilidades pessoais, através do princípio de diferença.

Quanto à motivação em uma sociedade justa, devemos ainda perguntar como é possível pretender que um indivíduo real seja responsável pela escolha hipotética do hipotético sujeito da posição original? Por que esse seria o *status quo* ideal para a escolha de princípios? Rawls diz que sim. Mas se o indivíduo nessa posição é egoísta e desinteressado pelo próximo, poderíamos esperar uma modificação dessa natureza humana quando em contato com uma sociedade justa? Rawls também responde afirmativamente. As etapas do desenvolvimento moral, descritas no item anterior, tratam dessa mudança de comportamento. Segundo essa explicação, o homem seria em parte egoísta, em parte altruísta (fala em amor à humanidade), mas altamente racional. É, de fato, uma concepção otimista, pois, além do altruísmo, pressupõe a alta racionalidade dos homens e sua capacidade de mover-se segundo princípios que formulou em uma posição original. Para abordar o tema através de um exemplo, vale mencionar que o princípio de diferença resultou, na posição original, de um acordo entre egoístas. Na sociedade justa, sua aplicação decorre não da compaixão que os mais privilegiados têm dos desafortunados, mas sim de uma disposição racional de viver conforme princípios, hábeis inclusive a servir de prolongamento do altruísmo, organizando-o (Rawls 4, p. 417).

Esse altruísmo, porém, não é o principal móbil da ação. O resultado benéfico a terceiros pode ser previsível, mas freqüentemente não é o que motiva decisivamente o indivíduo. Assim, segundo o exemplo de Sen, o açougueiro, o padeiro e o cervejeiro vendem suas mercadorias não para promover o bem-estar do freguês, mas sim para seu próprio interesse (Sen 5, p. 291). Acabam, por outro lado, beneficiando os consumidores e, indiretamente, mesmo outras pessoas. Embora seja o benefício estendido a terceiros perfeitamente previsível, usualmente não é esse fato que em última análise impulsiona a ação. Ao menos é o que vemos acontecer em uma sociedade como esta em que vivemos, que talvez poderíamos chamar de mal ordenada. Movemos-nos em grande parte por interesse próprio, e um ser egoísta dificilmente seria movido por leis ou princípios que eventualmente não o beneficiem. Rawls, porém, está pensando em uma “sociedade bem ordenada”. Sobre esse tipo de associação poder de fato motivar mais firmemente as pessoas a

agir de acordo com leis de justiça, pouco podemos dizer.

De qualquer modo, a preocupação de Rawls é a da estabilidade de uma sociedade justa. Por isso, substitui a pergunta “como chegar lá?” por “se lá chegássemos, como permaneceríamos?” (Vita 6, p. 55). Depois de tanto empenho, por parte de outros pensadores, na tentativa de responder à primeira pergunta, foi necessária uma mudança de foco:

Para os que compartilham de convicções igualitárias, o caminho a ser trilhado é hoje o inverso. Somente se formos capazes de conceber um arranjo institucional (alternativa à economia de mercado de tipo capitalista) que satisfaça a um crédito defensável de justiça e que, ademais, seja compatível com as emoções que se pode razoavelmente esperar – agora sim – de pessoas de carne e osso, podemos ter alguns esperança de que a agência necessária para nos fazer ir ‘daqui até lá’ venha a se constituir. (Vita 6, p. 55)

Os princípios de justiça de Rawls são cuidadosamente construídos e *coincidem* com sentimentos virtuosos de benevolência, muito embora tenham derivado do egoísmo e ignorância predominantes na posição original. Em uma sociedade como esta em que vivemos, o que podemos notar é que a consciência da própria situação mantém os sentimentos presentes na posição original. Os princípios rawlsianos, portanto, pouco nos motivam. Quanto ao papel motivador desses princípios em relação a pessoas “de carne e osso” em uma sociedade bem ordenada, é certo que a menor desigualdade social e uma situação mínima razoável muda substancialmente as disposições racionais pessoais. Mas a natureza humana ainda permanece a mesma, contraditoriamente egoísta e benevolente. Só não sabemos com predomínio de qual dessas características. De qualquer modo, o véu de ignorância vigente na posição original é também um véu implícito sobre a posição moral de Rawls quanto a sua pretensão de mitigar desigualdades. A racionalidade da teoria não esconde um sentimento moral particular do autor e, portanto, a defesa de uma determinada forma de vida, mais tolerante e altruísta, o que, no entanto, Rawls nega fazer.

Abstract: This paper intends to discuss the role of motivation in John Rawls's Theory of Justice. It analyses the motivation to build the

principles of justice and, also, to follow them. The main focus is the high rationality of Rawls's Theory and its links with moral positions.

Key-words: Theory of Justice – motivation – original position – principles of justice.

Bibliografia

1. KOLM, Serge-Christophe. *Teorias modernas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
2. NAGEL, Thomas. Rawls and Liberalism. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 62-85.
3. RAWLS, John. *Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
4. _____. *A theory of justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999.
5. SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
6. VITA, Álvaro de. Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 39, fev. 1999.

Questões acerca da história em Rousseau

Evaldo Becker¹

Resumo: O artigo visa tratar de forma breve algumas questões acerca da noção de história no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Pretende-se verificar nos escritos do autor qual o seu posicionamento no que diz respeito ao sentido da história, qual a relação entre história e sociabilidade e como estas se relacionam e interferem com a noção de “homem natural” ou com as qualidades ontológicas do homem. Além disso, buscar-se-á também destacar algumas das influências percebidas na obra do autor acerca da história, principalmente o que Rousseau escreve sobre a importância do estudo da mesma tendo-se em vista a formação moral dos jovens.

Palavras-chave: Rousseau – homem natural – história.

Deixo de lado a história moderna, não só por ela não ter fisionomia e por nossos homens serem todos parecidos, mas porque nossos historiadores, preocupados apenas em brilhar, só pensam em fazer retratos muito coloridos e que não raro nada representam. Geralmente, os antigos fazem menos retratos, e usam menos espírito e mais bom senso em seus julgamentos.
(Rousseau, *Emílio*, Livro IV)

1. História negativa e responsabilização

A idéia apresentada na epígrafe reflete de forma exemplar, o posicionamento de Rousseau no que tange aos homens e às sociedades de seu tempo; deixa clara também, a maneira como este recepciona as

narrativas históricas produzidas em sua época.² Época na qual os historiadores – geralmente subvencionados pelos reis ou pela igreja – apresentavam no entender de Rousseau, pouco compromisso com a verdade dos fatos e mais com os interesses de seus mecenas. Mas sua concepção acerca da história não se restringe somente aos relatos de seus contemporâneos, nem tampouco à história moderna tomada de forma isolada. Rousseau deixa clara sua opinião no que tange à história humana tomada como um todo; para ele o sentido que esta assume é o negativo.³ Concepção semelhante, já havia sido apresentada de forma enfática no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, texto publicado em 1755, onde o autor, referindo-se ao homem de seu tempo, afirma que este encontrava-se “descontente com seu estado atual, por razões que prometem” à sua “infeliz posteridade ainda maiores descontentamentos”. Este homem – continua o autor – “talvez desejasse retroceder”; tal sentimento deve constituir segundo ele, o “elogio de seus primeiros antepassados”, a “crítica de seus contemporâneos” e “o pavor dos que terão a infelicidade de viver depois dele” (Rousseau 9, p. 51). Nesse sentido, afirma Maria das Graças de Souza, “a história dos homens é a história da queda. Esta transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual.” (Souza 13, p. 71).

Todas as críticas desferidas por Rousseau às sociedades historicamente constituídas e, principalmente, às grandes cidades de sua época, levam-no a afirmar que em seu tempo não mais existiam pátria nem

2 Sobre as noções de história implicadas no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, ver *Anthropologie et politique* (Goldschmidt 2). Goldschmidt examina detidamente a questão do método utilizado por Rousseau ao escrever o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, optando por um método hipotético – ou que poderíamos chamar de a-histórico – visando explicar a “natureza das coisas” e afastando todos os “fatos” – justamente pelo motivo de os “fatos” estarem diretamente relacionados aos fatos teológicos narrados como verdades históricas no corpo das escrituras bíblicas e que serviam de prova incontestável contra todo e qualquer escrito que pudesse contrariar tais dogmas. “C’est pourquoi les commentateurs sont assez unanimes pour entendre par faits, ‘les faits théologiques’, ‘le récit de la Création de la Genèse’, surtout ceux dont l’écriture atteste la vérité historique” (Goldschmidt 2, p. 125 ss). O autor menciona também a querela acerca da atribuição da frase em questão pura e simplesmente às questões teológicas, principalmente a interpretação de Vaughan (Vaughan 14), que contesta tal viés interpretativo. Ver também Goldschmidt 2, p. 156 ss, onde se trata da historiografia no século XVIII.

3 Sobre a questão do sentido negativo de história em Rousseau, ver Souza 13, principalmente o capítulo “História e declínio: Rousseau”.

1 Doutorando no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Bolsista do CNPq e Estagiário de Doutorado na Universidade de Paris IV – Sorbonne. E-mail: evaldob@usp.br

tampouco cidadãos, e que estas palavras deveriam ser esquecidas pelos povos modernos. Esta idéia é apresentada no *Emílio*, com as seguintes palavras: “A instituição pública não existe mais, e não pode mais existir, já que onde não há mais pátria não pode mais haver cidadãos. Estas duas palavras, pátria e cidadãos, devem ser canceladas das línguas modernas.” (Rousseau 11, p. 12).

Segundo Rousseau, os homens corrompem-se mutuamente em função do desregramento de paixões, bem como de sua desvairada crença nos preconceitos de época. Preconceitos que, em lugar de valorizarem as atitudes, contentam-se com as virtudes aparentes e com uma série de convenções que teriam por função apenas refinar os gestos e as falas, dando a estes uma forma mais ou menos homogênea.

Rousseau, na abertura do primeiro livro do *Emílio*, afirma:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. (Rousseau 11, p. 7)

O sentido da depravação fica aqui bastante claro. Ao afirmar que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas” e que “tudo degenera nas mãos do homem”, Rousseau aponta para o verdadeiro responsável pelas transformações realizadas na alma humana e que resultaram, segundo o autor, em deformidades e adestramento. Longe de atribuir o mal-estar verificado em sociedade a Deus ou à natureza nefasta do homem, Rousseau lha salvaguarda. E atribui às escolhas humanas, materializadas sob a forma de instituições, a responsabilidade pela deformação e pelo adestramento da alma humana. Na *Profissão de fé do vigário de Sabóia*, presente no Livro IV do *Emílio*, Rousseau afirma que “é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa.” (Rousseau 11, p. 379).

Ao atribuir ao próprio homem a responsabilidade pelo mal-estar verificado em sociedade, Rousseau “desloca um problema que até então era tratado no campo da metafísica, para o campo da moral e da ética”.⁴ Ou seja, o mal-estar que até então era considerado como derivado do “pecado original”⁵ e que por isso participava irremediavelmente da alma humana, é posto como resultante das más escolhas realizadas pelos homens em sociedade.

Rousseau, no entanto, não se contenta em desferir sua crítica pura e simplesmente, ou pregar um ataque cego a todas as instituições humanas. Sua crítica reconhece que o homem civil e as instituições são inevitáveis, e que o horizonte no qual se precisa trabalhar quando se busca uma compreensão profunda da corrupção, bem como de alguma possibilidade de amenizá-la ou remediá-la, é o horizonte do “homem do homem” ou do homem civil imerso nas instituições existentes, ou ainda, naquelas possíveis de virem a existir.

Mesmo quando ataca com todo o furor os homens de seu tempo, as ciências, as artes e a maior parte dos conhecimentos produzidos, Rousseau adverte para o fato de que tais circunstâncias ou tais depravações percebidas não fazem parte da constituição *ontológica* do homem ou de sua “natureza”. A posição de Rousseau, por pessimista⁶ que seja, não nos permite naturalizar o mal – como faz Hobbes, por exemplo –, já que nos leva – pela responsabilização do próprio homem – a desejar e a projetar outro tipo de sociedade e de instituições, radicalmente diferentes

4 Ver Cassirer 1.

5 Cf. Polin: “Rousseau refuse l'explication par le péché originel. Mais ce qu'Adam et Eve n'ont point fait, c'est le genre humain qui vale faire au cours de l'histoire. Il va accomplir ce 'péché' que l'on pourra alors appeler 'historique', le péché du genre humain.” (Polin 6, p. 9). Sobre a posição de Rousseau em relação ao problema do pecado original, ver também Goldschmidt: “Rousseau en avait si bien conscience [da novidade de sua interpretação] qu'il a pu croire, dans sa joie d'explorateur, avoir résolu l'enigme immémoriale, et en avoir rendu caduque la solution traditionnelle par le péché originel.” (Goldschmidt 2, p. 780).

6 No que concerne ao pessimismo rousseauiano, principalmente no que se refere às questões internacionais, mas também no que diz respeito à indeterminação do sentido da perfectibilidade humana escreve Goyard-Fabre: “Même si ce pessimisme méthaphysique n'a pas la fatalité d'un *destin* puisque la perfectibilité de l'homme le laisse libre pour le bien comme il l'est pour le mal, il exprime néanmoins, plus encore que l'ameurtume et le désarroi d'une âme blessée, la misère et la détresse qui, irrémédiablement, taraudent l'humanité: la destinée historique des peuples ne rejoindra jamais la destination sublime de l'humanité.” (Goyard-Fabre 3, p. 222).

daquelas de seu tempo. Vejamos uma passagem do texto de Cassirer que corrobora esta idéia:

A forma da sociedade existente até agora sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-os cada vez mais profundamente com o erro e o vício. Mas esse envolvimento não é um destino inevitável ao qual o homem está submetido. Ele pode livrar-se dele ao tomar as rédeas de sua própria história – ao transformar o mero *ter de*, em *querer* e em *dever*. É coisa dos homens e está em seu poder transformar em benção a maldição existente até agora sobre todo o desenvolvimento estatal e social. Mas eles só podem resolver essa tarefa depois de se compreenderem e encontrarem a si mesmos. (Cassirer 1, p. 64)

A passagem citada apresenta a compreensão de Cassirer acerca da responsabilidade que concerne à moral. Responsabilidade atribuída por Rousseau ao próprio homem, e que lhe assegura a possibilidade de intervir em seu presente e em determinar seu próprio destino. Esta idéia pode ser confirmada em passagens como esta do *Emílio*, onde Rousseau escreve: “Que eu saiba, nenhum filósofo até agora foi suficientemente ousado para dizer: eis o termo aonde o homem pode chegar e que não seria capaz de ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser; nenhum de nós mediu a distância que pode haver entre um homem e outro homem.” (Rousseau 11, p. 45).

A crítica de Rousseau aos preconceitos de sua época e à corrupção das instituições, aliada ao seu pessimismo histórico, não nos deixa, no entanto, na posição de isentos, nem tampouco nos sugere uma postura letárgica e conformista. Está nas mãos dos homens o poder de intervir e recriar sua vida em sociedade. Nesse mesmo viés interpretativo, afirma Raymond Polin, “tudo resta sempre possível e a história da humanidade não está jamais acabada para Jean-Jacques Rousseau. Para ele, cada homem, bem como, todo o gênero humano nunca está absolutamente perdido nem absolutamente salvo”.⁷ É a partir das qualidades essenciais do homem, tais como a *liberdade*, a *igualdade*, a *pitié* e a *perfectibilidade*, que este pode refazer sua própria história e

modificar seus corrompidos costumes. Afinal, conforme Rousseau mesmo alerta no Contrato, “os limites do possível nos assuntos morais são menos estreitos do que pensamos: são nossas fraquezas, nossos vícios, nossos preconceitos que os estreitam.” (Rousseau 10, p. 144).

2. A crítica às sociedades historicamente constituídas e o ideal do Contrato

Iniciemos com a célebre passagem:

O homem nasce livre e por toda parte se encontra sob grilhões. Aquele que mais acredita ser o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. (Rousseau 10, p. 70)

É com esta contundente idéia que Rousseau abre o *Contrato social*. Nota-se de início que o tom do texto não é meramente propositivo, ou seja, Rousseau não pretende simplesmente oferecer um modelo de sociedade a ser seguido. Sua intenção é fazer uma crítica radical às sociedades historicamente constituídas. Ao afirmar que o “homem nasce livre” e em toda parte “encontra-se sob grilhões”, Rousseau demonstra que o processo histórico pelo qual passou o homem acabou por corromper sua natureza, transformando aquilo que seria um ser livre e independente, em um escravo. Milton Meira do Nascimento, em seu artigo “Le législateur et l’écrivain politique chez Rousseau”, lembra que:

Se a história nos revela um homem cada vez mais desfigurado, chegando até seu completo desaparecimento na escravidão, esta condição última da história não pode ser o ponto de partida para a construção do Estado, pois a instituição da associação política se inscreve também no processo histórico, como um remédio empregado para impedir a degeneração da espécie humana; todavia, se este remédio não for empregado na dose correta, ele tornará ainda mais

7 “(...) tout reste toujours possible et l’histoire de l’humanité n’est jamais finie avec Jean-Jacques Rousseau. Avec lui, chaque homme, ou tout le genre humain, tout aussi bien, n’est jamais tout à fait perdu ni tout à fait sauvé.” (Polin 6, p. 17, nossa tradução).

grave o processo de degenerescência e desencadeará a perda total da liberdade.⁸

Este processo histórico de corrupção mútua foi bastante enfatizado no *Segundo Discurso* e acabou desembocando segundo Rousseau no pacto social que instituiu as sociedades. Tal pacto, também chamado de pacto dos ricos, é descrito no *Discurso sobre a economia política* nos seguintes termos:

Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: você tem necessidade de mim porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando. (Rousseau 8, p. 53)

Segundo Rousseau, o pacto feito nestas condições, teria acabado por beneficiar aqueles que tinham muito e por legitimar a exploração daqueles que tinham pouco e que tiveram que se submeter em troca da proteção dos ricos. O que se verifica é que tal pacto teria se dado sem uma compreensão prévia de seus efeitos, e teria sido motivado pela necessidade eminente de proteção e sobrevivência por um lado, e pelo desejo de proteger a propriedade dos bens e legitimar a exploração vigente, de outro.⁹ Ou seja, grande parte do mal-estar verificado em sociedade e da corrupção imperante é fruto de uma sociabilidade mal planejada, que se deu antes que se pudesse perceber suas implicações e possibilidades. Mas agora, escreve Cassirer, “trata-se de quebrar esse encanto. O mero Estado imposto pela necessidade, deve se tornar o

8 “(...) si l’histoire nous révèle un homme de plus en plus défiguré, aboutissant à sa complete disparition dans l’esclavage, cette condition dernière de l’histoire ne peut être le point de départ pour la construction de l’Etat, car l’institution de l’association politique s’inscrit aussi dans le processus de l’histoire, comme un médicament employé pour empêcher la dégénération de l’espèce humaine; néanmoins, si ce médicament n’est employé à la bonne dose, il rendra encore plus grave le processus de dégénérescence et déclenchera la perte total de la liberté.” (Nascimento 4, nossa tradução).

9 Nesse sentido escreve Cassirer: “até agora, a humanidade foi bem mais possuída pelo Estado do que lhe deu forma livremente e manifestou nele a ordem adequada a si mesma. A necessidade impeliu-a ao Estado mantendo-a presa a ele, bem antes que ela pudesse entender interiormente e compreender a necessidade dele.” (Cassirer 1, p. 63).

Estado da razão.” (Cassirer 1, p. 63).

É nessa perspectiva que Rousseau escreve o *Contrato social*, ou seja, para estabelecer as condições legítimas e racionais segundo as quais o pacto social poderia se dar. Visando uma efetiva melhoria das condições de vida dos homens em sociedade e salvaguardando algumas qualidades primordiais da natureza humana, tais como: a *liberdade* e a *igualdade*.¹⁰ No Livro I do *Contrato social*, Rousseau afirma que este visa: “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 obedeça a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental que o contrato social soluciona.” (Rousseau 10, p. 78).

3. O papel do estudo da história na formação moral dos jovens e o exemplo de Plutarco

Rousseau no capítulo IV do *Emílio*, ao tratar da formação moral¹¹, escreve que ao começar a sentir o seu “ser moral” o jovem ou adolescente deverá estudar-se por suas relações com os homens, o que segundo o autor, seria o trabalho de sua vida inteira. No intuito de melhor conhecer os homens, de perceber como suas paixões influenciam suas ações ao longo da história humana e poder melhor orientar suas ações no mundo é que Rousseau ressalta a importância de se conhecer a história destes e do mundo. Caso contrário, a história não teria nenhuma utilidade para nós e serviria tão-somente para “sobrecarregar a memória sem instrução para a experiência e sem prazer para a razão”.¹² Segundo ele:

10 “O que se pretende estabelecer no Contrato Social são as condições de possibilidade de um pacto legítimo através do qual os homens, depois de terem perdido a liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil.” (Nascimento 5, p. 195).

11 Em nota na p. 165 de *Anthropologie et politique*, Goldschmidt alerta para outra interpretação possível acerca da história em Rousseau (aquela presente no Livro IV do *Emílio*); interpretação diversa mas não excludente da sua própria que se detém mais exaustivamente no *Segundo Discurso*. Segundo ele “Le traitement de l’historiographie au IV livre de l’*Emile* procède d’une tout autre intention, et n’a pas à être examiné ici. Bien qu’il présente sur plusieurs points similitudes avec la conception envisagée ici, il s’inspire essentiellement de considérations pédagogiques, opérant ainsi un retour à la conception moraliste de l’histoire, traditionnelle depuis les Anciens.” (Goldschmidt 2, p. 165).

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações; na história, porém, elas são reveladas e julgamo-los pelos fatos. (Rousseau 11, p. 312)

Como podemos perceber, para o autor é na história que se revelam as ações ou o conhecimento das mesmas, no sentido de que por mais que os homens disfarcem suas verdadeiras intenções, ou que se pronunciem de tal ou tal maneira, a história acaba por colocar a descoberto os traços de caráter que se procurou disfarçar por meio de belos discursos ou dissimulações. No entanto, Rousseau aponta para o que ele considera um dos grandes defeitos da história, ou dos relatos acerca desta. Tal defeito consistiria no fato de que esta “mostra os homens muito mais pelo lado mau do que pelo bom” (Rousseau 11, p. 312). Isso porque, segundo ele, concedemos mais atenção ou relevância às grandes revoluções e catástrofes e esquecemos de valorizar os momentos tranqüilos nos quais um povo floresce e se desenvolve sem grandes sobressaltos. Tal constatação leva Rousseau a afirmar que “todas as nossas histórias só começam quando deveriam terminar.” (Rousseau 11, p. 312). Este é, precisamente, o motivo da crítica de Rousseau a Tucídides. Apesar de afirmar ser Tucídides “o verdadeiro modelo dos historiadores” por “relatar os fatos sem julgá-los”, o problema estaria, segundo o genebrino, no fato de que “infelizmente, ele fala sempre de guerra, e que só vemos em seus relatos a coisa menos instrutiva do mundo, ou seja, os combates.” (Rousseau 11, p. 315).

Outro problema apontado por Rousseau, diz respeito ao fato de nem sempre os historiadores apenas relatarem os fatos, mas de manipularem

12 Em um fragmento intitulado “L'influence des climats sur la civilisation”, que os historiadores datam entre 1749-1750 ou 1753-1754, época na qual o autor redigia as notas do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau escreve: “Pour suivre avec fruit l'histoire du genre humain, pour bien juger de la formation des peuples et de leurs révolutions, il faut remonter aux principes de passions des hommes, aux causes générales qui les font agir. Alors, en appliquant ces principes et ces causes aux diverses circonstances où ces peuples se sont trouvés, on saura la raison de ce qu'ils ont fait, et l'on saura même ce qu'ils ont dû faire dans les occasions où les événements nous sont moins connus que les situations qui les ont précédés. Sans ces recherches, l'histoire n'est d'aucune utilité pour nous, et la connaissance des faits dépourvue de celle de leurs causes ne sert qu'à surcharger la mémoire, sans instruction pour l'expérience et sans plaisir pour la raison.” (Fragments politiques. In: Rousseau 12, t. III, p. 529). Sobre a datação do fragmento em questão ver: *ibidem*, p. 1533.

os mesmos, impondo seus próprios julgamentos acerca destes, falseando-os.¹³

A crítica de Rousseau aos historiadores, ou pelo menos a maior parte deles, se dá no sentido de que estes, ao escolherem os fatos a serem narrados, nem sempre, ou apenas raramente escolhem aqueles que seriam de maior relevância para auxiliar na tarefa de se aprofundar ou desvendar o caráter e a essência do homem. Nesse sentido, Rousseau enfatiza a questão de que:

A história mostra muito mais as ações do que os homens, porque ela só os toma em certos momentos escolhidos, com seus trajes de gala; ela só mostra o homem público que se arrumou para ser visto; não o segue em sua casa, em seu escritório, na família; junto aos amigos; só o retrata quando ele representa; ela pinta muito mais a sua roupa do que sua pessoa. (Rousseau 11, p. 316)

Eis o estatuto da crítica: Rousseau desconfia ou repudia os ambientes formais, tendo em vista que nestes, as ações já são de antemão previsíveis ou moldadas, e não fogem às amarras dos preconceitos e da “opinião”. Tais ambientes definitivamente não são os mais apropriados para se perceber as verdadeiras intenções e o caráter peculiar dos homens de ação. Nesses ambientes, os homens são excessivamente homogêneos. Para o filósofo genebrino: “A fisionomia não se revela nos grandes traços, nem o caráter nas grandes ações; é nas bagatelas que se descobre o temperamento. As coisas públicas ou são comuns demais, ou muito arranjadas.” (Rousseau 11, p. 317).

Eis porque, dentre tantos historiadores Rousseau opta por reverenciar Plutarco. Segundo ele: “Plutarco excele por estes mesmos detalhes em que já não ousamos entrar. Tem uma graça inimitável para retratar os grandes homens nas pequenas coisas, e é tão feliz na escolha de seus

13 Rousseau, no Livro IV do *Emílio*, afirma que: “Os fatos descritos na história estão longe de ser a pintura exata dos próprios fatos tal como aconteceram; eles mudam de forma na cabeça do historiador, moldam-se aos seus interesses, tomam a cor de seus preconceitos.” (Rousseau 11, p. 313).

traços que não raro uma palavra, um sorriso, um gesto bastam para caracterizar seu herói.” (Rousseau 11, p. 317).

Seriam nestes ambientes não formais, nos quais a artificialidade e a cerimônia não se fazem sentir com tanta intensidade, que se poderia perceber com mais propriedade o caráter verdadeiro e a realidade das intenções e sentimentos. Por isso mesmo, estes seriam os ambientes mais propícios a serem descritos. Ambientes nos quais as ações humanas deveriam ser avaliadas, para que pudessem auxiliar na difícil tarefa de se conhecer a alma humana e de orientar nossas ações no mundo.

O papel do estudo da história na formação do cidadão é de fundamental importância, e sua função na educação é a de ressaltar os feitos dos grandes homens que contribuíram com a sociedade na condição de cidadãos, na melhor asserção da palavra. O elogio dos grandes cidadãos deve servir para reforçar o interesse pela ação política e estimular os jovens a participarem de forma virtuosa da sociedade na qual se encontram inseridos.¹⁴ Para além disso, a história dos povos deve servir como suplemento à experiência que falta aos jovens, indicando como no decorrer da história as paixões humanas influenciaram ou determinaram na tomada de decisões que interferiram no rumos da humanidade.

Rousseau procura sempre ressaltar as ações virtuosas dos grandes homens. Daqueles que melhor caracterizam as potencialidades do espírito humano. Por isso também sua preferência pelos escritos de Plutarco. Afinal, este privilegia em seus relatos as ações tomadas ou realizadas não nos ambientes formais, nos quais as ações humanas encontram-se presas às amarras da convenção, nas quais a situação ou o contexto, por assim dizer, falam por si só. Como podemos perceber, por mais pessimista que seja sua concepção de história, Rousseau não deixa de atribuir as responsabilidades pelo mal-estar percebido na vida em sociedade aos próprios homens; que longe de serem tomados pelo ambiente, pelas circunstâncias ou pelo turbilhão da história, devem tomar para si a

14 Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, ao tratar da questão da educação, Rousseau escreve o seguinte: “Aos vinte anos, um polonês não deverá ser um outro homem, deve ser um polonês. Quero que ao aprender a ler, leia as coisas de seu país, que aos dez anos conheça todas as suas produções, aos doze todas as províncias, todas as estradas, todas as cidades; aos quinze saiba toda a história; aos dezesseis, todas as leis; que não se tenha dado em toda a Polônia, uma bela ação, ou existido um homem ilustre que não traga em sua memória e no coração, e que no mesmo instante não possa citar.” (Rousseau 7, p. 278).

responsabilidade pelas escolhas e pelas ações realizadas no mundo.

Nesse sentido, e talvez até forçando um pouco a letra de Rousseau, poderíamos dizer que apesar do sentido tomado pela história até então – ou seja, o sentido negativo, da queda, da corrupção –, fica em aberto, porém, a possibilidade de se estagnar a depravação e de se escrever uma nova história política e social do homem.¹⁵ História esta que prime pela perfectibilidade e pela liberdade humanas.

Abstract: Abstract: This paper briefly addresses some questions concerning the notion of history in the writings of Jean-Jacques Rousseau. It aims at verifying which is the position the author assumes about the meaning of history, the way he conceives the relation between history and sociability, as well as the way they interfere in the notion of “natural man”, or in the ontological qualities of men. Moreover, it aims at outlining some influences from history in Rousseau’s works, mainly in his writings about the importance of the study of history during the moral formation of young people.

Key-words: Rousseau – natural man – history.

Bibliografia

1. CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. Prefácio e pós-fácio de Peter Gay. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
2. GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. 2. éd. Paris: J. Vrin, 1983.
3. GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001.
4. NASCIMENTO, Milton Meira do. Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau. In: 20th World Congress of Philosophy. *Procee-*

15 Raymond Polin, ao tratar da ambivalência da liberdade humana, comenta que, “aucun fatalisme de l'histoire n'effleure jamais la pensée de Rousseau. On pourra discuter à perdre de vue sur le fait de savoir s'il est, em dernière analyse, optimiste ou pessimiste. Malgré sa sombre analyse de la décadence du genre humain, il travaille de toutes ses forces à la reprise en main de son histoire, hic et nunc, vers plus de liberté sauvegardées, plus de justice instituée, pour la restitution à chaque homme d'un possible bonheur appelé par sa nature.” (Polin 6, p. 22).

- dings*. Boston, 1998. Disponível em: <http://rousseaustudies.free.fr/Articlenascimento.htm>. Acesso em: 05/08/2005.
5. _____. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, F.C. (Org.). *Clássicos da política*. v. 1. São Paulo: Ática, 2002.
 6. POLIN, Raymond. Jean-Jacques Rousseau, philosophe de l'histoire de la culture. In: GOYARD-FABRE, Simone (Org.). *Politique de Rousseau*. Montmorency: Musée J.-J. Rousseau, 1995. (Études Jean-Jacques Rousseau, 7)
 7. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações sobre o governo da Polônia. In: *Obras de J.-J. Rousseau*. v. II. Trad. Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Globo, 1962.
 8. _____. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1995a.
 9. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Ática, 1989.
 10. _____. *Do contrato social*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1995b.
 11. _____. *Emílio, ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
 12. _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos. (Bibliothèque de La Pléiade)
 13. SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
 14. VAUGHAN, C.-E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. v. I. Oxford: Basil Blackwell, 1962 (reimpressão da primeira edição: Cambridge, 1915).

Capitalismo, sonho coletivo: sobre a dimensão política do “onírico” no *Trabalho das passagens* de W. Benjamin¹

Aléxia Cruz Bretas²

Resumo: Se o elemento “onírico” pode ser considerado recorrente na obra de Walter Benjamin, o longo e atribulado processo de redação do *Trabalho das passagens* (1927-1940) aponta para uma verdadeira guinada no tratamento conferido a ele em seus escritos. Influenciado pelos estudos marxistas, o autor esboça a tese da modernidade como espaço-tempo onírico, propondo a caracterização do capitalismo como “sono povoado de sonhos”. Polêmicas, suas idéias encontram uma dura recepção por parte do Instituto de Pesquisa Social – o que acaba levando o então pesquisador-bolsista a modificá-las, e até suprimi-las. Compreender os motivos e as implicações subjacentes às divergências, tanto teóricas, quanto políticas, entre Adorno, Horkheimer e Benjamin se torna, portanto, crítico para uma reavaliação da dimensão histórica do “sonho coletivo”, particularmente no projeto das galerias.

Palavras-chave: Benjamin – passagens – imagens dialéticas – onírico – sonho coletivo – despertar.

No *Trabalho das passagens*,³ Benjamin anota: “O capitalismo é um fenômeno natural, a partir do qual um sono povoado de sonhos se abateu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (Benjamin 2, p. 391). Com a caracterização da modernidade como espaço-tempo onírico, a constelação do sonho deixa de ser uma

1 Este artigo é parte integrante do terceiro capítulo da dissertação de mestrado defendida pela autora, em 29 de junho de 2006. Cf. O sonho coletivo: o século XIX. In: BRETAS, Aléxia C. *A constelação do sonho: estética e política em Walter Benjamin*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: FFLCH-USP, 2006. 162 p.

2 Mestre e Doutoranda do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. E-mail: alexia.bretas@gmail.com

referência estritamente circunstancial ou figurativa na obra do autor, para ser incorporada ao âmago mesmo de suas proposições teóricas.⁴ Não é, pois, exagero admitir que grande parte da celeuma em torno da produção benjaminiana tardia diga respeito precisamente a esse ponto – conforme é atestado sobretudo pela correspondência trocada com Adorno.

Tiedemann chama atenção para dois períodos bem nítidos na confecção do projeto das galerias. O primeiro tem início em meados de 1927, se estendendo até o outono de 1929. Sob impacto assumido d’*O camponês de Paris*, os primeiros esboços do *Passagen-Werk* vêm à luz como parte de um trabalho inicialmente chamado “As passagens parisienses: uma feeria dialética.” Nesse momento, as afinidades com Rua de mão única são notórias. O que pode ser confirmado numa carta enviada a Scholem, em que Benjamin explicita: “esta extrema concretude que se fez sentir lá [em *Einbahnstrasse*] em algumas instâncias – num jogo de criança, uma construção e uma situação da vida – deve agora [no *Passagen-Werk*] ser capturada ‘para uma época.’” (Benjamin 2, p. 932). O parentesco entre as duas obras pode ser inferido, além disso, pela significativa presença do elemento onírico. Com uma importante ressalva: enquanto em *Rua de mão única* sua abordagem é realizada de forma imediata, através de relatos protocolares, no *Trabalho das passagens*, o sonho ultrapassa a esfera estritamente autobiográfica e atinge, pelo viés das “imagens dialéticas,” a dimensão teórico-política *in nuce*. Portanto, se nessa primeira fase, Aragon – mas também Proust – são influências

3 O *Trabalho das passagens* – como usualmente é referido em português – corresponde à compilação dos manuscritos com os “Exposés”, “Materiais” e “Convolutos” do projeto inacabado de Benjamin sobre as galerias de Paris. Publicado na Alemanha por Rolf Tiedemann, em 1982, o *Passagen-Werk* recebe as traduções de “O livro das passagens” (*Le livre des passages*) em francês, “O projeto das arcadas” (*The Arcades Project*) em inglês, e “As passagens de Paris” (*I passages de Parigi*) em italiano.

4 Vale lembrar que o “onírico” é um aspecto relativamente constante na obra benjaminiana. Seja sob a perspectiva mística em “O arco-íris”, alegórica em *Origem do drama barroco alemão*, surrealista em “O Kitsch do sonho”, autobiográfica em *Rua de mão-única* ou experimental em *Haxixe*, o *topos* do sonho pode ser rastreado dos primeiros aos últimos textos. Como este artigo procura mostrar, o *Trabalho das passagens* representa uma importante virada no tratamento conferido ao tema por Walter Benjamin, sobretudo a partir de seus estudos marxistas. De *medium* de reflexão a “modelo da história”, a constelação do sonho é, nessa obra, fundamental em sua crítica da modernidade, adquirindo, desde então, um inequívoco acento teórico-político.

marcantes, a partir da década de 30, o sonho passa a ser tratado ainda de acordo com um outro registro: o marxista. Em consequência, o onírico deixa de consumir tão somente uma “rendição feérica ao particular” para se converter em um aspecto de enorme valor para a compreensão dos processos histórico-políticos propriamente ditos.

Esse, por sinal, é um dos principais motivos da querela entre Benjamin e Adorno. A julgar pela correspondência trocada entre os dois, a aproximação benjaminiana do marxismo significa, para este último, um nítido retrocesso diante das questões colocadas ao longo da década de 20 – seja no texto sobre “As afinidades eletivas de Goethe,” no livro *Origem do drama barroco alemão*, ou ainda na versão de 1929 do projeto das galerias.⁵ Já em relação às formulações dos anos 30, a opinião de Adorno não é constante. Seu parecer começa com um grande entusiasmo pelo desenvolvimento de um “projeto comum”, passando pela crítica e decepção quanto ao tratamento das categorias marxistas, até finalmente culminar com uma homenagem póstuma laudatória, onde não faltam elogios ao “pensador inesgotável” que ousou filosofar mesmo contra a própria filosofia (cf. Adorno 1, p. 223).

Apesar dos atritos, a colaboração com o Instituto de Pesquisa Social é, certamente, da maior importância para Benjamin. Como mostra Wiggershaus, a perspectiva de receber um salário fixo e continuar o desenvolvimento das pesquisas sobre o *Passagen-Werk* era, sem dúvida, uma esperança promissora para ele, em 1934. Talvez a única. Até então, o filósofo recebia um valor insuficiente de apenas quinhentos francos por mês, o que o obrigava a contar com o auxílio de amigos e parentes – como é o caso de Dora, Brecht e do próprio Adorno. Este tão logo é informado sobre a retomada do projeto das passagens, se mostra bastante satisfeito pelo prosseguimento de um trabalho marcado por tantos reveses. E escreve a Benjamin: “Não desejo nada mais do que isto: que o senhor seja tão forte quanto seu imenso tema exige, depois dessa longa e dolorosa interrupção.” Contente pelo amigo, Adorno espera que o projeto “realize, uma vez por todas, sem concessões, todo o conteúdo

5 Essa versão diz respeito aos fragmentos referidos como “Pariser Passagen II.” O conhecimento que Adorno tinha desse primeiro esboço do *Trabalho das passagens* era, sem dúvida, parcial e baseado apenas na leitura do texto feita pessoalmente por Benjamin em Königstein, entre setembro e outubro de 1929.

teológico e toda a literalidade nas teses mais extremas daquilo que lhe foi atribuído” (carta de Adorno a Benjamin, 6/11/1934). Suas expectativas, contudo, não se mostram inteiramente condizentes com as exigências feitas pelo Instituto a seus colaboradores. Com efeito, Adorno mesmo chega a admitir a Pollock sua preocupação quanto à aceitação das pesquisas de Benjamin. Segundo ele, as especulações benjaminianas estariam a tal ponto saturadas de metafísica, que dificilmente se enquadrariam sem problemas no plano de trabalho então definido por Horkheimer. Antecipando possíveis mal-entendidos, o próprio Benjamin se dispõe a dissipar toda e qualquer apreensão quanto ao projeto na época intitulado “Paris, capital do século XIX.” Ressaltando as analogias com o livro do Barroco, o filósofo garante que “o mundo das imagens dialéticas é protegido contra todas as objeções que a metafísica provoca” (carta de Benjamin a Adorno, 31/5/1935). Eloquentemente, sua defesa é tão bem-recebida por Adorno, que este redige uma carta bastante assertiva a Horkheimer, onde deixa patente seu apoio aos estudos de Benjamin: “este trabalho não conterà nada que não possa ser defendido do ponto de vista do materialismo dialético. Ele [Benjamin] perdeu completamente o caráter de improvisação metafísica que lhe era próprio antes” (carta de Adorno a Horkheimer, Oxford, 1935). Além de certificar Horkheimer quanto à legitimidade das intenções do colega, Adorno não hesita em apontar a superioridade do projeto de Benjamin em relação às produções acadêmicas da época. Segundo sua perspectiva, a novidade da impositação benjaminiana reside na tentativa de definir o século XIX a partir da categoria das “imagens dialéticas.” Chamando atenção para a sintonia intelectual de Benjamin com os planos do próprio Instituto, Adorno cita o fato do caráter fetichista da mercadoria ser tomado pelo filósofo como “chave da consciência” e, sobretudo, do “inconsciente da burguesia do século XIX”.

Mesmo que pareçam escritos autônomos, Tiedemann chama atenção para o vínculo do *Passagen-Werk* com os textos dedicados a Baudelaire e o ensaio “A obra de arte na época de sua reproduzibilidade técnica.” A primeira versão deste último, por sinal, desencadeia sérias divergências entre seu autor e a direção da Revista de Pesquisa Social – sob cuja encomenda o artigo é escrito. Por conta do desacordo quanto

ao papel do intelectual na sociedade, Adorno prontamente se dirige a Horkheimer, lamentando a presumida interferência brechtiana.⁶ Logo na introdução, Benjamin recorre a Marx, colocando em primeiro plano o sentido do texto para o “combate político.” Conforme ele mesmo explicita, a razão de prescindir de noções estéticas tradicionais – como, por exemplo, gênio, estilo, forma e conteúdo – é tão somente evitar uma apropriação indevida pela propaganda fascista. “Os conceitos seguintes, novos na teoria da arte, (...) podem ser utilizados para a formulação de exigências revolucionárias na política artística (Benjamin 3, p. 166). Ainda nesse texto, o filósofo denuncia a “estetização da vida política,” mostrando os perigos inerentes à valorização “artística” da guerra, tão típica do nacional-socialismo. Comparando essa forma de auto-alienação com o exemplo mais perfeito da “arte pela arte,” Benjamin mostra o absurdo da campanha belicista, em que a humanidade vive sua própria destruição como uma experiência de puro prazer estético.⁷ Ele conclui: “Eis a estetização da política, como a pratica o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte” (Benjamin 3, p. 196). Com efeito, o engajamento assumido por Benjamin nesse ensaio – muito plausivelmente sob influência de Brecht – contrasta ponto por ponto com a orientação de neutralidade recomendada por Horkheimer aos colaboradores do Instituto de Pesquisa Social. O que, de certa forma, explica a exasperação de Adorno. Tanto que o próprio Horkheimer chega formalmente a “sugerir” o abandono da introdução do artigo sobre a obra de arte. Segundo suas instruções, expressões como “fascismo” e “comunismo” deveriam ser substituídas por “doutrina totalitária” e “forças construtivas da humanidade.” Suas orientações recomendam ainda a utilização do tom “mais científico possível,”

6 Adorno chega a usar a expressão “aquele selvagem” para se referir a Brecht, na mesma carta a Horkheimer onde comenta o manuscrito de Benjamin com o texto sobre a obra de arte. Que se recorde que este último, de fato, passa o verão de 1934 na casa de Brecht – então exilado na Dinamarca –, o que pode, sim, ter contribuído para o forte teor político do ensaio em questão.

7 Sobre os princípios estéticos subjacentes à ideologia nacional-socialista, bem como o imperativo de “embelezamento do mundo” encampado por Hitler como o principal objetivo do nazismo cf. o vídeo-documentário *Arquitetura da destruição*. Direção: Peter Cohen, 1992. São Paulo: Versátil. 1 DVD (121 min). P&B e colorido. Legendado. Tradução de: *Udergangens Arkitektur*.

desautorizando quaisquer termos e proposições que dêem margem a uma “interpretação política.” Palavras como “materialismo” chegam a ser, por isso, expressamente desaconselhadas. Para justificar as diretrizes adotadas, Horkheimer defende que a revista e o Instituto, na condição de “órgãos científicos,” devem se resguardar de “serem arrastados numa discussão política por parte dos jornais” (carta de Horkheimer a Adorno, 24/12/1937). A segunda versão do ensaio sobre a obra de arte leva, pois, em consideração as objeções realizadas, sendo atendidas as solicitações de Horkheimer em nome dos interesses do Instituto.

Entretanto, se os desentendimentos relativos ao ensaio sobre a obra de arte se referem sobretudo à questão do engajamento político, eles não são os únicos no longo e tumultuado processo de redação do *Passagen-Werk*. Além de Brecht, Jung é outra influência não grata. Tanto que a controvérsia em torno de uma presença positiva de sua teoria nos escritos de Benjamin se torna constante, a partir de 1934. As desavenças atingem o ápice, três anos depois, com a recomendação da direção do Instituto para que Benjamin abandone o projeto de um ensaio sobre Jung e se concentre no trabalho sobre Baudelaire. O “pomo da discórdia” entre eles se refere sobretudo à passagem do “Exposé de 1935” introduzida pela epígrafe de Michelet: “Cada época sonha a seguinte.” Benjamin escreve: “À forma dos novos meios de produção que, no começo, ainda são dominados pela forma antiga (Marx) correspondem imagens da consciência coletiva em que o novo se interpenetra com o antigo.” Ele prossegue: “Essas imagens são imagens do desejo e, nelas, a coletividade procura tanto superar quanto transfigurar (...) as deficiências da ordem social de produção” (Benjamin 2, p. 4). Na famosa carta de Hornberg, Adorno objeta que a representação das “imagens dialéticas” como sonho teria o inconveniente de “psicologizá-las”, submetendo-as ao que chama de encantamento ou feitiço da “psicologia burguesa”. Em carta datada de novembro de 1935, ele questiona: “Quem é o sujeito do sonho? (...) A noção de uma consciência coletiva foi inventada somente para desviar a atenção da verdadeira objetividade e seu correlato, a subjetividade alienada.” Adorno, aqui, parece não ter levado em conta suas próprias palavras em defesa das “imagens históricas,” proferidas em uma aula inaugural, no ano de 1931: “Elas [as imagens

dialéticas] não são deidades históricas mágicas a serem aceitas e veneradas. Antes pelo contrário: elas têm de ser produzidas pelo homem (...).” Ele é enfático: “Nesse ponto, elas se distinguem de maneira central das imagens arcaicas, das proto-imagens míticas, tal como a psicanálise as encontra, tal como Klages espera preservá-las como categorias de nosso conhecimento” (Adorno *apud* Nobre 12, p. 91). Como se percebe, as críticas de Adorno se dirigem muito mais a Klages e Jung do que ao próprio Benjamin, já que sua teoria nunca deixou de considerar o aspecto histórico fundamental na constituição das “imagens dialéticas” – apesar de ter, com efeito, se aproximado dos “teóricos da imagem arcaica” ao elaborá-la. Além disso, em sua própria “Caracterização de Walter Benjamin,” escrita dez anos após a morte do colega, Adorno parece ter revisto sua opinião e, praticamente, formula a resposta que *teria se dado* frente às objeções levantadas por ele mesmo quinze anos atrás. Após citar textualmente a mesmíssima passagem do “Exposé de 1935,” ele escreve: “Mas essas imagens eram, para Benjamin, mais que arquétipos do inconsciente coletivo, como o são para Jung: Benjamin as entendia como cristalizações objetivas do movimento coletivo e batizou-as com o nome de ‘imagens dialéticas’” (Adorno 1, p. 233).

Seja como for, a conjunção de, pelo menos, três matrizes teóricas divergentes⁸ contribui, sem dúvida, para a polêmica em torno de um tópico não menos controvertido: a utilização do “modelo do sonho” no tratamento das questões sociais. Primeiramente, há que se notar que o “estranhamento” (*unheimlich*) produzido pela configuração Marx-Freud-Jung – além de Aragon e Proust – se deve à peculiaridade do método de trabalho adotado por Benjamin: o da tensão sem resolução entre elementos “extremos.” Assim, o teor mesmo de sua teoria corre o risco de ser gravemente adulterado se suprimido qualquer um de seus aspectos “dissonantes.” O que, na época, infelizmente parece não ter sido levado em conta. Sob a perspectiva do freudo-marxismo do Instituto de Pesquisa Social, as formulações benjaminianas estariam

8 Que se recorde que o procedimento não é de todo estranho a Benjamin. Já na “premissa gnoseológica” do livro do Barroco, o filósofo deixa evidente sua simpatia pela tensão entre os “extremos” reunidos em “constelações” – dessa forma, não estandardizadas pela operação niveladora dos conceitos, conforme utilizados pelo sistema do século XIX (Cf. Benjamin 5, p. 56-7).

muito aquém do “cientificismo” salvaguardado pela direção de Horkheimer. De volta ao trecho do “Exposé de 1935,” Benjamin recorre a Marx ao colocar em primeiro plano a discussão política, com o aporte de categorias operatórias tipicamente materialistas, como “luta de classes” e “meios de produção.” Benjamin se apropria da tese de Freud que assume a origem desiderativa das imagens oníricas, buscando ainda em Jung a validação da existência de algo aparentado a um “inconsciente coletivo.” Ora, como logo se percebe, sua elaboração é muito mais “benjaminiana,” que propriamente marxista, freudiana ou junguiana exclusivamente, não encontrando respaldo – pelo menos, não na íntegra – na obra de qualquer um desses autores – o que, aliás, explica grande parte da hostilidade do Instituto em relação a ela. A propósito do *Passagen-Werk*, Cohen observa que a combinação das teorias marxista e psicanalítica representa “não somente uma de suas maiores seduições, como ainda um dos seus aspectos mais recalcitrantes, principalmente porque Benjamin nunca resolveu com clareza os detalhes dessa fusão” (Cohen 7, p. 99). De extração materialista-dialética, o marxismo, por exemplo, é contrário à “psicologização” das questões sociais e, por isso, condena a adoção de categorias de fundo “subjetivo,” como é o caso do “inconsciente” – tanto de Freud, quanto do próprio Jung. Amparada pela tese do sonho como realização de um desejo, a psicanálise freudiana, por seu turno, é refratária à aceitação da existência de imagens oníricas produzidas por uma “consciência coletiva” autônoma em relação à psique individual – haja vista a centralidade do tema no processo de ruptura com o ex-discípulo Jung. Com relação à psicologia analítica deste último, não há uma só evidência em sua teoria que autorize qualquer relação legítima entre a noção “arquetípica” – e, portanto, atemporal – do “inconsciente coletivo” com as construções históricas concretas.

Em todo caso, o núcleo duro da objeção de Adorno não se refere a nenhum desses pontos em particular, se concentrando no potencial utópico vislumbrado por Benjamin nas imagens oníricas – o que, segundo ele, seria inconcebível. Na leitura de Adorno, o sonho representaria a ameaça de regressão a um estágio arcaico “pré-kantiano” embebido no mito, não se coadunando com a mediação das “imagens dialéticas” – como em Klages, por exemplo. Nesse sentido, sua crítica se reporta

particularmente ao seguinte trecho do “Exposé de 1935”: “No sonho, a fantasia imagética aparece conjugada a elementos da proto-história (*Urgeschichte*), ou seja, a elementos de uma sociedade sem classes. Depositadas no inconsciente da coletividade, tais experiências, interpenetradas pelo novo, geram a utopia que deixa seu rastro em mil configurações da vida” (Benjamin 2, p. 4). Com base na proposição acima, Adorno discorda de uma representação positiva do sonho coletivo – que, para Benjamin, seria patente tanto nas “construções duradouras” quanto nas “modas fugazes” da cultura de massas. Firmemente contrário a uma apropriação “utópica” do onírico, Adorno parece, contudo, desconsiderar as últimas linhas do manuscrito em questão. Nelas, Benjamin assume sua orientação marxista, apresentando a própria dialética como o “órgão do despertar histórico” – isto é, como método para a superação do “sonho do mundo sobre si mesmo.” Retomando a epígrafe de Michelet, o filósofo explicita que cada época não apenas sonha a seguinte, como ainda, ao sonhar, “precipita seu despertar.” E resume: “A realização dos elementos oníricos, no curso do despertar, é o paradigma do pensamento dialético” (Benjamin 2, p. 13). Tanto que no “Konvolut N” – oportunamente aberto com a epígrafe de Marx –, Benjamin ainda o cita uma vez mais: “O mundo possui de longa data, na forma de um sonho, algo que só ao fazer-se consciente pode ser possuído na realidade” (Marx *apud* Benjamin 2, p. 467). Em última instância, a sentença pode ser tomada como divisa dos esforços benjaminianos, no sentido de precipitar – a partir de suas próprias “fantasmagorias” – um “conhecimento ainda não consciente” à espera de uma humanidade adormecida, isto é, alheia a isso. Entretanto, o “sonho coletivo” a que Benjamin se refere para pensar a “proto-história” do século XIX “espera secretamente pelo despertar”. Ao contrário de Aragon, Klages, Jung e do próprio Freud, a ênfase benjaminiana, aqui, não é tanto nas instâncias oníricas, mas sobretudo na tentativa de encontrar, pelo viés político, a constelação histórica do despertar – no limite, a categoria construtiva-chave para o *Passagen-Werk* entre os anos de 1934 e 1935, isto é, antes das interferências do Instituto. Por sinal, apenas nessa obra, Benjamin se refere ao despertar em diversas passagens e sob várias perspectivas: “momento crítico na leitura das imagens oníricas” nos “Materiais”, “paradigma do

pensamento dialético” no “Exposé de 1935”, “revolução copernicana da rememoração” e “cavalo de madeira dos gregos na Tróia dos sonhos” no “Konvolut K”, “reforma da consciência” no “Konvolut N”.

Nesse último, a propósito, Benjamin chega à seguinte formulação: “Seria talvez o despertar (*Erwachen*) a síntese da qual a consciência onírica (*Traumbewusstsein*) seria a tese, e a consciência desperta (*Wachbewusstsein*) a antítese?” (Benjamin 2, p. 463). A julgar pela pontuação interrogativa da sentença, o próprio filósofo não teria chegado a uma conclusão a respeito – o que só reforça seu valor, muito mais como uma questão ainda em desenvolvimento, que como uma proposição teórica plenamente acabada. De qualquer forma, a anotação tem o mérito de indicar a direção que as reflexões benjaminianas se encaminhavam, até a dura recepção encontrada por parte, quer do Instituto, quer do próprio Adorno. Por causa dela, Benjamin claramente abandona a idéia do sonho, procurando, em seu lugar, dar maior destaque à utilização das categorias marxistas propriamente ditas.

Não obstante, numa carta de novembro de 1938, Adorno acusa o filósofo de desrespeito ao hegel-marxismo *tout court*. E escreve: “a menos que eu muito me engane, esta dialética tem uma falha: a mediação” (Adorno *apud* Gagnebin 8, p. 229-30). Em relação ao ensaio sobre Baudelaire, o filósofo diverge, outra vez, da abordagem de Benjamin, considerando insuficiente a mediação teórica empregada por ele ao relacionar aspectos da lírica baudelaireana com características históricas de sua época. Criticando o que desqualifica como “apresentação deslumbrada da mera facticidade,” Adorno inscreve seu trabalho na “encruzilhada entre a magia e o positivismo”. E conclui: “Este lugar é enfeitado. Só a teoria permitiria quebrar o encanto: a sua própria, a boa, desabusada teoria especulativa” (Adorno *apud* Gagnebin 8, p. 229-30). Na visão do filósofo, Benjamin teria deixado de lado seus mais frutíferos pensamentos ao submetê-los ao crivo das categorias “materialistas” – que, para Adorno, não coincidem em absoluto com as marxistas. Ainda nessa carta, ele resume: “A razão (do meu desacordo teórico) está em que julgo infeliz, do ponto de vista do método, torner ‘materialisticamente’ alguns traços singulares claramente reconhecíveis da super-estrutura, pondo-os em relação, sem mediação e até mesmo de

maneira causal, com os traços correspondentes da infra-estrutura” (Adorno *apud* Gagnebin 8, p. 229-30). E, aqui, Adorno toca num dos pontos certamente fundamentais para a compreensão da constelação benjaminiana das “imagens dialéticas” – e, portanto, do papel do sonho em sua teoria. Em carta a Scholem, Benjamin observa: “O isolamento em que vivo e, sobretudo, trabalho, acarreta uma dependência anormal que encontra o que faço. Dependência que não quer dizer suscetibilidade” (Benjamin *apud* Kothe 9, p. 93). Em resposta às críticas adornianas, o filósofo questiona a relação de determinação assumida entre a infra e a super-estrutura, alegando que Marx nunca pretendeu assumir uma relação causal entre elas. Modificando, portanto, a natureza do vínculo até então autorizado entre as bases materiais e a produção simbólica, Benjamin sustenta: “As condições sob as quais uma sociedade vive se exprimem na super-estrutura, da mesma forma que um estômago cheio não se reflete no conteúdo do sonho (...) mas nele se exprime” (Benjamin 2, p. 392). Rouanet chama atenção para a originalidade do tratamento benjaminiano da teoria marxista, considerando positiva a adoção do “modelo do sonho” como artifício heurístico. E pondera: “Preserva-se, assim, a autonomia relativa dos dois planos, ao mesmo tempo que se faz justiça à sua interação, evitando-se tanto a evaporação idealista dos fatos materiais em dados da consciência quanto a transformação desses dados em simples reflexos” (Rouanet 13, p. 121).

Em resumo: tendo retomado o projeto “Paris, capital do século XIX” – a partir de 1934, como pesquisador bolsista do Instituto de Pesquisa Social –, Benjamin redige seu texto programático – conhecido como “Exposé de 1935” –, privilegiando categorias construtivas-chave como, por exemplo: “imagens dialéticas,” “imagens do desejo,” “sonho,” “inconsciente da coletividade,” “fantasia imagética,” “mundo do sonho” e “despertar histórico.” Conforme se percebe, o aspecto onírico é, nesse momento, central para a articulação de sua teoria – o que explica sua presença marcante também nos “Materiais”. Entretanto, ao longo de sua interlocução com o Instituto – e, em particular, com Adorno –, o tema simplesmente desaparece ao longo das seis versões ao todo redigidas para a apresentação do *Trabalho das passagens*. Quando, já em 1939, Horkheimer solicita a Benjamin uma versão final para a obtenção de um

possível financiamento norte-americano, a ênfase do texto recai sobre categorias como “fantasmagoria,” “fetichismo da mercadoria” e “visão do inferno”, sendo o ensaio sobre Baudelaire, a partir de então, tomado como protótipo do *Passagen-Werk*. Cohen se detém nessa importante reviravolta metodológica, destacando a transformação da oposição entre o sonho e o despertar do “Exposé de 1935” na oposição entre as “fantasmagorias críticas” e as “mistificadoras” do “Exposé de 1939” (cf. Cohen 7, p. 70). Ora, não obstante as muitas e significativas diferenças entre as duas versões, há certamente uma ligação de fundo entre elas, cujo teor diz respeito ao âmago mesmo da teoria benjaminiana da modernidade como “espaço-tempo onírico” a definição do eterno retorno como “sonho coletivo”.

No “Konvolut S,” Benjamin escreve: “O sonho coletivo não conhece história. Os eventos acontecem como se fossem sempre idênticos e sempre novos.” E continua: “A sensação do mais novo e do mais moderno é, com efeito, somente uma formação onírica de eventos como ‘o eterno retorno do mesmo’” (Benjamin 2, p. 546). No contexto da lógica “oniro-capitalista” à qual Benjamin se reporta, a “novidade” é, portanto, a forma “fantasmagórica” assumida pelo “sempre-igual” ao ingressar no circuito infernal da produção e consumo de mercadorias. Como Rouanet observa, o recurso ao “modelo do sonho” tem, nesse caso, o mérito de colocar em evidência tanto as ambigüidades espaço-temporais características da modernidade benjaminiana, quanto a justaposição entre os aspectos materiais e espirituais tão típicos de sua leitura do jovem Marx – e condensadas no “metaconceito” de fantasmagoria. Em “Parque Central,” o filósofo anota: “Dialética da produção de mercadorias: a novidade do produto adquire um significado até então desconhecido; pela primeira vez, o sempre igual aparece de modo evidente na produção de massa” (Benjamin 4, p. 172). O enunciado é a base mesma da definição benjaminiana do “moderno” como “tempo do inferno”, desempenhando, por isso, um papel determinante na economia do *Trabalho das Passagens* – particularmente no “Konvolut D,” onde o autor discute a idéia do eterno retorno, a partir da constelação Nietzsche-Blanqui-Baudelaire.⁹ Em *A gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche anuncia: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais

uma vez e por incontáveis vezes.” E acrescenta: “E nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, (...) terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem” (Nietzsche 11, p. 230). Antecipando em pelo menos dez anos a profecia nietzschiana, Blanqui por seu turno registra: “O que escrevo neste momento numa cela do Fort du Taureau eu já escrevi e devo escrever por toda a eternidade – numa mesa, com uma caneta, vestido como estou agora, em circunstâncias como estas” (Blanqui *apud* Benjamin 2, p. 112). Nas palavras de Benjamin, a concepção do universo que o autor desenvolve em *A eternidade pelos astros* coincide com a própria visão do inferno: “Sempre e em todo lugar na arena terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário, no mesmo palco estreito – uma humanidade barulhenta, iludida com a própria grandeza, acredita ser o universo, vivendo numa prisão como se fosse um reino imenso.” Ele acrescenta: “A mesma monotonia, a mesma imobilidade também nos outros corpos celestes. O universo se repete infinitamente” (Blanqui *apud* Benjamin 2, p. 113). Se Blanqui enfatiza o caráter “científico” de sua cosmovisão, depreendendo dela uma “angústia mítica”; o eterno retorno nietzschiano não é, a rigor, uma “tese cosmológica,” funcionando, antes, como “imperativo ético” (cf. Marton 10, p. 205). Razão pela qual sua doutrina resulta na divisa do *amor fati*: “o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação e chancela?” (Nietzsche 11, p. 230). Em suma, enquanto Nietzsche responde à fatalidade do eterno retorno com a ética do “amor pelo destino”, Baudelaire propõe uma saída oposta: a de deliberada recusa à história-natureza. Motivo pelo qual Benjamin afirma que seu dandismo – diversamente da “resignação sem esperança” do último Blanqui – representa a contraparte da atitude nietzschiana. Não por acaso, em “Paris do Segundo Império”, o filósofo menciona um trecho onde Baudelaire se despede deste mundo “onde o sonho e a ação vivem a sós”. Benjamin pondera: “Seu sonho não estava tão só como lhe parecia, a ação de Blanqui foi irmã do sonho de Baudelaire. Ambos se entrelaçaram: são as

9 Ao se referir ao estilo incisivo da “visão infernal” descrita por Blanqui em *L'éternité par les astres*, Benjamin chama atenção para as “notáveis semelhanças” deste trabalho tanto com Baudelaire, quanto com Nietzsche (Cf. Benjamin 2, p. 112).

mãos entrelaçadas sobre uma pedra debaixo da qual Napoleão III enterrou as esperanças dos combatentes de Junho”¹⁰ (Benjamin 4, p. 98). Nessa passagem, a alusão ao registro onírico não é, certamente, gratuita. Pelo contrário: ela aponta para o vetor utópico vislumbrado por Benjamin nas “imagens oníricas” – note-se que, aqui, em particular, numa relação de parentesco inextrincável com o âmbito político da ação revolucionária. Como mostra Bolle, o estudo “materialista” sobre a “Paris do Segundo Império” em Baudelaire se propunha, em última instância, tornar legível um processo histórico-político muito próximo: a passagem da República de Weimar para o Terceiro Reich.

Abstract: If the “oneiric” element may be considered recurrent in Walter Benjamin’s texts, the long and troubled process of writing *The Arcades Project* (1927-1940) indicates a real turn at the way the motive of dream has been treated in his work since then. Influenced by marxist studies, Benjamin conceives the thesis of modernity as a oneiric space-time, characterizing capitalism as a “sleep full of dreams”. Polemic, his ideas find a harsh reception by the Institute of Social Research – what leads its scholar to modify and even remove them. To understand the reason and true implication beneath the theoretical and political divergences among Adorno, Horkheimer and Benjamin turns out to be critical to reevaluate the historical dimension of the “collective dream”, specially in the book of *Passages*.

Key-words: Benjamin – Arcades Project – dialectical images – oneiric – collective dream – awakening.

Bibliografia

1. ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas*. São Paulo: Ática, 1997.

10 Os “combatentes” a que Benjamin se refere nessa passagem correspondem aos operários que, sob o comando do líder socialista Auguste Blanqui, participaram das insurreições populares de junho de 1848, em Paris, em favor de uma República democrática e social, contra o novo poder instituído.

2. BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*. Boston: Harvard University Press, 2002.
3. _____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
4. _____. *Obras escolhidas III: Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
5. _____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
6. BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo: Edusp, 2000.
7. COHEN, Margaret. Walter Benjamin’s Phantasmagoria. *New German Critique*, 48, p. 87-107, 1989.
8. GAGNEBIN, Jeanne Marie. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, São Paulo, n. 13, p. 219-230, 1983.
9. KOTHE, Flávio. *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.
10. MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
11. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
12. NOBRE, Marcos. Theodor Adorno e Walter Benjamin (1928-1940). In: *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
13. ROUANET, Sérgio Paulo. As galerias do sonho. In: *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
14. WIGGERSHAUS, Rolf. Walter Benjamin, o *Passanwerk*, o Instituto e Adorno. In: *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Le droit, l'amour, le refus de céder

Stéphane Douailler¹

Quelle que soit la teneur profonde d'un lieu à s'offrir comme terre de dialogue et de culture, quel que soit le désir effectif d'une réunion d'œuvrer à l'entrelacement des mots et des êtres, une parole ne se soutient peut-être que de chercher à se tenir au bord de ses difficultés. Pour ne pas fuir une telle condition, pour s'imposer avant toute chose de rendre sa parole difficile, il n'est certes pas besoin de chercher beaucoup, là où la question à débattre se présente comme celle de l'inégalité regardée à travers le prisme du "genre" c'est-à-dire de la différence particulière des femmes, et à travers celui de la religion. La différence des femmes et – pour reprendre à la suite d'Hubert Vincent la formule de Michel de Montaigne – le commerce que les hommes ont avec elles, ainsi que la religion, s'offrent tellement comme des figures productrices de lien que ce que l'inégalité devrait malgré tout et irréductiblement faire entendre de séparation à l'exact opposé de ces liens, ne manque pas forcément de peiner à se faire entendre. L'amour, la religion, semblent se donner tellement naturellement comme les sphères mêmes où hommes et femmes (les "genres") auraient vocation à trouver le lieu de leur réunion, que les inégalités les plus fortes et les plus évidentes sembleraient devoir y perdre de leur pouvoir séparateur si ce n'est même y trouver des voies de conciliation. Aussi le geste de pensée, quel qu'il soit et aussi modeste soit-il, doit-il commencer par endurer la séparation et la difficulté de la séparation.

¹ Professor da Université Paris VIII – Vincennes/Saint Denis e coordenador da rede de pesquisadores "L'état de droit saisi par la philosophie". Seu livro mais recente é *Le philosophe et le grand nombre: politiques du texte en fuite* (Lyon: Horlieu, 2006). Email: s.douailler@free.fr

I. L'égalité et l'inégalité

Pour que l'inégalité puisse être considérée et traitée sérieusement, il faut certainement se tenir à distance des fables amoureuses et religieuses qui chantent le destin uni des genres. Et il faut en réalité répéter ce recul sur le plan du droit, pour autant qu'il doit lui-même veiller à traverser minutieusement la question de l'inégalité s'il veut offrir autre chose qu'une fable laïcisée de la vocation des hommes et des femmes à sceller leur existence commune. Le plan du droit peut même peut-être revendiquer une certaine expérience à cet égard. Avant même d'offrir un champ d'interrogation pour les droits des femmes, et pour la citoyenneté des femmes, il a en effet été confronté de manière quasi instituante à l'épreuve de séparer des paroles capables d'énoncer des droits et une citoyenneté de paroles qui ne seraient qu'une tromperie rhétorique. Faire que droit et justice, ou que compétence et habitation citoyennes, ne soient pas de simples mensonges et habiletés utilisés à leur profit par les puissants, cela s'est imposé dans les réflexions que le droit a inspirées à la philosophie dès le début, dès le célèbre travail effectué par exemple par la *République* de Platon, et cela a pris dans des temps plus récents au moins deux formes, celles de deux critiques nécessaires des discours du droit et de la citoyenneté. Une première critique, la critique marxiste, a énoncé que les droits prétendument "universels" n'étaient que les droits des propriétaires qui avaient été cachés dans cet universel, et qu'ils n'étaient en réalité qu'une machine d'illusion au service des possédants. Un prolongement mais aussi un remaniement de cette critique ont été effectués ultérieurement par des auteurs comme Hannah Arendt ou Giorgio Agamben, pour lesquels ce qu'on appelle les "droits humains" se révèlent en réalité réservés à ceux qui possèdent le statut de "citoyens". Les droits qu'on nomme les "droits humains" ne décriraient rien d'autre que la conscience de soi exclusive qu'ont d'eux-mêmes les citoyens. Leur vrai sens serait d'exprimer une pure souveraineté sur la "vie nue" des exclus. Cette double critique² entraîne alors une pensée, pour laquelle "droit" et "citoyenneté" ne nommeraient ni valeurs

2 Telle que la ressaisit notamment Jacques Rancière dans *La haine de la démocratie* (Rancière 6, p. 65).

trompeuses des uns ni aveuglements des autres, dans deux directions. D'un côté, dans la suite de la critique marxiste, elle requerrait d'opérer une coupure avec le faux "universel" des propriétaires, et donc la langue du droit et de la citoyenneté serait requise de devenir une langue de la coupure et de se faire langue qu'on dira "révolutionnaire". D'un autre côté, dans la suite de cette critique réaménagée et approfondie en fonction des catastrophes politiques du vingtième siècle, la pensée du droit et de la citoyenneté devrait donner la parole aux exclus et à ceux qui n'ont part ni à la souveraineté ni à la citoyenneté. Elle devrait nourrir une langue de l'autre, des autres, de l'altérité.

L'énonciation des droits et de la citoyenneté des femmes semble pouvoir être décrite dans les termes de ce double héritage. Les paroles féminines, féministes, paraissent en effet pouvoir se présenter d'une part comme des paroles de "révolution", et inscrire la libération des femmes tout au long du processus qui arrache des droits et une citoyenneté véritables en entrant en conflit avec le faux universel et l'ordre régnant du monde propriétaire et/ou masculin. De la même façon elles peuvent se muer, d'autre part, en paroles d'altérité, et faire surgir les femmes parmi les figures d'une "vie nue" et d'exclus des pouvoirs souverains qui gèrent et se partagent en dehors d'elles le monde. Aucun de ces deux modes d'affirmation féminine ne paraît pouvoir être invalidé. L'un et l'autre soutiennent des luttes véritables, dans lesquelles la réflexion doit s'inscrire. Sauf peut-être à essayer d'en désigner encore un ressort de plus, commun aux deux pour autant que l'une et l'autre de ces affirmations du féminin posent, prennent au sérieux, et sans doute situent en premier une égalité de tous avec tous. On peut en effet relever, par exemple à la suite de livres de Jacques Rancière³, qu'il existe généralement un intéressant déséquilibre dans les positions de l'égal et de l'inégal. Sur la scène qui affirme les droits et la citoyenneté et qui met aux prises celui qui affirme l'égalité (le non possédant, l'exclu) avec celui qui configure le monde selon des fictions inégalitaires (le possédant qui dit qu'il faudra bien toujours des possédants, le détenteur d'un pouvoir qui dit qu'il faudra bien toujours des pouvoirs), il se produit un

3 *Le maître ignorant* (Rancière 7), *La méfiance* (Rancière 8), *La haine de la démocratie* (Rancière 6).

avantage en faveur de l'égalité. Celui qui affirme l'égalité (le non possédant, l'exclu) vérifie que l'autre n'est, hors du fait d'avoir accaparé de la richesse ou du pouvoir, rien de plus que lui-même. L'égalité est pour cette raison indépendante de l'inégalité. Elle n'a pas besoin des fictions inégalitaires pour penser, parler, agir, et faire constater ses vérités. Elle peut vérifier par elle-même, à tout moment et jusqu'au bout, cette égalité de n'importe qui avec n'importe qui, qu'elle énonce. Celui au contraire qui affirme l'inégalité doit faire partager les fictions inégalitaires qu'il soutient, il doit convaincre qu'il faudra bien toujours des riches ou des hommes de pouvoir, et, qu'il le veuille ou non, il doit s'adresser à l'autre, au moment de le convaincre et s'il veut réellement le convaincre, comme à son égal. Son égal tout à fait provisoire mais irréductible. Autrement dit, alors que l'égalité ne présuppose qu'elle-même et aucune inégalité, l'affirmation d'inégalité requiert toujours un minimum d'égalité. Elle est contrainte, au moment où elle fait du discours des Droits de l'homme une machine d'illusion ou un dispositif de souveraineté de poser un minimum d'humanité pour que "homme" soit un mot applicable à ceux qu'elle trompe ou une hypothèse sensée à l'égard de ceux qu'elle exclut. Et sans doute "homme", conformément aux ambiguïtés que dénonce dans le mot l'usage croissant du terme de "genre", ne produit-il de même ses effets de captation en sa faveur et d'effacement de l'autre genre qu'à la condition que "femmes" s'y insère tout autant, d'une insertion sans doute ambiguë, minimale, mais néanmoins (pendant un bref instant d'abstraction) égale. Il semble alors possible de se donner pour tâche de différencier les déséquilibres, ceux qui écrivent d'un côté l'histoire conflictuelle entre les possédants et les démunis, les citoyens et les exclus, les hommes et les femmes, et celui qui fait d'un autre côté revenir un avantage de l'égalité au sein des affirmations d'égalité et d'inégalité sur les scènes mêmes de ces conflits. On peut essayer de réfléchir à des manières d'extraire pour elle-même l'égalité irréductible dont l'inégalitaire lui-même ne peut pas se passer, de la sortir de sa situation de postulat minimal, de lui donner tout l'espace d'une égalité qui n'a besoin d'affirmer qu'elle-même.

II. Le champ des forces et le refus de céder

On pourrait expérimenter l'hypothèse suivante: quelque chose qui est réduit à une condition minimale peut entre autres tenir cette condition d'un champ de forces et du point de vue de ce champ de forces. Sous cette hypothèse, la situation à considérer pourrait se décrire comme celle d'un système de composition des forces – ici toutes les forces de l'inégalité – auquel tiendrait le fait que l'un des éléments – ici l'élément malgré tout irréductible de l'égalité – soit contraint d'occuper cette position d'existence minimale. Dans le champ des droits et de la citoyenneté, une telle représentation trouverait notamment des appuis dans une réflexion proposée par Alexandre Kojève en 1942 sur la notion d'autorité (Kojève 4), où il s'agissait précisément pour lui, au milieu du champ des forces absolument terrifiantes dont l'Europe de 1942 donnait le spectacle, de maintenir l'affirmation d'autre chose. D'un élément irréductible et distinct des forces assujettissant l'Europe à leur ordre. Ce qui est tout à fait particulier et digne d'être relevé, c'est la façon dont Kojève configure le champ des forces qui en 1942 enchaînent comme jamais le réel dans les fictions inégalitaires, par lesquelles les politiques nazies soumettent tout droit et toute citoyenneté à l'inégalité la plus extrême, dont la mise en œuvre enlevait en 1942 selon Walter Benjamin toute signification au mot même de "droit". Il le fait, en effet, de manière double. Il pose d'un côté la violence brutale, celle qui accomplit la politique de la terreur et de la mort; et il pose d'un autre côté les amours douteuses, celle qui s'exemplifient parallèlement comme amours pour la famille, la terre, la patrie, le travail, les traditions ainsi que pour un vieux maréchal héros de la guerre précédente.⁴ La violence qui ordonne le champ de forces est ainsi comprise comme double composition de toutes les forces qui oeuvrent tant à la privation de tout droit et de toute citoyenneté qu'à la réduction de l'égalité à sa condition de plus haute inexistence possible: comme une composition jouant d'une part du levier des forces brutales, d'autre part de celui des forces de l'amour. Et alors affirmer une réalité distincte, une situation d'existence et d'action différente des

⁴ Le 10 juillet 1940, un vote à Vichy de l'Assemblée nationale française investit le maréchal Philippe Pétain des pleins pouvoirs pour qu'il promulgue une nouvelle constitution.

situations déterminées, manipulées ou dominées par les rouages brutaux et aimants des champs donnés de la force, c'est selon Kojève conférer encore la consistance d'une instance au support d'un troisième mode, ni brutal, ni aimant, auquel il prête le caractère de ne se laisser lier à rien au sein du champ de forces, de ne passer avec lui aucun compromis, de n'y effectuer aucun calcul, de se tenir à son égard dans un état de non-liaison radicale. Il existerait, et, dans les conditions les plus extrêmes, il subsisterait, une modalité d'être et d'agir qui ne transigerait pas avec le champ des forces occupées à écrire au gré de leurs diverses compositions une histoire du monde. Il serait par exemple possible de soutenir des droits et une citoyenneté au sein du monde sur la base d'un élément qui saurait ne céder, ni à tout ce qui compromet et finalement anéantit le droit dans la brutalité au long des liens qui le rattachent inéluctablement aux espaces du châtiment et de la peine de mort, ni à tout ce qui compromet et éventuellement dissout la citoyenneté au sein de l'amour dans les bonheurs partagés de l'invention de communautés humaines. Un tel élément, strictement identifiable à un point de réel marquant une limite et déterminant une part du monde soustraite aux actions de configuration du réel par les forces brutales et aimantes, se maintenant en exception par rapport aux histoires du monde écrites par ces forces, ne serait en même temps ramené à une condition minimale et à toutes les figures phénoménales d'une telle condition qu'au regard et sous l'action du champ de forces. Réduit du point de vue des forces à la rareté d'une situation, à l'inouï d'une position éthique, à des rêves d'un autre état des choses, l'élément porteur d'une irréductible capacité de ne pas céder aux forces se laisse en réalité ressaisir par Kojève comme élément agissant au sein de l'histoire. Ébauchant un programme d'analyses multiples, la réflexion de Kojève retrouve le refus de céder comme vecteur de pouvoirs, principe de situations fondatrices, création de relations juridiques et de projets, qui se forment effectivement dans le devenir historique. Elle y découvre un fait de culture susceptible de présenter pas moins de 64 types sans compter les variantes (Kojève 4, p. 90), et finalement un opérateur obéissant aux quatre causes d'Aristote (*ibidem*, p. 129) capable à ce titre de configurer lui aussi un monde. Aussi la prise en compte de l'élément qui ne cède aux forces ni brutales ni aimantes, dont

la condition minimale subsisterait irréductiblement au sein du champ déterminé par ces forces, doit-elle conduire à poser deux états des choses de puissances égales: le monde des forces comme telles; le monde de l'élément qui ne cède pas.

Sur la base des analyses esquissées par Kojève, on peut, semble-t-il, rassembler le premier, le monde des forces comme telles, sous quatre considérations. (1) C'est un monde composé de *parties*. Il est et ne cesse d'être composition, conflit, ajustement, de sa partie riche et de sa partie pauvre, de ses citoyens conscients d'eux-mêmes et de leurs oubliés, de ses hommes et de ses femmes. (2) C'est un monde *présent*. Il identifie l'être à son présent, c'est-à-dire à un certain équilibre des forces qu'il est au moment où il l'est. (3) C'est un monde d'*interactions*. Il résulte des actions, les unes sur les autres et selon les relations qui les unissent, des parties qui le composent. (4) C'est un monde continu. Il offre un *continuum* au sein duquel les parties peuvent interagir comme des forces, identifier un état du monde à un présent de leurs interactions, configurer les séquences historiques en fonction de leurs relations brutales et aimantes. Et alors le refus de céder, rapportable à un tel monde et y subsistant en toutes circonstances dans une condition au moins minimale, semble pouvoir se laisser lui-même appréhender selon quatre orientations: (1) comme refus de céder à la division en parties, c'est-à-dire comme *impartialité*, ainsi que le soutient imperturbablement la justice; (2) comme refus de céder à la pression du présent, c'est-à-dire comme *jeu avec les âges du monde*, ainsi que les ressorts s'en laissent inlassablement mobiliser dans l'action politique; (3) comme refus de céder à l'espace d'interactivité des parties, c'est-à-dire comme mise en œuvre d'une *causalité propre*, ainsi que le présuppose universellement l'institution recommencée de séquences inédites; (4) comme refus de céder à la vie du monde et à l'œuvre d'intégration des parties interagissantes dans l'unité vivante d'un monde, c'est-à-dire comme *élément sur-numéraire* à cette vie, ainsi que l'affirme indéfectiblement l'expérience de la liberté. Ainsi, quels que soient la force des forces brutes et aimantes et le genre de liens noués sous leurs lois entre possédants et démunis, sujets de droits et exclus, hommes et femmes, une ressource d'égale puissance semble pouvoir être attribuée à la partie subsistante d'un

monde unifiée dans un refus de céder et à ce qui s'ouvre en elle depuis ce refus comme possibilités de la justice, de l'action militante, de la fondation de séquences nouvelles, d'actes libres.

III. Le non rapport

L'idée du refus de céder est un programme. Le bref ouvrage de Kojève, qui en esquisse la perspective, ne fait, comme on l'a dit, que l'évoquer, tout en en suggérant, aussi bien, une réalisation particulière. Conformément à son orientation bien connue engagée dans une réception spécifique de l'œuvre hégélienne, il se fixe avant toutes choses comme enjeu de conduire la pensée plus loin que les tout premières oppositions et négations qu'elle apprend à opérer entre les termes (dominant/dominé, brutalité/amour), et de la mener vers la position d'un négatif comme tel, métaphysiquement et ontologiquement aperçu. Et malgré le sentiment que Kojève semble n'avoir à aucun moment renoncé à vouloir faire partager de trouver dans le système du savoir hégélien un résultat définitivement satisfaisant,⁵ on sait aussi que ce choix a plutôt été contourné dans de nombreuses œuvres significatives de notre présent. Pour autant, cette évolution d'un demi-siècle n'a peut-être pas détourné de l'horizon exprimé par le refus de céder. Au milieu d'autres exemples, on pourrait ainsi citer celui d'une des dernières et célèbres analyses proposées par Gilles Deleuze dans "Bartleby, ou la formule" (Deleuze 1, chapitre X). L'un des aspects tout à fait impressionnants de la nouvelle de Melville⁶ est l'entier dérèglement qu'aurait engendré dans l'étude d'un homme de loi, selon le récit qu'il en fait, le refus de l'employé Bartleby, à peine embauché, de répondre à tout ordre et à toute demande en énonçant qu'il "préférerait ne pas" (*I would prefer not to*). Or l'interprétation de Deleuze, appliquée à ressaisir tous les ressorts de ce dérèglement, se révèle à nouveau guidée par l'intuition que le champ de forces des relations hiérarchiques et douteusement amicales au sein desquelles l'étude remplit sa fonction respectée de

5 Entre autres déclarations à ce sujet, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Kojève 2, I, p. 13).

6 H. Melville, *Bartleby, the scrivener. A story of Wall Street* (1853).

fournir en copies la cour de la chancellerie de l'État de New York se révèle vulnérable au simple pouvoir d'un refus de céder, se désagrège comme monde au profit d'un autre monde sous l'action entièrement "ravageuse, dévastatrice, contagieuse, ne laissant rien subsister derrière elle" (Deleuze 1, p. 91) de la formule même: "je préférerais ne pas". Sous cet aspect, ou sous d'autres, le programme d'ouvrir un autre monde au sein des champs configurés de la force et sous l'impulsion d'un refus de céder paraît conserver toute son actualité. C'est plutôt l'effectivité de la jonction de cet autre monde avec un monde du droit, de l'action politique, de séquences inédites, d'expériences de la liberté, qui semble requérir l'examen, et peut-être d'abord chez Deleuze lui-même.⁷ De l'enquête ébauchée pour sa part par Kojève dans les grandes plages historiques que le système du savoir hégélien donnait à considérer il est possible, en particulier, de retenir que, sur un tel chemin, le refus de céder n'engage pas par lui-même dans les aventures de l'égalité. Les quatre grandes façons de ne pas céder qu'il relève, celles d'être impartial, de ne pas dépendre du présent, de se tenir à l'origine de quelque chose de neuf, d'affirmer l'expérience de sa liberté, auraient en effet été illustrées, selon lui, tout au long de l'histoire, par les figures du "juge", du "chef", du "père", du "maître". Il n'est sans doute pas anecdotique que ces figures soient connues comme éminemment masculines. Et il serait évidemment désastreux pour la pensée que d'en venir à affirmer que le monde du droit, de l'action politique, des séquences nouvelles et des expériences de la liberté soit effectivement, métaphysiquement et ontologiquement suspendu à la production historique, fortement marquée de masculinité, des types du "juge", du "chef", du "père", du "maître". C'est précisément à s'épargner une telle conclusion qu'il convient de travailler. D'autres voies du "ne pas céder" doivent être explorées, pour lesquelles l'insensible glissement menant des fières postures du juge refusant de céder aux parties, du chef s'affranchissant du présent, du père placé aux commencements et recommencements, du maître proclamant sa liberté, vers un "je préférerais ne pas", ne laisse pas de délivrer des indications. Il est sans doute un point commun entre les

7 Se reporter en particulier à J. Rancière, "Deleuze, Bartleby et la formule littéraire" (Rancière 5).

figures traditionnelles du refus de céder et son expression reformulée comme “je préférerais ne pas”. Les unes autant que l’autre postulent un “non rapport” irréductible. Mais celui-là s’établit peut-être de manière différente. C’est consciemment que Kojève, quant à lui, dérive le “non rapport” d’une hétérogénéité de l’homme à la nature.⁸ C’est d’un négatif niant le naturel, le donné, le vivant, que le refus de céder kojévien tire la puissance de nier les forces brutales et amoureuses, et de former les figures porteuses d’histoire d’un monde juste, politique, nouveau, libre. Le “je préférerais ne pas” fait alors entendre une formation différente de la disjonction. Il est bien connu que “refuser de céder” et “préférer ne pas” sont encore des jeux éternellement jouables au sein de la différence des sexes, et alors tout autorise à penser que le nécessaire apprentissage par lequel les sujets se libèrent des fables trompeuses du monde harmonieusement divisé en parties, de la co-présence naturelle des êtres, de la complémentarité interagissante des partenaires, de la continuité substantielle de la vie, s’effectue moins dans quelques combats par lesquels l’homme conquiert sa différence avec le naturel que dans les expériences offertes à tous d’éprouver au long d’une histoire inachevable la différence entre les sexes. Le deux du genre ne cesse d’enseigner le “non rapport”, de façon égale autant qu’universelle. Et il ne le fait, substituant l’ouverture d’un monde structuré par le droit, la politique, la possibilité du nouveau et la liberté aux tromperies qui glorifient une harmonieuse complémentarité entre femmes et hommes, qu’à la condition expresse d’éradiquer toutes les séductions de la complémentarité et de ne pas céder sur le “non rapport”, ce qui semble à son tour reposer sur une condition: ne céder d’aucune manière sur l’égalité de chaque sexe dans le “non rapport” entre eux.

Bibliographie

1. DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.
2. KOJÈVE, Alexandre. *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Paris: Gallimard, 1968.

8 Par exemple, *Introduction à la lecture de Hegel* (Kojève 3, p. 378).

3. _____. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
4. _____. *La notion de l’autorité*. Paris: Gallimard, 2004.
5. RANCIÈRE, Jacques. “Deleuze, Bartleby et la formule littéraire”. In: *La chair des mots: politique de l’écriture*. Paris: Galilée, 1998.
6. _____. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
7. _____. *Le maître ignorant*. Paris: Fayard, 1987.
8. _____. *La mésentente*. Paris: Galilée, 1995.

Psicologia Genética e Teoria do Discurso: a fundamentação evolutiva da democracia em Habermas

Pablo Holmes¹

Resumo: Este trabalho procura reconstruir a teoria da ação comunicativa a partir de sua opção fundamentadora por uma teoria da evolução social com amplas conseqüências para as instituições político-jurídicas do nosso tempo. A psicologia genética de Jean Piaget e a teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg são investigadas a partir das possibilidades que oferecem para essa estratégia teórica. As homologias sugeridas na teoria do discurso entre o desenvolvimento psicológico ontogenético e a evolução social própria de sociedades modernizadas (a sua filogênese) tornam mais fácil a compreensão das crises de democracia e de legitimidade identificadas nessas sociedades. Ao mesmo tempo, as acusações contra a teoria do discurso, sobretudo de idealismo e etnocentrismo, podem encontrar respostas mais satisfatórias no rastro de tal compreensão, sendo possível explicar de modo mais convincente as formas que assumem uma consciência moral pós-convencional nas instituições de um Estado de Democrático de Direito.

Palavras-chave: Teoria do Discurso – Psicologia genética – Teoria da Argumentação jurídica – Teoria da evolução social.

1. Introdução

Parece ter virado um relativo *cliché* falar numa crise das sociedades contemporâneas. Ela se referiria à inabilidade da herança iluminista européia em dar respostas aos anseios de sociedades que perdem a

¹ Mestrando na Faculdade de Direito do Recife-UFPE, bolsista CNPq.
E-mail: pabloholmes@uol.com.br

capacidade de se auto-definir em termos de uma eticidade unitária ou de uma reflexão consciente graças à progressiva especialização dos papéis sociais e da racionalização das formas de apropriação da natureza tecnologicamente (Habermas 12, p. 126 ss).

Essa percepção de crise deu origem a pontos de vista radicalmente pessimistas quanto à possibilidade de a Modernidade ser entendida de modo emancipatório (Habermas 18, p. 13-31). Pontos de vista que podem muito bem ser representados pela tradição que radicalizou a crítica da ideologia na forma de uma crítica da razão instrumental e administrativa (Adorno 1, p. 250; Adorno & Horkheimer 2, p. 19-52).

Nesse trabalho, iremos propor, heurísticamente, a possibilidade de se conceber essa sensação como algo parecido com aqueles momentos por que passamos quando, durante nossa infância e adolescência, vemos-nos às voltas com as transformações que se passam em nosso interior os desafios impostos por um exterior que nem sempre se adaptam aos padrões compreensivos que detínhamos previamente.

Seja pelos caminhos da imposição do Princípio da Realidade ao Princípio do Prazer, nos termos da teoria psicanalítica (Freud 10, p. 697 ss), seja nos termos das transições de estágios de aprendizado cognitivo de uma psicologia genética (Piaget & Inhelder 33, p. 12 ss; Piaget 31, p. 19-30), podemos, antes de falar de crises terminais ou num pessimismo que se perde em si mesmo quanto às nossas possibilidades de autoconsciência, remeter o momento das sociedades de nosso tempo a uma transição ligada a processos de aprendizagem.

Conectando as peças do quebra-cabeça teórico, entre uma teoria da evolução social (Cortina Orts 7, p. 170-175) e uma lógica do aprendizado cognitivo em termos genéticos – o qual preferimos, aqui, em detrimento de uma abordagem psicanalítica por a compreendermos mais rica em termos de testes empíricos, sem qualquer eliminação dos espaços de afetividade tratados por Freud (Piaget & Inhelder 33, p. 24-26, 98-100) – podemos investigar os caminhos da formação de uma nova forma de integração social, que é descrita teoricamente por meio de uma reconstrução formal dos mundos da vida modernos, empreendida na forma de uma Teoria do Discurso que procura fundamentar o advento de uma competência moral universalista corporificável em

instituições democráticas na forma de princípios jurídicos esquematizados em ajuizamentos morais de nível pós-convencional (Habermas 17; Idem 16, p. 146 ss; Duska & Whelan 9, p. 53-83; Apel 4, p. 223-294; Idem 5).

Ao longo do trabalho, vamos, inicialmente, apreciar as descrições da ontogênese de capacidades de cognição cada vez mais formais e descentradas nos termos de uma psicologia genética da cognição e do ajuizamento moral (cap. 2) para, depois de compreendermos como esse processo de aprendizado é empreendido no nível individual, passarmos à apreciação de uma teoria da evolução social formulada com base em uma filogenética homóloga àquelas das teorias psicológicas (cap. 3). Acreditamos que, assim, teremos condições de apreciar as crises de legitimação e coordenação das sociedades contemporâneas sob outra ótica (cap. 4).

2. Epistemologia Genética e Moral Evolutiva: a explicação empírica para a origem de sistemas formais de coordenação de ações

A teoria da Evolução social proposta por Habermas tem, basicamente, duas fontes. A primeira é o idealismo objetivo hegeliano que, eliminado no seu componente absoluto-metafísico, é tomado como uma formulação perspicaz de construtivismo social (Habermas 21, p. 11-43; Idem 11, p. 183-223).

Nesse sentido, retira-se, sobretudo, das obras sistemáticas pré-fenomenológicas de Iena a postulação hegeliana de uma teoria da socialização por meio de categorias como a linguagem, a família, o mercado, no intuito de uma investigação reconstrutiva das condições modernas de integração social (Hegel 23, p. 153-161; Idem 24; Habermas 19, p. 11-28).

A segunda fonte é o construtivismo psicológico, formulado por Piaget, e suas repercussões numa teoria do desenvolvimento moral, elaborada pelo psicólogo norte-americano Lawrence Kohlberg. Ambos são tomados como ponto de referência para uma destranscendentalização empírica das intuições idealistas de uma pragmática formal que, de certo modo, teve suas primeiras formulações a partir daquela apropriação das

obras hegelianas de Iena (Habermas 19, p. 11-43).

Aqui priorizaremos a investigação dessa segunda fonte da concepção social evolutiva. É a partir dela que poderemos expor a homologia pretendida por Habermas entre as categorias de uma ontogenética (da evolução dos esquemas cognitivos de aprendizado) e de uma filogenética (o desenrolar do aprendizado social) da nossa forma de vida como mola propulsora do surgimento de um agir comunicativo que integre as sociedades de modo emancipatório.

Vamos desenvolver as bases da idéia de gênese da inteligência do psicólogo francês (2.1), para depois expor a teoria de Kohlberg acerca de um correspondente desenvolvimento das competências morais (2.2).

2.1 A psicologia genética de Jean Piaget

Jean Piaget teve um desenvolvimento intelectual bastante particular. Sua formação acadêmica foi inicialmente voltada para a biologia. No entanto, depois de certo amadurecimento teórico, voltou suas atenções, gradualmente, para a teoria psicológica, numa tentativa de, refutando os naturalismos empiristas, investigar as bases biológicas do conhecimento, sem se deixar cair num gestaltismo estruturalista (Lopez 25, p. 15 ss).

Tentou, basicamente, reconstruir os modos pelos quais a inteligência humana seria constituída, desde uma perspectiva gerativa de intercâmbio entre suas estruturas esquemáticas e o meio ambiente que a circunda (Montanegro 29, p. 22 ss). Esse intuito levou-lhe à observação empírica do comportamento infantil, no sentido da identificação de uma transição das formas mais simples da inteligência até o seu amadurecimento nas estruturas formais da idade adulta.

Piaget contrapõe sua proposta compreensiva da inteligência aos modos mais difundidos do seu tempo, sobretudo ao empirismo que se manifestava na teoria psicológica associacionista (Piaget & Inhelder 33, p. 12 s). Segundo aquela concepção, o conhecimento humano seria produto de um esquema estímulo-resposta que poderia ser diagramado da seguinte forma: (E→R). Os esquemas de aprendizado seriam o produto da seriação das experiências, gradativamente modificados pela exposição a um conjunto mais ou menos diverso de estímulos e ‘habitualizado’

a induzir das sensações regularidades como a causalidade e outros tipos de operações que, a rigor, não seriam propriamente formais.

A esse ponto de vista, Piaget opõe um outro que tampouco deveria corresponder também a um formalismo inatista. Em linguagem biológica, não seria nem o fenótipo que determinaria o genótipo, nem o genótipo que determinaria o fenótipo, através de suas estruturas pré-formadas (Piaget 31, p. 34 s). O gestaltismo, que Piaget denomina inatista, não se sustentaria, pois que a inteligência apresentaria visivelmente esquemas bem diversos quanto à sua complexidade que se desenvolveriam, estruturalmente, no tempo e a depender de certos fatores ambientais, de modo a tornar-se cada vez mais formalizada (Piaget 31, p. 60). Se assim não entendêssemos, seríamos obrigados a aceitar a implicação de que as formas biológicas mais elementares já conteriam “os germes das correspondências transfinitas de Cantor”, na ironia de Piaget (Piaget 31, p. 38).

Dever-se-ia proceder, em lugar daquelas, a uma interpretação “segundo a qual as estruturas de conhecimento tornam-se necessárias, porém somente ao cabo de seu desenvolvimento, sem o ser desde o início, e sem comportar programação prévia” (Piaget 31, p. 34). Antes de falarmos, portanto, em pré-formas categoriais ou mesmo esquemas do tipo “estímulo-resposta”, deveríamos falar em auto-regulações que, estruturando a ação dos indivíduos desde os modos mais elementares de interação com o mundo, *assimilam* a realidade, *acomodando* em seus esquemas, gradativamente, aquilo que não era inicialmente assimilável às suas estruturas, de modo a aumentar complexidade dos equilíbrios próprios de relações estáveis entre sistema cognitivo e meio ambiente.

Esse é o germe da noção de inteligência de Piaget. Ela corresponde a uma idéia básica de adaptação (Battro 6, p. 43) cujos conceitos fundamentais seriam os de *assimilação* e *acomodação*. Em lugar do modelo exposto naquele diagrama do associacionismo, ele propõe que haveria esquemas capazes de *assimilar* os estímulos exteriores segundo estruturas formais, inicialmente pouco complexas, que logo entrariam em desequilíbrio, forçando *acomodações* que os fizessem enriquecer no sentido de, cada vez mais, tornarem-se capazes de assimilar novas realidades

(Battro 6, p. 46 ss). O diagrama correspondente da relação entre estrutura e conteúdo numa tal teoria do conhecimento deveria ser o seguinte: (E \leftrightarrow R) (Piaget 31, p. 33; Piaget & Inhelder 33, p. 13).

Através de observações empíricas, muitas vezes de seus próprios filhos, Piaget elaborou uma teoria complexa do nascimento da inteligência baseada na proposta de uma seqüência discreta de estágios cognitivos hierarquizados.

A passagem de cada estágio para um subsequente pressuporia um respectivo ganho de complexidade e capacidade de coordenação entre os esquemas, segundo ele irreversível, em condições normais. Além disso, não poderia haver “saltos”, ou seja, superação de estágios alheia à seqüência pré-determinada, devendo-se seguir uma complexidade crescente até os níveis identificados, teoricamente, com os últimos alcançados pelas formas humanas de inteligência até o momento (Piaget 31, p. 43 s; Habermas 21, p. 53).

Como se costuma pensar, Piaget não desprezou o nível das interações afetivas no que diz respeito ao desenvolvimento dos esquemas da inteligência (Battro 6, p. 335 ss). Segundo ele, haveria, absolutamente homólogo e sincrônico ao desenvolvimento cognitivo, um desenvolvimento moral e afetivo que diz respeito ao que ele chama uma energética das condutas e relações com o mundo. Nas palavras do próprio autor, “a energética não explica a estruturação, nem o contrário, nenhuma das duas poderia funcionar sem a outra” (Piaget & Inhelder 33, p. 98).

Cabe-nos fazer, para efeitos da avaliação que posteriormente realizaremos da teoria da evolução habermasiana, uma breve incursão na seqüência de estágios propostos por Piaget.

O primeiro deles é chamado de *nível sensório-motor*, correspondendo à idade de 0 até os 24 meses (Piaget & Inhelder 33, p. 14-79). Aí, poderíamos identificar, de modo geral, uma incapacidade crônica de articular e coordenar ações. Em lugar de falarmos em esquemas de cognição, deveríamos falar somente de *esquemas de ação* (Piaget 32, p. 346), dentre os quais estariam, logo após o nascimento, o da sucção, o da preensão, o da visão. Cada um deles seria uma unidade isolável, ligando, diretamente, o corpo do lactente aos objetos numa completa indiferenciação entre indivíduo e mundo exterior (Piaget 31, p. 8). Essa

indiferenciação que, segundo Piaget, seria marcada por uma curiosa peculiaridade. Referindo-se todos os esquemas a um único corpo, a indiferenciação se torna, ao mesmo tempo, uma *centração radical* – uma concepção *egocêntrica* de mundo. Nas palavras de Piaget, isso significaria uma forma de “narcisismo sem narciso”, por tratar-se de um estágio em que ainda não há qualquer sujeito compreendido como consciência auto-referenciável (Piaget & Inhelder 33, p. 25).

A passagem desse estágio para o seguinte se daria por uma progressiva descentração, pela interiorização do mundo e exteriorização da consciência, na forma de constantes acomodações. De maneira enumerativa, deveríamos fazer referência ao processo gradual de aquisição de hábitos; ao surgimento da intencionalidade com as primeiras diferenciações entre meio e fim (com a tentativa de, por meios mágico-fenomenistas, fazer permanecer alguma sensação boa); posteriormente, à capacidade de objetualização presentificada, pela qual os objetos atuais passam a ter existência fora do indivíduo (apesar de somente enquanto estão em contato com os seus esquemas de ação); assim como aos modos de distinção do real permanente do real “evocado” (Piaget & Inhelder 33, p. 14-79; Piaget 32; Idem 39, p. 7-10; Lopez 25, p. 9-75).

O segundo e o terceiro nível são chamados já operatórios, pois que a inteligência ganha a partir deles uma capacidade de operar esquemas de cognição gradativamente independentes da ação. Do *nível operatório concreto* (aproximadamente entre os 2 e 7 anos de idade) (Lopez 25, p. 76 ss) haveria a passagem para um *nível operacional formal* (entre os 11-12 anos de idade aproximadamente), quando então as faculdades cognitivas básicas estariam plenamente desenvolvidas.

Um conceito fundamental para compreendermos o modelo de inteligência operacional é a noção de *reversibilidade*, o dado diferenciador entre o nível de esquemas operacionais e o nível sensório motor, de esquemas de ação (Piaget 31, p. 18 s).

Uma famosa experiência psicológica pode nos ajudar a esclarecer esse conceito. Nessa experiência, exibem-se à criança recipientes de formatos diferentes, sendo um mais baixo e largo, contendo uma certa quantidade de um líquido qualquer, e o outro mais alto e estreito.

Transpondo-se, às vistas da criança, o líquido do primeiro para o segundo recipiente, pergunta-se se haveria ali a mesma quantidade do conteúdo. Uma criança de nível sensório motor costuma responder que não, que o segundo recipiente conteria mais do líquido. Já as respostas de crianças de níveis operatório concreto e operatório formal, tenderiam a ser corretas, à diferença de que se baseariam em premissas diferentes.

A primeira (de nível *operatório concreto*), apesar de surpresa com a diferença, responderia que as quantidades seriam iguais, pois que ela houvera visto a transposição, e todo o líquido haveria passado de um a outro sem qualquer perda e sem que se houvesse acrescentado nenhuma outra quantidade. Nesse ponto já podemos identificar o que Piaget chama de reversibilidade, mas ainda com referência à concretude das ações, sem que haja uma desvinculação proposicional da inteligência do mundo concreto em que as ações se passam. Esse nível só é atingido no nível operatório formal, quando a criança estaria apta a dar uma resposta abstrata. Esta diria que, como o segundo recipiente era mais estreito, e o primeiro era mais largo, seria natural que houvesse uma diferença, conseguindo demonstrar, portanto, uma capacidade de previsão da diferença de níveis entre os dois recipientes com base numa reversibilidade formal que poderia independer da realização concreta da experiência sob seus olhos. A esse tipo de reversibilidade Piaget acrescenta o nome de reversibilidade INRC (Montanegro 29, p. 47). Como resultado do aprendizado, portanto, verificar-se-ia uma capacidade crescente de reconstituir, mentalmente, as ações, através de uma evocação imaginativa, proposicionalmente concatenada através de representações lógicas.

A diferença entre a reversibilidade do nível concreto e a do nível formal seria que na segunda as capacidades de abstração teriam alcançado um tal nível de *descêntrica* em relação ao próprio corpo que a criança seria capaz de antecipar um conjunto extenso de possibilidades resultantes das interações objetivas (Piaget 30, p. 51-62). Nesse caso, deveria estar num tal grau desenvolvido o sistema simbólico-lingüístico coordenador das operações cognitivas que os esquemas de cognição poderiam ser articulados de modo completamente desvinculado das ações propriamente ditas, como já foi dito. A criança já seria capaz não só de

aprender com os erros, através da acomodação, mas de estar aberta às novidades, conseguindo trabalhar com noções complexas como as de probabilidade, necessidade e impossibilidade (Piaget 30, p. 56 ss).

No que tange àquela energética afetiva, de que falamos acima, Piaget postula que o desenvolvimento das interações sociais estaria vinculado, necessariamente, às capacidades cognitivas ligadas à função semiótica, culminando na capacidade de linguagem e comunicação (Piaget & Inhelder 33, p. 84). Na linguagem, aliás, descansaria não só os conhecimentos aprendidos de modo teórico através de acomodações realizadas pelas próprias teorias científicas articuladas em nível operacional formal, como todo o contato do mundo interior (subjetivo) com o mundo cultural. Através da comunicação, dar-se-ia uma gradativa interiorização de esquemas sociais de aprendizado e coordenação, tais quais normas, valores culturais, necessidades grupais, cosmogonias religiosas, experiências estéticas e outras formas de produção cultural (Piaget & Inhelder 33, p. 98 ss; Piaget 32, p. 364-370).

O que, na esfera cognitiva, dar-se-ia como um processo de descêntrica progressiva e interiorização das ações e dos acontecimentos em operações mentais cada vez mais formais, flexíveis e abstratas, capazes de manejar a realidade e prever fatos futuros; na esfera moral-afetiva, dar-se-ia como um processo de diferenciação (desde uma condição inicial de completa indiferenciação e fechamento) pelo qual a criança aprenderia, gradativamente, a considerar os outros como objetos diferentes de si e, posteriormente, como objetos iguais a si com os quais seria preciso uma interação cooperativa baseada em normas convencionalmente adotadas (Piaget & Inhelder 33, p. 98 ss; Battro 6, p. 31-41).

Haveria, nesse processo, uma socialização progressiva pela qual a criança deixaria de se relacionar apenas com os adultos (com os quais havia ganho, por imitação, grande parte de suas competências cognitivas, inclusive lingüísticas) para se relacionar com outras crianças. No primeiro tipo de relação, Piaget menciona um *respeito unilateral*, que se materializaria no temor e na afeição. Na relação com as outras crianças esse respeito tomaria, lentamente, a forma de uma *cooperação* e de um *respeito bilateral* (Piaget & Inhelder 33, p. 104).

Ao primeiro tipo de interação, corresponderia o que Piaget chama de *heteronomia*, no qual a *autoridade* e a presença material ou ideal do estipulador de comandos seria o critério último de definição do bom e do justo. Nas relações com seus iguais, veríamos surgir gradualmente tipos diversos e mais espontâneos de interação normativa.

Através dos jogos infantis poder-se-ia observar, primeiramente, a idéia de um realismo moral de acordo com o qual as crianças conservariam, cegamente, as regras recebidas pela tradição, tendo, até mesmo, uma atenção maior às próprias regras que às condições de seu cumprimento. Nesse ponto, curiosamente, apesar de todos se preocuparem obsessivamente com a correção normativa da ação, o critério para o cumprimento seria bastante subjetivo, “brincando” cada um à sua maneira. Gradualmente, ganhar-se-ia uma percepção da relatividade das regras, uma descentração, alcançando a forma de interação normativamente mediada o nível de uma consideração das condutas dos outros e de si mesmo como objeto de uma avaliação coletiva. A partir daí surgiria a noção de uma fixação coletiva de regras, descrita como *Autonomia* (Piaget & Inhelder 33, p. 104-108).

É desse ponto que podemos passar à análise das intuições de um outro psicólogo que, sob os mesmos pressupostos, procurou investigar as formas de interação moral.

2.2 A Teoria Moral Evolutiva de Lawrence Kohlberg

Kohlberg, como Piaget, realiza suas pesquisas sobre as competências morais centrado na *capacidade de julgamento* e não na *ação* dos indivíduos. Das razões levantadas para cada julgamento moral, de acordo com dilemas apresentados, é que se induz a estrutura do desenvolvimento moral (Leleux 24, p. 6, 10).

Na sua teoria, Kohlberg propõe que esse desenvolvimento corresponderia a uma estagiação, obedecendo às seguintes condições (Duska 9, p. 58-60; Leleux 24, p. 8 s):

i) Os estágios constituem uma seqüência invariável, em que seria vetado qualquer salto de um estado para um de nível superior, sem que algum deixe de ser vivenciado.

ii) No desenvolvimento, o sujeito não pode compreender o raciocínio moral de um nível posterior àquele em que se encontra.

iii) A passagem de um estado a outro se dá porque o sucedâneo se revela mais atraente que o anterior. O de nível mais alto é mais “atraente” por ser capaz de solucionar problemas de interação que o precedente não conseguia até então. Sendo que tal transição se explica por algum desequilíbrio cognitivo da condição presente no enfrentamento de dilemas morais recorrentes.

Os estágios seriam em número de seis, mas estariam organizados em pares, cada par correspondendo a um nível chamado, respectivamente, *pré-convencional*, *convencional* e *pós-convencional* (Duska 9, p. 61; Leleux 24, p. 5-10).

Os estágios seriam os seguintes, com os respectivos motivos para as suas transições (Habermas 21, p. 60 s; Duska 9, p. 53-88; Apel 4, p. 235-262; Leleux 24, p. 5-8):

O *estágio 1* corresponderia à *orientação para a punição e obediência*. Aqui o que determina a justiça de uma ação são as conseqüências físicas do ato em si. Evitar a punição e obedecer ilimitadamente ao mandamento da autoridade são valores em si. Não por respeito a uma ordem moral, mas por medo da punição. Esse estágio corresponderia àquele estágio de uma interação de reciprocidade incompleta descrita por Piaget como de um respeito unilateral.

O *estágio 2* corresponderia à *orientação instrumental-relativista*. Aqui a ação justa corresponde ao que satisfaz, instrumentalmente, às carências individuais e ocasionalmente de terceiros. As relações humanas são vistas de modo similar a relações mercantilistas, de modo que o direito é aquilo que é bom para ambas as partes e a ação deve ser pautada sempre por uma troca: faço o bem para ganhar o bem, na forma de prazer.

No nível pré-convencional, o que vemos é uma completa dependência do indivíduo em relação ao grupo social. Aqui, poderíamos falar num grau elevado de heteronomia, no sentido piagetiano, graças à fraqueza de seu status social e também à sua incapacidade de realizar a assunção de diferentes perspectivas, na forma da consideração de interesses diversos e confrontantes aos próprios (*ideal role taking*). Apesar

de já haver sido formada a compreensão objetual de um outro, diferente de si, o único indicativo para consideração da perspectiva do *alter* da relação é o que é observável fisicamente, como a autoridade, por exemplo. Durante o estágio 2, em que surge progressivamente uma percepção das necessidades de *alter*, *ego* começa a perceber que é importante a cooperação que leve em conta uma segunda pessoa. Nesse aspecto, começa a surgir um início de perspectivação de *ego* em direção a *alter*, já que ele percebe que é mais útil, para a consecução dos próprios prazeres, que contribua para os prazeres alheios, num sistema de trocas.

O estágio 3 corresponderia ao da *concordância interpessoal ou à orientação do “bom moço”*. Aqui, um bom comportamento é aquele que agrada ou ajuda aos outros e é por eles aprovado por estar vinculado a uma pauta estabelecida. É que deve haver conformidade com os papéis sociais estabelecidos no interior do grupo social através de processos de diferenciação e especialização. Não desaparece o egoísmo da centração, mas o prazer perde sua ligação a bens mais concretos e vai em busca do sentimento de aprovação e valorização social ligado ao reconhecimento do “bom” exercício do papel. As intenções passam a ser importantes, pois que elas devem coincidir com a adequada realização da missão social de quem age em respeito àquelas normas fixas.

O desenvolvimento, sobretudo em sociedades que ganham mais complexidade, de papéis cada vez mais diversos, o que se dá também com a idade, quando se entra em contato com cada vez mais pautas de conduta, engendra o que se chamam conflitos de papéis. Esses conflitos exigem transições para formas mais complexas de decisão. Deve-se recorrer, agora, a normas sociais concretas e exteriores, que se apliquem a todo o grupo social, sem distinção de papéis, ou seja, que estejam acima dessa “particularização ocasional”.

Passa-se então ao estágio 4, *dito de orientação para “lei e ordem”*. Aqui, há uma obediência à autoridade das normas estabelecidas e a intenção firme de manutenção inquestionável da ordem normativa. O sistema social de que se faz parte ganha uma dimensão importantíssima, sendo o cumprimento rigoroso das normas gerais aquilo que há de mais importante. A justificação do sistema é identificada com a noção de um

bem comum, um fim teleológico que uniria a todos, mas que não é problematizado pelos agentes.

O nível convencional é marcado pela perspectivação de segunda pessoa (Habermas 16, p. 176). Referimo-nos a uma assunção recíproca de papéis (*ideal role taking*) que faz surgir o âmbito de um agir estratégico que procura levar em conta as perspectivas dos outros como concorrentes na realização de suas próprias intenções. Busca-se, de acordo com as regras do jogo, agir de modo a conseguir sempre o maior benefício possível, no entanto, vale a idéia de que as normas garantem, em última análise, o bem estar de todos.

Depois do nível convencional surgiria o advento de uma profunda crise de desenvolvimento. Ela diria respeito ao que Kohlberg se refere como um estágio 4½ (Duska 9, p. 76 ss). Essa crise seria causada, entre outros motivos pelos seguintes (Duska 9, p. 77):

- 1) Como o estágio 4 é marcado por um compromisso radical com a lei e a ordem voltadas para o “bem comum”, começam a surgir questões voltadas para possíveis leis que vão de encontro a esse “bem comum” e por isso precisam ser descartadas como injustas.
- 2) O sujeito pode perceber, também, que as leis são passíveis de discussão, sendo o critério de sua fixação uma noção vaga de maioria.
- 3) Começa-se a perceber a existência de consensos morais na sociedade, partes de uma moral objetiva, que, às vezes, entram em conflito com leis fixadas positivamente por uma autoridade. Essas leis, mesmo que forcem seu cumprimento por meio da força, levantam desconfiança acerca da rigidez normativa das normas sociais antes tidas como referências inquestionáveis.

O estágio 4½ é caracterizado por: a) *ceticismo*, b) *egoísmo*, c) *relativismo* (Duska 9, p. 80 ss). Um ceticismo aliado a um relativismo acerca da diversidade das regras surge como consequência da percepção de que as regras vigentes poderiam tomar uma forma distinta. Ao mesmo tempo, surge também um certo egoísmo, pois, diante da hipocrisia das

normas sociais vigentes, o que resta é o “aproveitamento” estratégico das interações sociais no sentido da sua auto-realização (Duska 9, p. 83 s).

Contudo, o indivíduo permanece na busca por certa estabilidade nas interações sociais deixadas de tal modo “desreguladas”. Ao mesmo tempo, com essa postura neutra diante das regras de seu próprio grupo social, uma capacidade quase de observador científico imparcial diante delas, ele ganha uma nova habilidade ampliada de aceder a papéis de segunda pessoa (*ideal role taking*). Assim, sem que haja aquela reflexividade *ad infinitum* do *nível convencional*, na qual se recorre a uma posição estratégica ou a uma posição de obediência cega, o indivíduo passa a identificar, mesmo que de um ponto de vista estratégico, as regularidades das ações instrumentais e das disputas que se dão entre as ações coordenadas nos jogos de papéis. Pensamos, aqui, poder fazer referência a uma competência para abstração da atualidade dos conflitos estratégicos em favor das longas séries de dilemas individuais de escolha. Optar-se-ia, assim, pela cooperação como a melhor decisão em um longo prazo, o que já não envolveria, no entanto, o pano de fundo vinculante das regras concretas às quais se via vinculado antes do estágio 4½. Essa capacidade de afastamento das concretudes se associa com certa competência para a previsão das ações dos diversos atores em uma perspectiva menos centrada e “atualista”. Para Habermas, haveria exatamente como resultado da inclusão, na relação entre *ego* e *alter*, de uma perspectiva de terceira pessoa (observador), a possibilidade de, frente à relatividade das normas concretas de um grupo e das diversas moralidades, produzir-se, de acordo com a idéia de bem comum, um pacto social geral baseado em normas consensuais criadas pelos próprios implicados (Habermas 16, p. 179).

No *estágio 5*, dito de *orientação legalista social-contratual*, ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e *standards* construídos criticamente pela sociedade em seu conjunto. Com exceção do que foi ancorado legalmente e constitucionalmente, os valores são um problema estritamente pessoal. O legalismo, porém, não é estrito, pois que as leis podem ser modificadas e aplicadas de acordo com as noções mais difundidas de utilidade social, ou seja, valores que

vinculariam em grande escala, na forma de princípios com pretensões universalistas, mas que seriam apenas a encarnação de modos comuns de compreensão do mundo. Segundo Kohlberg, esse seria o nível oficial da Constituição norte-americana e de outras constituições democráticas ocidentais.

Chegaríamos, então, ao *estágio 6*, *orientado no sentido de princípios éticos universais* e surgido de questões dirigidas a resolver se os fins das leis do estágio 5 seriam realmente racionais e por que deveríamos estar de acordo com eles. Aqui, o justo seria definido pela decisão, tomada pela consciência, de acordo com princípios autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensão lógica, à universalidade e à consistência, como os únicos critérios que não são particulares e são, portanto, dotados daquela reversibilidade típica da descentração dos últimos estágios do desenvolvimento cognitivo. No desenvolvimento das interações interpessoais essa reversibilidade se revela com a crescente inclusão da perspectiva de terceira pessoa (observador) nas relações bilaterais de reciprocidade (Habermas 16, p. 195 ss). Os princípios são, portanto, abstratos e universais. Materializam-se nas noções de justiça, reciprocidade e igualdade dos direitos humanos.

Pode-se fazer referência aqui, finalmente, ao advento de um *moral point of view*, uma competência aprendida de julgamento imparcial de normas de conduta problemáticas sem qualquer referência a normas concretas ou interesses que não possam ser problematizados. O que se chamava uma eticidade concreta, conjunto de normas de um grupo social particular, é perdida em detrimento da *atitude hipotética* frente às suas normas e seus regramentos efetivos (Habermas 16, p. 195 ss).

3. Modernidade e descentração: a democracia como resultado de um aprendizado social

Habermas propõe, já em 1976, uma reconstrução do materialismo histórico na forma de teoria da evolução social (Habermas 21, p. 11-43, Cortina Orts 7, p. 170-175).

Seu empenho é resolver o problema da formação da racionalidade moderna por meio de uma solução intermediária entre as integrações

sistêmicas ligadas a imperativos meramente instrumentais (Luhmann 26), nos quais o próprio Marx havia fundamentado grande parte de sua formulação, e as interações que se dão no plano que, para aquela tradição materialista, seria o da superestrutura (Marx 27, p. 45 ss, 171 ss; Habermas 21, p. 38 ss).

Sua intuição era a de que seria possível reconstruir a história das imagens de mundo compartilhadas socialmente pelos grupos humanos, desde os períodos pré-históricos até as formas mais desencantadas da contemporaneidade, em termos de uma lógica do desenvolvimento homóloga àquela investigada por Piaget (Habermas 21, p. 14 ss).

Habermas esclarece que não postula, no entanto, uma *homologia forte*, ou seja, uma correspondência absoluta entre ontogênese e filogênese, pois mesmo em sociedades primitivas com explicações mágico-animistas para os fenômenos sociais e naturais, pode haver o desenvolvimento de categorias lógico-operacionais (Habermas 12, p. 71).

Poderíamos nos referir, se não a uma correspondência absoluta entre as duas, ao menos à noção de descentração como guia da compreensão do modo como as sociedades amplificam e flexibilizam, na construção de uma reversibilidade coordenada proposicionalmente, as suas visões de mundo.

Os grupos humanos mais centrados seriam incapazes de formular uma identidade de si mesmos. Utilizariam referenciais “teórico-míticos” para explicar tanto a solidariedade grupal como a realidade natural (Habermas 12, p. 91 ss). Esse estado seria bem parecido com o descrito por Piaget de um narcisismo sem narciso, pois que o grupo social se deixaria submeter às forças naturais ao mesmo tempo em que toda a noção de natureza e de cultura é unificada numa imagem mítica de mundo que não se vê como a produtora de si mesma, ou seja, que não se diferencia da própria natureza que a circunda (Habermas 12, p. 76).

Podemos nos referir, inclusive, ao que Piaget descreve, no desenvolvimento infantil, como esquemas de causalidade a que chama de mágico-fenomenistas, animistas, ou antropomorfistas (Piaget & Inhelder 33, p. 22 ss; Piaget 32, p. 313 ss). As crianças atribuiriam, por exemplo, à sua capacidade de balançar um chocalho, o canto que vem da boca de sua

mãe; ou profeririam frases como “O sol se põe porque está desgostoso” (Piaget 32, p. 320), ou “acho que o céu é um senhor que sobe de balão, faz as nuvens e tudo” (Piaget 32, p. 316). No que tange aos grupos sociais, poderíamos identificar esses sintomas da centração como resultado do fato de que a explicação do mundo mitificada é incapaz de fazer referências à realidade desde fora de suas próprias explicações globais para a ordem social, recorrendo sempre diretamente a ações próximas a si para construí-las, ao mesmo tempo em que explica a si própria como englobada pela ordem de coisas exteriores.

Habermas, utilizando-se de uma distinção de antropólogos como Evans-Pritchard e Horton, postula que nessas sociedades centradas haveria um desequilíbrio de cognição que se manifestaria numa inabilidade de lidar com as incoerências entre a realidade objetiva e as explicações rígidas oferecidas pelas suas imagens de mundo (Habermas 12, p. 91 s). Apesar de Habermas não realizar essa referência diretamente, podemos perceber como sua postulação remete à distinção que faz Piaget da existência de níveis diferentes de compensação do desequilíbrio cognitivo.

Uma criança de nível sensório-motor defrontada com uma contradição patente que põe em jogo seu esquema de cognição tenderia, segundo Piaget, simplesmente a ignorar o dado da realidade a fim de afirmar seu esquema (o que chama um *nível α de compensação*). Uma criança de nível operacional-concreto, por sua vez, ao perceber um desequilíbrio de seu esquema, tenderia a enfrentar a contradição com uma “abertura”, adaptando-se ao fato evidente (*nível β de compensação*). Por fim, uma criança de nível operacional-formal se abriria de tal forma a novos possíveis que, se não conseguisse de imediato prever todas as possibilidades futuras, por meio de suas estruturas de reversibilidade INRC, adquiriria a capacidade de considerar noções como as de probabilidade e de imprevisibilidade (*nível γ de compensação*), preparando-se para novos aprendizados de modo a não estar sujeita a uma grande decepção cognitiva ou emocional (Montanegro 29, p. 72; Piaget 30, p. 58 ss).

A distinção de Horton, resgatada por Habermas, entre sociedades com “mentalidades fechadas” e “mentalidades abertas” parece estar

talhada à medida dessa diferenciação. As primeiras impediriam interpretações do mundo alternativas às herdadas pela tradição cultural particular do grupo. A ausência da consciência de outras visões faria com que não se pudesse pôr em questão as noções vigentes de modo quase naturalista. Já as sociedades com imagens de mundo abertas, estariam habilitadas a serem ventiladas sempre por novas “teorias do mundo” (Habermas 12, p. 93, 95 ss), abertas ao que podemos chamar “novos possíveis”.

Para que uma sociedade possa realmente ser vista como aberta, segundo Habermas, deveria preencher algumas condições (Habermas 12, p. 105 ss):

- i) A tradição cultural deveria dispor de conceitos formais de mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, com a diferenciação de pretensões de validade específica para cada um. Para o mundo objetivo, os critérios devem ser de verdade e falsidade; para o mundo social normativo, o critério deve ser o de correção e incorreção; e para o mundo subjetivo, o critério deve ser o da autenticidade e o da inautenticidade das expressões internas do sujeito.
- ii) A tradição cultural deveria permitir uma relação flexível consigo mesma. Ela teria de se despojar dos seus fundamentos dogmáticos a ponto de colocar em questão as suas próprias interpretações, pois só assim estará realmente aberta a interpretações alternativas.
- iii) A tradição cultural teria de permitir que surjam esferas especializadas na reprodução de suas próprias estruturas esquemáticas de compreensão operacional: um direito positivo, uma arte autônoma, uma economia de mercado, uma ciência profissional etc.

Só assim surgiriam capacidades operacionais efetivamente descentradas e desligadas de esquemas concretos e conteudísticos de ação. Os esquemas têm, cada um, seu próprio modo de reprodução (a ciência, a economia, o direito, a arte, a administração), mas estão articulados por uma coordenação operatória central que pode ser tida como ética e discursiva, segundo a postulação habermasiana, com base naquela

suposição de Piaget de uma esfera comunicativa como reprodução da sociabilidade. Para Habermas, essa sociabilidade estaria contida num mundo da vida que se cinde em três (o objetivo, o normativo e o subjetivo), mas que é reproduzido, em conjunto, pela *ação comunicativa* que revê, a cada momento, setores dos esquemas de aprendizado que enfrentem problemas diante dos “novos possíveis” emergentes (Habermas 12, p. 136 ss).

Se lembrarmos da teoria da inteligência de Piaget, podemos fazer referência à concepção de reprodução do mundo da vida como uma permanente adaptação mediante assimilação e acomodação, com a aplicação de esquemas estruturais necessários e formais (primeiro de ação, depois de operação) a conteúdos da realidade numa série evolutiva de níveis de aprendizados por que passariam as sociedades. Esses esquemas – que talvez possam ser vistos como os transcendentais fracos habermasianos – estariam, no entanto, sempre em formação construtiva. Haveria capacidades diferenciadas de equilíbrio em cada um dos estágios, no que a referência àquelas estruturas de compensação volta a ser bastante útil. O aprendizado chegaria progressivamente a uma estabilidade, em que a equilíbrio, que se daria, anteriormente, mediante crises radicais (níveis α e β), poder-se-ia resolver mediante uma adequação procedimental de previsão e inclusão permanente de novos possíveis (nos modos do nível γ).

Na homologia habermasiana, haveria a cisão do mundo social em sistemas operacionais autônomos articulados por um mundo da vida descolado da superficialidade das ações e pautado por uma reprodução também “aberta” de seus esquemas gerais de aprendizado. Enquanto nas sociedades menos complexas e indiferenciadas prevaleceria a *assimilação* em relação à *acomodação*, nas sociedades mais complexas a *acomodação* se tornaria a regra, com uma “abertura” permanente a novas formas de interação que pudessem colocar em jogo as estruturas vigentes de interação social e reprodução cultural.

Somente com a transição moderna é que poderíamos realmente indicar a existência de sociedades com um nível de reprodução que poderíamos chamar de aberto, fazendo referência ao nível operacional formal de Piaget.

Segundo Habermas, o princípio de organização do capitalismo haveria desencantado a tal ponto as imagens de mundo metafísicas que as explicações sobre as normas e os valores dos grupos sociais e da natureza haveriam tido que descer à terra para continuar coordenando as ações sociais. O fundamento da legitimidade da integração social passa a ser a adesão a um contrato social racional e as normas se “descolam”, cada vez mais, das próprias ações. As sociedades se tornam capazes de um sistema de compensação que altera, drasticamente, suas formas de esquematização.

Inicialmente os déficits de integração são enfrentados de modo drástico, de acordo com o modelo β de compensação de desequilíbrios, manifestando-se sobretudo através de revoluções políticas e sociais. Mas o aprendizado social continua progredindo, através da desvinculação de regras herdadas pela tradição e do ganho da postura de observador diante das regras vigentes e da progressiva assunção recíproca de papéis através da exposição cada vez mais ampla de interesses diversos e divergentes. É nesse ponto que devemos fazer referência à transição para formas democráticas de coordenação social, organizadas institucionalmente em um Estado Democrático de Direito, o que avaliaremos no próximo capítulo.

Para concluir esse ponto, gostaríamos de lançar a hipótese, subjacente a todo este trabalho, de que o que hoje é alardeado como um conjunto de crises de legitimidade, com déficits de democracia e desequilíbrios do ponto de vista de integração na forma de uma integração totalmente econômica, ou simplesmente incontrolável e cega de poderes sociais inconscientes e irracionais, poderia ser enfrentado de modo parecido com o modo que acompanhamos quando, por exemplo, da explicação do estágio 4½ de Kohlberg.

As sociedades modernas, no processo de descentração, tiveram de enfrentar os problemas resultantes da perda da eticidade. Isso porque, mesmo o Iluminismo, com sua proposta de abertura de uma Idade da Razão, houvera feito referência ao conteúdo de uma razão objetiva metafísica capaz de legitimar a sua proposta de transformação institucional.

O problema é que todas as últimas formas de metafísica terminaram também por ruir. As formas idealistas institucionalistas de matiz hegeliana (Hegel 22, p. 207 ss) ou a visão de uma sociedade integrada por meio de uma democracia socialista representada em um partido operário se mostraram inviáveis sob o pano de fundo de uma crítica da ideologia; a primeira sucedida pela segunda (Marx 27, 179 ss) e a segunda sucedida pela crítica da razão administrativa (Habermas 19, p. 45-92; Marcuse 28). A decadência de todas as formas conteudistas e teleológicas de integração deixou, como não poderia deixar de ser, uma grande confusão entre a passagem de um estado convencional a um estado pós-convencional que custa a ser internalizado nas personalidades e institucionalizado de forma efetiva.

Do mesmo modo que Kohlberg identifica uma dificuldade no diagnóstico das passagens entre os estágios 4, 5 e 6, alguns entendem que esse momento significaria a eliminação de qualquer possibilidade de uma integração social que tivesse a força daquelas coordenações em conjunto das interações normativas, culturais e expressivas. Esse diagnóstico pode tomar a forma de uma integração sistêmica autopoietica, de uma reprodução inconsciente de formas de poder disciplinar, de uma entificação inautêntica do ser ou de uma razão administrativa que tudo integra (Habermas 14).

A pretensão da teoria do discurso é exatamente a de ocupar esse espaço com uma moralidade formalista orientada por princípios e aprendida historicamente. A ação comunicativa, aproveitando-se da idéia de descentração social, toma o espaço daquelas formas integradas metafisicamente de interpretação do mundo social, objetivo e subjetivo ao mesmo tempo em que impede que essa integração se dê de modo opaco àqueles que são integrados por ela. Seria, mesmo, no mínimo contra-intuitivo que, diante de crises de integração ocasionadas pela perda daquelas formas conteudistas de coordenação social, os homens houvessem abandonado a própria idéia de quaisquer aprendizado e coordenação esquemáticos. Difícil crer que restaria vedada a existência daqueles esquemas estruturais flexíveis de coordenação das ações que possibilitariam, aliás, toda a inteligência, inclusive a instrumental que se quer agora unidimensionalizar como uma

nova “tradição”. A história não seria só um programa de autonomização da ação instrumental. Pouco a pouco, a própria ação instrumentalmente concebida se descolaria de si mesma proporcionando-se uma tomada de consciência enquanto operatividade reprodutora, através de uma *abstração reflexionante*.

4. A Democracia e a sua institucionalização nas sociedades descentradas

Apesar de não podermos nos aprofundar nas formas que toma essa integração democrática, visto que nos limitamos à sua fundamentação teórica, devemos, brevemente, apreciar os modos pelos quais ela pode ser institucionalizada, de acordo, claro, com o vocabulário de uma teoria genética do aprendizado social.

De tal forma, um “transcendental aprendido”, ou seja, um esquema de cognição necessário mas flexível, é o resultado da teoria da evolução social tomada de empréstimo do construtivismo piagetiano. A essa pretensão teórica, une-se a proposta de uma evolução das competências morais como a de Kohlberg.

Ao mesmo tempo em que se perdem as imagens tradicionais de mundo, surge um novo nível de integração social baseado em uma moral pós-convencional que se deixa regular de modo reflexivo e formal a partir de esquemas que podem ser enunciados na forma de um princípio de universalização (U) e um princípio do discurso (D) (Habermas 17, p. 169-183; Idem 15, p. 61-141). Nasce a possibilidade de um espaço desinterditado para o debate acerca das finalidades e carências que são objeto do agir teleológico (Habermas 11, p. 38-45; Idem 17, p. 200 ss). A livre discussão acerca de finalidades torna-se própria das sociedades descentradas em que não vigem mais normas inquestionáveis. É nesse ponto em que se acoplam direito, moral e sistemas de ação.

A teoria do discurso, através de uma Teoria da Democracia – a primeira vítima da hispostasiação de uma racionalidade completamente unidimensionalizada em sua manifestação cognitivo-instrumental – tenta retomar assim a idéia de coordenações conscientemente conduzidas pelos implicados nos processos de reprodução e interação sociais.

A estruturação do *moral point of view* integrado numa eticidade abstrata que se despregou de si, na sua “auto-regulação” construtiva, tende a se institucionalizar no Estado de Direito que angaria, através dos meios legislativos formais de elaboração normativa, o apoio e a participação dos membros interessados em ver sua conduta regulada em conjunto (Habermas 17, p. 200-217). Essa seria a única forma pela qual poderiam os membros de uma sociedade enfrentar os problemas de coordenação de modo construtivo, produzindo as soluções para as crises cognitivas e normativas com que são chocados na reprodução do sistema social e que atingem potencialmente seus interesses pessoais. A teoria democrática poder-se-ia encarnar na contínua construção de uma constituição procedimental, tomada como movimento permanente de concretização por uma “comunidade real”, carente de decisões. A sua concretização se daria, sempre, segundo discursos de aplicação que levassem em conta as conseqüências atualizáveis da justificação de cada juízo normativo para todos os possivelmente atingidos, de modo que ninguém pudesse negar a validade das normas resultantes por não se sentir atendido em seus interesses (Habermas 11, p. 277 s).

O direito, com sua capacidade de se integrar a um sistema legislativo e judiciário (Alexy 3) movimentado por discursos éticos, morais e pragmáticos, ao mesmo tempo em que pode se integrar às esferas sociais isentas da força vinculante do entendimento (os sistemas neutros de ação instrumental), serviria como meio privilegiado de coordenação. A equilíbrio cognitiva e energética, no sentido de Piaget, chegaria a um estágio de aprendizado em que seria possível uma distinção entre possíveis necessários, exigíveis, prováveis e o impossível (Piaget 30, p. 52 ss).

Em termos institucionais, surgiriam aparelhos econômicos, administrativos e reguladores no sentido da consecução de ações instrumentais para a realização das carências da sociedade, organizados nos termos do que Piaget chamou *sistemas de compreensão* (presentativos e operatórios), postos em ação espontaneamente sem a problematização de suas regras de funcionamento (Piaget 30, p. 58). Esses seriam nada mais que aqueles sistemas a que Habermas aponta como tendo se desacoplado do mundo da vida, deixando-se regular de modo neutro por meios como o *dinheiro* e o *poder* (Habermas 13, p. 261 ss).

Ainda segundo Piaget, esses “sistemas” teriam sempre de se abrir para a realização de calibrações equilibradoras, sob a pressão de problemas que não fossem satisfatoriamente resolvidos dentro dos seus limites de funcionalmente. Postulação que poderia ser associada àquela, habermasiana, de um ancoramento normativo dos *sistemas* no *mundo da vida*, mesmo após seu desacoplamento (Habermas 13, p. 243 ss).

A construção da razão não haveria somente implicado uma sociedade descentrada, “aberta” e livre, teria informado uma racionalidade jurídica capaz de ser o suporte realizador dessa liberdade como o espaço de coordenação comum através de uma moralidade que havia perdido seu chão concreto de eticidade, mas que nem por isso deixou de ser capaz de se manifestar na forma de uma inteligência que aprende.

Abstract: This paper intends to proceed to a reconstruction of the theory of communicative action through its option for a social evolutionary strategy of foundation, as well taking in account the profound consequences of this theory for the political and legal institutions of the structures related to social recognition. The psychological theories of Lawrence Kohlberg and Jean Piaget are investigated as sources which offer helpful conceptual instruments on realizing such theoretical strategy. The homologies suggested by Habermas between the ontogenetic development of children and the social evolution of modern societies (its phylogenetics) make easier to understand the crises of democracy within these societies. At the same time, the accusations of ethnocentrism and idealism against the Theory of Discourse can also, under these points of view, find more satisfying answers.

Key-words: Theory of discourse – Genetic Epistemology – Judicial Argumentation.

Bibliografia

1. ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Madrid: Taurus, 2001.
2. ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

3. ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Landy, 2001.
4. APEL, Karl Otto. *Transformação da Filosofia II*: O apriori da Comunidade de Comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.
5. _____. A fundamentação pragmático-transcendental da ética da comunicação e o problema do mais alto estágio de uma lógica de desenvolvimento da consciência moral. In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 223-294.
6. BATTRO, Antonio M. *O pensamento de Jean Piaget*: psicologia e epistemologia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.
7. CORTINA ORTS, Adela. *Crítica y Utopía*: La Escuela de Francforte. Madrid: Cincel, 1986.
8. DURKHEIM, Émile. A divisão do trabalho social. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col “Os Pensadores”).
9. DUSKA, Ronald & WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade volutiva*: um guia de Piaget e Kohlberg. São Paulo: Loyola, 1994.
10. FREUD, Sigmund. The Ego and the Id. In: *The major works of Sigmund Freud*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. (Col. “Great Books Of Western World”).
11. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*: Ensaios. São Paulo: Loyola, 2004.
12. _____. *Teoria de la acción comunicativa, 1*: Racionalización social y nacionalización de la acción. Madrid: Taurus, 2003.
13. _____. *Teoria de la acción comunicativa, 2*: Crítica de la razón instrumental. Madrid: Taurus, 2003.180
14. _____. A filosofia como guardador de lugar e intérprete. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 17-37.
15. _____. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do Discurso. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 61-141.
16. _____. Consciência moral e agir comunicativo. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 61-141.

17. _____. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 2001.
18. _____. As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à Ética do Discurso? In: *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
19. _____. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1997.
20. _____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
21. _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
22. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito, II*. Petrópolis: Vozes, 2001.
23. _____. *Filosofia Real*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
24. LELEUX, Claudine. Théorie du développement moral chez Lawrence Kohlberg. Disponível em: <<http://users.skynet.be/claudine.leleux/KohlbergEtudiants.pdf>>, p. 5-29, acessado em: 17/09/2005.
25. LOPEZ, Rafael Ernesto. *Introdução à psicologia evolutiva de Jean Piaget*. São Paulo: Cultrix, 1993.
26. LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.
27. MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
28. MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
29. MONTANEGRO, Jacques. *Piaget ou a inteligência em evolução: Síntese cronológica e vocabulário*. Porto Alegre: Artmed, 1998.
30. PIAGET, Jean. O possível, o impossível e o necessário: as pesquisas em andamento ou projetadas no centro internacional de epistemologia genética. In: LEITE, Luci Banks (Org.). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez, 1995. p. 53-71.
31. _____. *Epistemologia Genética*. São Paulo: Abril, 1983. (Col. "Os Pensadores").
32. _____. *A formação do símbolo na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
33. PIAGET, Jean & INHELDER, Bärber. *Psicologia da criança*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

A integridade do corpo e o calor das palavras: Montaigne e a filosofia erótica dos *Ensaíos*

Silvana de Souza Ramos¹

*Como vives nas ruínas de teu corpo
Com os espectros de tua juventude ama
Heiner Muller*

Resumo: Este artigo investiga a noção de *eros* na filosofia de Montaigne a partir de três aspectos fundamentais: a crítica ao pensamento platônico e à noção correlata de *eros*; a crítica à meditação sobre a morte; e a importância dos prazeres do corpo. Por fim, pretende-se estabelecer o papel da poesia na articulação da experiência erótica.

Palavras-chave: *êxtase* – corpo – filosofia – poesia – *eros*.

1. Os relacionamentos

O gesto teatral que marca a retirada de Montaigne da vida pública, após a morte do amigo La Boétie, e a conseqüente dedicação às letras (que resultou na escrita dos *Ensaíos*), paradoxalmente não o condenaram à vida solitária. Pelo contrário, a figura do outro permanece presente em toda sua obra, colaborando de modo decisivo para a construção da identidade do filósofo:

Minha forma é própria para a comunicação e a manifestação: sou todo externo e evidente, nascido para a sociedade e a amizade. (...) A solidão espacial, para dizer a verdade,

¹ Doutoranda em Filosofia pela USP, Bolsista da Fapesp e Professora do Centro Universitário São Camilo. E-mail: ramos_si@yahoo.com.br.

antes me estende e me amplia para fora: lanço-me aos assuntos de Estado e ao universo de melhor grado quando estou sozinho. (Montaigne 5, p. 55-56).

Dentre as companhias que lhe agradam, destacam-se a amizade, a leitura dos livros e o doce convívio com as mulheres. Em vários momentos, Montaigne discorre sobre estes três relacionamentos: o embate com o outro e o conseqüente conhecimento de si que esse encontro pode proporcionar atraem continuamente a reflexão do filósofo.

Se o tema da amizade recobre toda a obra, o do amor desfruta de reflexões esporádicas. A ele é dedicado, no terceiro livro dos *Ensaio*s, o longo e belo capítulo intitulado *Sobre os versos de Virgílio*. Por um lado, o tema do amor é consolatório e moral, porque traz moderação e emenda a um espírito melancólico e a um corpo doente. Por outro, permite refletir sobre o poder do discurso: “pelo que sei a seu respeito [do amor], as forças e o valor desse deus encontram-se mais vivos e mais animados na *pintura da poesia* do que em sua própria essência” (Montaigne 5, p. 96, grifo nosso).

Em *Sobre os versos de Virgílio*, Montaigne estabelece uma oposição entre o presente, a velhice do autor, pesada, doente, dolorosa, fria, sombria e triste, e o amor, vivido na juventude e, agora, revivido como lembrança e como contato simbólico com a leitora, amor capaz de devolver-lhe a alegria, a graça, o calor, a leveza e a saúde. O capítulo é engendrado pela diferença estabelecida entre o estado presente de impotência e o pensamento sobre o amor, atado à memória das aventuras vividas na juventude. Seu propósito é o de desviar o filósofo do universo sombrio de sua condição doentia. A estratégia é sintetizada por duas imagens: caminhar de costas para a decrepitude e olhar a vida seguindo o exemplo da prudência, simbolizada pelas duas faces de Jano. No intuito de manter, em meio à torrente melancólica, o “governo de si”, Montaigne segue adiante, mas tenta combater a frieza da morte que se aproxima com a lembrança do calor juvenil:

Enquanto meus olhos puderem reconhecer aquela bela época que expirou, volto-os repetidamente para lá. Se ela se esvai de meu sangue e de minhas veias, pelo menos não

quero desenraizar da memória sua imagem. (Montaigne 5, p. 84-85).

A amizade é para Montaigne a primeira no rol das relações excelentes. Ao destacar a especificidade e a força de sua relação com La Boétie, amizade perfeita, à qual não se pode equiparar as relações habituais que nos ligam às pessoas, o filósofo a descreve sobrepondo-a à relação amorosa:

Não se pode comparar com essa [a amizade] a afeição para com as mulheres, embora ela nasça de nossa escolha, nem a colocar nesta lista. Seu fogo, reconhecimento, (...) é mais ativo, mais ardente e mais intenso. Mas é um fogo temerário e volúvel, inconstante e diverso, fogo de febre, sujeito a acessos e arrefecimentos, e que nos prende apenas por um fio. Na amizade, é um calor geral e universal, temperado e uniforme em tudo, um calor constante e sereno, todo doçura e gentileza, que nada tem de rude e pungente. (Montaigne 3, p. 277).

A virtude está associada à constância e ao equilíbrio dos humores. Sendo assim, o calor da amizade é o mais propício para nos encaminhar até ela². Pois, ainda que as duas relações, o amor e a amizade, visem a livre fruição das vontades, o que as diferencia é a maneira como nos comportamos diante da realização de nosso desejo:

(...) no amor, é apenas um desejo desvairado perseguindo o que nos foge (...) Tão logo entra nos termos da amizade, isto é, na concordância das vontades, o amor se dissipa ou se enfraquece. A fruição arruína-o, pois sua meta é corporal e

2 Não é de espantar que Montaigne faça um apelo a um novo amigo no capítulo em que se dedica a falar sobre o amor. O desvio para a imaginação não impede o filósofo de vislumbrar num futuro próximo a possibilidade de encontrar uma companhia real capaz de proporcionar momentos de bem-estar: “se houver alguma pessoa, alguma boa companhia no campo, na cidade, na França ou alhures, sedentária ou viajadora, para quem meu temperamento seja conveniente, cujo temperamento me seja conveniente, basta assobiar: irei fornecer ensaios em carne e osso” (Montaigne 5, p. 88). Mesmo em meio às recordações amorosas, Montaigne não deixa de salientar que a sociedade perfeita se realiza plenamente (ao menos é o que sua experiência indica) na amizade.

sujeita à saciedade. A amizade, ao contrário, é desfrutada na medida em que é desejada, e apenas na fruição se cria, se alimenta e cresce, pois é espiritual e a alma se aprimora com o uso. (Montaigne 3, p. 277-278).

Numa prevalece o corpo, aquecido pelo desejo de saciedade, noutra a alma, desejosa de aprimoramento. Todavia, quando o corpo sofre os reveses da velhice, é o amor, e não a amizade, que pode devolver-lhe a saúde.

O comércio com os livros é o mais ameno e suave. Dos três relacionamentos, é o que está menos sujeito às peripécias da Fortuna, pois nem mesmo a morte pode nos privar do convívio com as almas excelentes que viveram ao longo dos séculos. A amizade e o amor “são fortuitos e dependentes de outrem. Um é difícil por sua raridade; o outro murcha com a idade” (Montaigne 5, p. 61). Menos caloroso, o comércio com os livros carrega, no entanto, a vantagem de ser “o mais seguro e mais nosso” (*ibidem*). Na velhice, Montaigne confessa resignar-se a tirar dele a maioria de seus prazeres, mas encontra aí um ligeiro inconveniente:

(...) é um prazer que não é total e simples, não mais que os outros; tem seus inconvenientes, e bem graves; a alma exercita-se, mas o corpo, cujo cuidado também não esqueci, enquanto isso sem ação, abate-se e entristece. Não sei de excesso mais prejudicial para mim, nem a ser mais evitado neste declínio de idade. (Montaigne 5, p. 65).

Sabemos que a amizade perfeita que Montaigne desfrutara ao lado de La Boétie foi interrompida pela morte prematura do amigo. Na velhice, desprovido desta amizade e consciente dos inconvenientes do comércio exclusivo com os livros, Montaigne busca socorro na licenciada reflexão sobre a volúpia: o fogo do amor deverá acalorar a vida sombria e sedentária do filósofo.

2. O poder de *eros*

O elo que une a filosofia a *eros*, o impulso erótico, sabemos, é tão antigo quanto o próprio fazer filosófico. Em Platão, é *eros* que mobiliza o discípulo, encarnação do belo no mundo sublunar, a seguir as pegadas do amante na investigação dialética; irmanados no desejo do Belo, eles ascendem em direção ao saber. Para Platão, *eros* é uma força irracional ligada à *mania*. No diálogo *Fedro*, Sócrates descreve quatro manias positivas: a capacidade de prever o futuro, inspirada nos homens pelos deuses; a capacidade de purificar-se mediante ritos religiosos; a poesia, inspirada pelas musas; e, finalmente, *eros*. A *mania* erótica é analisada no âmbito da discussão sobre a imortalidade da alma. Sendo capaz de mover-se a si mesma, não há dúvida sobre a natureza imortal da alma. Entretanto, o homem é o resultado da união de uma alma imortal a um corpo terrestre. Ora, segundo Platão, quando a alma se junta a um corpo, encontrando assim um pouso na terra, significa que ela perdeu as asas que lhe possibilitavam, quando desencarnada, elevar-se às alturas em que habitam os deuses. Encarnada, resta-lhe encontrar meios de recordar as verdades vislumbradas no mundo das Idéias. Neste contexto, o poder de *eros* se configura como *psicogagia*. Platão concebe *eros* como um impulso para a beleza mediado pelo desejo; como um instrumento por meio do qual a alma pode ser educada e conduzida para a verdadeira beleza, ou seja, para a verdade filosófica. Entretanto, a eficácia da filosofia e de *eros* é parcial, provisória e relativa ao universo mundano. O saber definitivo das Formas encontra seu acabamento somente na dimensão supramundana e metafísica. A visão das Idéias é reservada, assim, à alma. Em outras palavras, nenhum homem pode elevar-se da condição de filósofo àquela de sábio enquanto estiver preso a este mundo.

Se o mundo platônico se vê atado a uma concepção dualista da realidade ou, mais precisamente, a uma nítida separação entre o que nos é dado pela experiência sensível, as aparências, e o que pode ser alcançado pela alma, a verdade imóvel e fixa do céu das Formas, essa concepção nos incita a desprezar nossa condição terrestre, quer dizer, corporal, e nos convida a ver com os olhos da alma. Em outras palavras, ainda que *eros* nos ajude nesta caminhada, não é o corpo que ele visa.

Libertar-se do engano da aparência é, ao mesmo tempo, libertar-se da prisão do corpo, e ascender ao real somente acessível à alma: conhecer a verdade significa, portanto, transcender nossa condição corpórea. A filosofia, a *mania* erótica e a poesia inspirada, são, pois, caminhos para o *êxtase*, ou seja, caminhos para a elevação e libertação da alma.

Quando Montaigne toma para si o tema de *eros*, está em evidente diálogo com a tradição que o precede. No entanto, se o tema é recorrente e perpassado por reflexões de peso, como a de Platão, é interessante notar que o filósofo francês mina, em sua reflexão, as bases da concepção platônica do amor³. Surpreendentemente, o amor será pensado como a paixão capaz de nos salvar dos excessos da sabedoria: “Atualmente encontro-me em outro estado; as condições da velhice advertem-me até demais, tornam-me sábio e exortam-me. Do excesso de alegria, caí no de severidade, mais aborrecido” (Montaigne 5, p. 83). A paixão amorosa é então chamada a aquecer o corpo, aliviando-o do peso da velhice. Desse modo, naquilo mesmo que seria, de acordo com a tradição platônica, o campo da transcendência e da conseqüente elevação da alma em direção ao divino, o amor e a poesia, Montaigne opera uma inversão radical: a alma é posta a serviço do corpo. Empenhada no trabalho da memória (aliciada a recordar a felicidade das sensações amorosas vividas na juventude), a alma deve socorrer o corpo, no momento em que o filósofo se vê abatido por uma melancolia senil. Neste contexto, o reino de *eros* será, pois, o lugar da reabilitação do

3 A idéia chave que guia a reflexão de Montaigne é a de negar uma possível separação entre corpo e alma capaz de preservar o humano. A *sagesse* buscada nos *Ensaaios* não se realizará nos termos da genialidade ou do *êxtase*, tal como ela aparece no *Problema* XXX, I, de Aristóteles, e tal como foi difundida no Renascimento por Marsilio Ficino: “Acaso não podemos dizer que, durante esta prisão terrestre, não há nada em nós puramente corporal nem puramente espiritual, e que injustamente dilaceramos um homem vivo; e que parece haver razão para que nos comportemos, com relação ao exercício do prazer, pelo menos tão favoravelmente quanto o fazemos para com a dor? Esta era (por exemplo) intensa até a perfeição na alma dos santos, pela penitência; o corpo participava naturalmente, pelo direito de aliança de ambos, e entretanto podia ter pouca participação na *causa*; por isso, não se contentaram com que ele simplesmente seguisse e assistisse a alma aflita; eles mesmos afligiram-no com sofrimentos atrozes e próprios, para que, cada qual mais que o outro, a alma e o corpo mergulhassem o homem na dor, tanto mais salutar quanto mais violenta” (Montaigne 5, p. 161, grifo nosso). Num registro bastante irônico, Montaigne alude ao fato de que os santos afligem o corpo no intuito de aliviar a alma pecadora. Ora, se assim é, o filósofo conclui que no que se refere à saúde do corpo, a alma deve ser chamada a socorrê-lo, quando doente. Esse movimento é evidentemente contrário ao exigido pela idéia de *êxtase*, visto que o *êxtase* sempre visa a libertação e a salvação da alma, em detrimento do corpo (a respeito, ver Screech 7, p. 58).

corpo e não o da transcendência da alma.

Montaigne caminha “de costas” para a decrepitude. A identidade vorazmente buscada, como dissemos, não se detém na solidão, mas avança até o contato com o outro. A mais nobre relação, a amizade, é o ponto de fuga que guia a caminhada do filósofo; abaixo dela, está a relação amorosa. Aqui, surge uma outra figura, a amante, alteridade capaz de *distrair* o filósofo. O capítulo *Sobre os versos de Virgílio* pretende, então, levar os *Ensaaios* para a alcova das damas:

Aborrece-me que meus ensaios sirvam às mulheres apenas como alfaia comum, e como alfaia de sala. Este capítulo tornar-me-á de alcova. Gosto que o comércio com elas seja um pouco privado. Em público, ele não tem favor nem sabor. (Montaigne 5, p. 93).

Tomado em seu conjunto, o ensaio é uma grande sedução simbólica. A ausência de uma amante real (ausência imposta pela atual decadência física do filósofo, incapaz que se encontra de atender aos favores de uma possível amante real) é preenchida por sua presença simbólica, a leitora na alcova, a quem Montaigne dirige seu último galanteio: “Nos adeuses, inflamamos acima do habitual a afeição pelas coisas que estamos abandonando. Estou fazendo a derradeira despedida dos jogos do mundo; eis aqui nossos últimos abraços” (Montaigne 5, p. 93). A licença com que o assunto será tratado é aqui justificada pelo ardor da despedida. Diante da morte que o cerca cada vez mais de perto, *eros* regozija-se em sua última investida.

O estudioso Pierre Villey data o ensaio por volta de 1586. Um empréstimo da *Histoire de Pologne*, de Herbut de Fulstin, obra que Montaigne, segundo Villey, teria lido em fevereiro de 1586, indica que pelo menos parte dele tenha sido composta nesse período. A leitura do texto sugere uma divisão em quatro movimentos:

1) introdução, na qual Montaigne justifica o fato de falar sobre o amor, num momento em que se vê atacado por uma **melancolia senil**;

2) a partir de versos de Virgílio, discorre sobre:

- a) o **casamento**;
- b) a linguagem, no caso, a **poesia**;
- c) o **amor**.

Percebemos, nesta divisão, os temas abordados por Montaigne: a morte, o amor e a poesia. A idéia central que enlaça os três assuntos é, em linhas gerais, a negação da via da transcendência. Desse modo, o amor não será pensado como *êxtase*; a poesia não será vista como resultado da inspiração; a morte não será concebida como finalidade da vida, nem como libertação da alma em relação ao corpo, ela será apenas o fim do humano. Noutros termos, a morte será pensada a partir de uma perspectiva contrária à do estoicismo; o amor será vislumbrado como salvação do corpo, numa acepção anti-platônica; e a poesia será concebida como a linguagem do amor: ela exprime um conhecimento vivido, uma experiência, já que o verdadeiro poeta tem o objeto “impresso na alma”, e por isso toca, por meio da linguagem encarnada, o corpo do outro.

3. O enfrentamento da morte

*(Melhor que a desgraça é a morte
Melhor que o opaco futuro.
E entre a vida e a morte, apenas
um salto – da terra de ouro
ao grande céu, puro e obscuro!)*
Cecília Meireles

A filosofia de Montaigne, sabemos, consagra a virtude à jovialidade e à alegria, opondo-se à apatia e ao caráter carrancudo do pensamento estóico: “Aprecio uma sabedoria alegre e sociável, e fujo da rudeza de comportamento e da severidade, considerando suspeita toda fisionomia rebarbativa” (Montaigne 5, p. 89). Como salienta Merleau-Ponty, Montaigne:

(...) falou muito bem contra a meditação da morte. Esta deforma e não alcança seu objeto, já que concerne à morte longínqua, e a morte longínqua, estando em toda parte em

nosso futuro, é mais dura do que a morte presente, que se aproxima sob nossos olhos em forma de um acontecimento. Não se trata de corromper a vida pelo pensamento da morte. (Merleau-Ponty 2, p. 225).

Sem abrir mão de uma justa medida, um ponto em que as paixões se tornem suportáveis e afáveis ao homem, o filósofo não teme enveredar pelo excesso e pelo extremo no intuito de alcançar o equilíbrio. É assim que o amor, paixão quente e violenta, extremo a que estamos sujeitos na juventude, adverte-o na velhice, quando o corpo, pesado e doente, carga a alma para pensamentos sombrios. Terapia a um só tempo médica e moral, o tratamento baseado no choque de contrários extremos pretende aliviar os males da velhice. Se o corpo não pode desfrutar plenamente dos desígnios do amor, a alma os recorda, e prazerosamente desvia-se até eles, revive-os na lembrança e na simulação sedutora endereçada a uma leitora-amante, avivando o corpo consigo.

É preciso operar uma *diversão* no espírito no intuito de torná-lo capaz de acalorar o corpo. Ora, *advertir* e *divertir* são procedimentos fundamentais no pensamento de Montaigne, já que estão ligados, ambos, à pedagogia e à moral do autor. Há aqui uma mudança de perspectiva no que se refere à fase, por assim dizer, predominantemente estóica do primeiro livro dos *Ensaíos*. Se tomarmos como exemplo o vigésimo capítulo do livro I dos *Ensaíos*, *Filosofar é aprender a morrer*, poderemos vislumbrar melhor essa virada. Naquele capítulo, a morte aparecia como finalidade da vida e a filosofia surgia como um remédio que nos permitiria enfrentá-la: “toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer” (Montaigne 3, p. 120). O estudo e a contemplação serviriam de preparação filosófica para a morte na medida em que afastam a alma do corpo: “de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-no de longe, o que é um certo aprendizado e representação da morte” (*ibidem*). As prerrogativas estóicas exigiriam de Montaigne aceitar a morte sem covardia⁴.

É preciso que nos reportemos à filosofia estóica para que possamos compreender a profundidade da clivagem que aqui se opera – entre o

pensamento da morte como meditação, aceitação e enfrentamento, analisado em *Filosofar é aprender a morrer*, e a via oblíqua ou a diversão defendida em *Sobre os versos de Virgílio*. Muito se comentou acerca desta mudança na filosofia de Montaigne: se, no início, ela era marcada pela constante meditação sobre a morte, num determinado momento o pensamento se volta para a vida. Géralde Nakan demarca um ponto inaugural para essa conversão: trata-se do episódio em que Montaigne sofre uma queda de cavalo (cf. Nakan 10). O acidente, do qual o filósofo imaginava não escapar vivo, permitiu-lhe vislumbrar uma morte doce, próxima do sono. A partir de então, o medo da morte lhe parece estranho, já que em sua naturalidade a morte se apresenta como um tranqüilo abandonar-se no sono. Isso significa que, a partir daí, não será mais o evento da morte que ocupará as reflexões do filósofo: a morte como algo longínquo, desconhecido, distante do cotidiano, e que, ao mesmo tempo, nos persegue como uma sombra a entristecer nossos dias, salvaguardando-nos do apego aos prazeres terrenos. Ao contrário, é a decrepitude do corpo (acompanhada pela decrepitude do espírito) que o preocupa: a morte parcial e diária a que estamos sujeitos e que pode, entretanto, ser amenizada por paixões alegres como o amor.

A morte é vista, pelo estóico, como devolução do corpo à natureza, devolução absolutamente conforme a ordem das coisas. De acordo com o estoicismo, a razão guarda o poder de conferir à representação da morte seu real significado. E, representada na sua naturalidade, ela não gera medo nem desespero no sábio. Todo o trabalho da representação da morte e da decrepitude consiste, pois, para os estóicos, em nos livrar das paixões que turvam a sua representação, causando-nos sofrimento.

Diverso é o método empregado por Montaigne para amenizar os males da velhice, defendido no capítulo *Sobre os versos de Virgílio*: “Meu juízo impede-me de esperar e de resmungar contra os inconvenientes que a natureza me manda sofrer, mas não de senti-los” (Montaigne 5, p. 87). Em outros termos, a aceitação daquilo que nos sucede naturalmente não é suficiente para que nossos sofrimentos sejam amenizados. Além

4 O estoicismo recomenda um desprezo em relação aos favores da Fortuna. Desprezo tal que atinge a própria vida (ao sábio é permitido inclusive o suicídio). Montaigne demonstra um apego aos prazeres do corpo inaceitável para a doutrina estóica. Já no capítulo *Filosofar é aprender a morrer* o autor ironicamente aproxima virtude e volúpia.

disso, o sábio estóico encontra apoio e conforto na idéia de destino ou de necessidade absoluta, mas Montaigne é o homem da Fortuna, o filósofo imerso na contingência. Isso posto, Montaigne se mostra avesso à severidade exigida pela doutrina estóica, adotando um método mais ameno e condizente com sua compleição. A sabedoria estóica implica numa frieza excessiva, incômoda para Montaigne. Em contrapartida, desviar-se do pensamento da morte, divertindo-se com pensamentos amenos e joviais (voltados para paixões quentes como o amor) parece ser o caminho encontrado para suportar as aflições outorgadas pela velhice. Além disso, a estratégia montaigniana revela um demasiado apego ao corpo e à vida terrena: há nesta investida amorosa um desejo explícito de manter a ligação da alma com o corpo e de conseqüentemente adiar a sua inevitável separação (o que significa um apelo à vida):

Não tenho outra paixão que me mantenha o alento (...) devolver-me-ia a prontidão, a sobriedade, a elegância, os cuidados com minha pessoa; firmaria novamente minha fisionomia, para que os trejeitos da velhice, esses trejeitos disformes e patéticos, não viessem a corrompê-la; mandar-me-ia de volta aos estudos sadios e sábios, pelos quais eu me pudesse tornar mais estimado e mais amado, eliminando de meu espírito a desesperança de si e de seu uso e devolvendo-o a si mesmo; desviar-me-ia de mil pensamentos penosos, de mil tristezas melancólicas que a ociosidade e o mau estado de nossa saúde nos impõem nessa idade; reaqueceria, pelo menos em sonho, este sangue que a natureza está abandonando. (Montaigne 5, p. 162)⁵.

O objetivo buscado é, como dissemos anteriormente, o governo de si. Cabe, então, livrar-se de peso existencial imposto pela velhice, ainda que em vão a arte lute contra a natureza. Para tanto, Montaigne se vale do tratamento que recomenda combater o excesso pelo seu contrário –

5 Note-se que o apelo à alteridade (a amante) confunde-se com a necessidade de manter a integridade do corpo e da alma: a relação amorosa operaria uma espécie de rejuvenescimento integral: todas as atividades (desde as corporais até as intelectuais) sofreriam o impacto vivificante de *eros*.

o frio pelo calor, a densidade pela leveza, a sabedoria (excessiva na velhice) pela loucura –, de modo a recompor um justo temperamento. No início do capítulo, esta terapia se dá numa relação de si a si – entre o sujeito destemperado no presente e a lembrança que ele mesmo tem de sua condição passada. Seduzida pela compensação imaginária, a consciência se alimenta de sua própria substância ao relembrar as imagens de sua situação anterior. Desse modo, o sujeito opera em si um desvio de comportamento ao mudar a rota de suas inclinações atuais. Conseqüentemente, a alma cura o corpo: Montaigne impede que o corpo o governe a passos largos em direção à decrepitude ao advertir o espírito, aquecendo-o com pensamentos frívolos e jocosos.

Assim, o filósofo expressa seu método: “*desvio-me* mansamente e escondo de minha vista esse céu tempestuoso e nublado que tenho à minha frente” (Montaigne 5, p. 87). Como assinala Jean Starobinski, esse procedimento é uma astúcia, uma artimanha que realiza a diversão por um ato de memória. Olhando para trás, a alma recorda-se de sua alegria vivida e desvia-se da meditação sobre a morte: “atualmente, deixo-me levar um pouco pelo *descomedimento*, intencionalmente” (Montaigne 5, p. 87). A juventude, governo da saúde, plena de vigor, exhibe sua desmedida no excesso de alegria e de ardor. A velhice, governo de um corpo doente e triste, ao contrário, adverte demais e encontra o equilíbrio através do *descomedimento*. Desse modo, o peso da velhice é contrabalançado pela recordação e pela imaginação dos prazeres amorosos da juventude:

Assim, por medo de secar, esgotar-me e ficar pesado de prudência, nos intervalos que meus males me concedem, “*Para que minha alma não fique sempre ocupada com seus males*”, desvio-me mansamente e escondo de minha vista este céu tempestuoso e nebuloso que tenho à minha frente – o qual, graças a deus, examino sem receio, mas não sem empenho –; e vou me distraíndo com a recordação das infantilidades passadas, “*Minha alma deseja o que perdeu e mergulha por inteiro na imagem do passado*”. (Montaigne 5, p. 84).

4. A poesia encarnada

*Palavras de virar cabeça meu amado vai usar
Palavras como se elas fossem mãos
Chico Buarque de Hollanda*

Até aqui, Montaigne descreve seu estado atual – a melancolia gerada pela decrepitude e pela proximidade da morte – e o tratamento para deter o mal que o aflige – pensar no amor. Ora, o interessante é que a lembrança do amor vem através da poesia: é ela que toca Montaigne e que tocará, pela palavra encarnada, a amante simbólica. A poesia não é concebida à maneira platônica, como meio para a transcendência, para além do corpo; ao contrário, ela é corpo. O segundo movimento do texto inicia-se, então, com uma citação de Juvenal, et versus digitos habet, “e o verso tem dedos” (Juvenal *apud* Montaigne 5, p. 96), que introduz o poema de Virgílio, colocando-o no campo da corporeidade. O trecho, retirado da Eneida, narra uma relação amorosa entre Vênus e seu esposo:

Ela se calara e, como ele hesita, a deusa passa-lhe ao redor seus nêveos braços e aquece-o num doce amplexo. Ele, de súbito, sente-se invadido pelo fogo costumeiro: um ardor que conhece bem penetra-o até a medula e corre por seus ossos frementes. É assim que, ao som do trovão, um sulco de fogo aberto nos céus percorre as nuvens iluminadas... Tendo dito essas palavras, ele dá a Vênus os amplexos que ela esperava e, deitado sobre o seio da esposa, entrega-se aos encantos de um doce sono (Virgílio *apud* Montaigne 5, p. 96).

Mais uma vez, notamos uma profusão de imagens calorosas. A belíssima cena erótica representada no texto de Virgílio faz com que a linguagem e a natureza participem do ato amoroso. Todas as imagens do ardor se desenrolam entre a apresentação poética da palavra trocada pelos amantes e a evocação da natureza que circunda e personifica o ato: um raio, “sulco de fogo”, atravessa e ilumina as nuvens do céu. A chama amorosa que aquece o corpo divino é descrita como o evento resultante

de um ato de linguagem em consonância com um fenômeno natural. A natureza, os amantes e suas palavras, todos corpos, matéria latejante, interpenetram-se no mesmo evento. Em outras palavras, toda a natureza se unifica no momento em que os amantes se abraçam.

Se, como diz Juvenal, *o verso tem dedos*, a palavra poética pode, ao representar o amor, se transubstanciar em corpo e, assim, penetrar corpos: e a “pintura” do amor pode ultrapassar “o amor mesmo”. A palavra poética é, pois, mais do que vento, ela é “carne e osso”, porquanto capaz de tocar o outro.

Montaigne observa que o calor da relação narrada nos versos de Virgílio citados se mostra incompatível com o amor no casamento. São comércios diversos, com fins diferentes:

O casamento tem de seu lado a utilidade, a justiça, a honra e a constância: um prazer chão, porém mais geral. O amor fundamenta-se unicamente no prazer, e o tem na verdade mais excitante, mais vivo e mais agudo; um prazer atizado pela dificuldade. (Montaigne. 5, p. 103).

O filósofo retira a relação erótica do campo tradicional da pederastia. Entretanto, mostra que, apesar de considerá-la no campo da relação entre homem e mulher, não a restringe ao casamento. *Eros* será considerado um prazer extraconjugal, já que possui leis próprias, muitas vezes incompatíveis com o casamento. Por exemplo, a garantia de que os cônjuges estarão sempre um à disposição do outro lhes tira o prazer da conquista. Por outro lado, o comentário, que faz do amor um prazer mais intenso, “atizado pela dificuldade”, permite a Montaigne explicitar em que sentido a poesia tem o poder de incorporar a força de *eros*. A conquista amorosa se mostra mais prazerosa na medida em que atiza nossa imaginação pela dificuldade (quanto mais labiríntica, melhor). Do mesmo modo, a palavra poética representa o amor com mais vivacidade na medida em que envolve em mistério o ato amoroso, dilata o tempo da conquista e deixa lacunas que exigem o trabalho de nossa imaginação: “é a galhardia da imaginação que eleva e infla as palavras” (Montaigne 5, p. 132). Em outros termos, a palavra seduz como as amantes sagazes. Isto significa que na poesia a palavra presentifica o ausente, faz

existir o inexistente. Neste sentido, a linguagem poética é privilegiada por Montaigne: encarnada pela força de *eros*, ela pode tocar o corpo, aquecê-lo, e permitir ao filósofo vivenciar o prazer amoroso.

Montaigne parece reprovar a censura que nos impede de falar livremente do amor. O autor se espanta diante do fato de que aquilo que nos “dá a vida” esteja condenado à escuridão e ao silêncio. Entretanto, paradoxalmente, elogia os autores antigos, especialmente Virgílio e Lucrécio, por representarem o ato amoroso de maneira velada: “Vênus não é tão bela totalmente nua, e viva, e anelante, como o é (...) em Virgílio” (Montaigne 5, p. 96). A expressão desses poetas, cuja linguagem, ao contrário da dos contemporâneos de Montaigne, excede em sentido é capaz de tocar porque “é conduzida não tanto pela destreza da mão como por terem [os autores] *o objeto mais vivamente impresso na alma*” (Montaigne 5, p. 132, grifo nosso). É assim que uma eloquência simples pode dizer mais, e mais verdadeiramente, do que um maneirismo vazio. Na expressão “nervosa e sólida”, exigida por Montaigne, o “sentido ilumina e produz as palavras; não mais de vento, e sim de carne e osso” (*ibidem*). A palavra poética pode, pois, expressar uma experiência: aquele que viveu o amor pode falar dele com propriedade e suficiência; daí que a palavra, neste caso, não seja vento mas carne.

Conseqüentemente, a recepção dessa palavra é também uma experiência: posso me relacionar com o outro pela palavra, e, assim, tocá-lo, atingi-lo. Ora, o ato lingüístico que engendra a palavra encarnada completa o engenho prefigurado por Montaigne na primeira parte do texto: a relação amorosa do filósofo com a leitora pode agora se realizar. Imbuído do poder do discurso (capaz de transubstanciar-se em corpo), Montaigne supera a degradação física que o separava da amante e pode, então, ainda que em versos, habitar a alcova da amada.

5. O amor encarnado

*Ab! e o seu corpo era um triunfo; o seu corpo glorioso... o seu corpo
bêbado de carne — aromático e lustral, evidente... Salutar...
Mário de Sá-Carneiro*

O último movimento do texto se inicia com um enunciado bastante chão: “deixando de lado os livros, falando mais *materialmente* e mais simplesmente, acho por fim que o amor não é mais do que a *sede desse gozo* (c) em um *objeto desejado*, nem Vênus mais do que o *prazer* de descarregar os vasos” (Montaigne 5, p. 137, grifo nosso). A definição parece um tanto desalentadora, principalmente se comparada ao que foi dito anteriormente. Entretanto, se levarmos em consideração o contexto em que ela se desenvolve e se analisarmos com mais atenção os elementos presentes nessa definição *material* do amor, poderemos explicitar sua profundidade.

Em primeiro lugar, do ponto de vista estritamente material, o amor é *sede* de um gozo, quer dizer, é um desejo de prazer corporal. O amor se enquadra dentro do âmbito das atividades corporais; ele é equiparado ao prazer de “descarregar os vasos”; trata-se, pois, de uma atividade de excreção do corpo. Ora, há nos *Ensaíes*, assim como em outros autores do período, Rabelais especialmente, uma insistente referência ao “baixo corporal”, aos dejetos e excrementos⁶. Para Montaigne, no que tange ao amor, o domínio ou o governo do corpo é premente. Neste sentido, a vida corporal permeia todo o capítulo, e o ato sexual é comparado a outras atividades corporais: a excreção, a expressão da dor física, a morte. A censura imposta à liberdade de falar sobre o amor espanta Montaigne porque o autor toma *eros* como uma força que perpassa toda a natureza, não havendo motivo capaz de justificar tal censura: “Todo o movimento do mundo dedica-se e se rende a essa união: é uma matéria infusa em toda parte, é um centro para o qual se voltam todas as coisas” (Montaigne 5, p. 108). Conceber o corpo na sua crueza encarnada, valorizar seus aspectos, por assim dizer, degradantes e animalescos, é ao mesmo tempo concebê-lo no interior da natureza, que tudo abrange, e à qual ele não se opõe.

6 Sobre Rabelais, Bakhtin faz observações importantes: “os excrementos têm o valor de alguma coisa a meio caminho entre a terra e o corpo, alguma coisa que os une. São assim algo intermediário entre o corpo vivo e o corpo morto em decomposição, que se transforma em terra boa, em adubo; o corpo dá os excrementos à terra durante a vida” (Bakhtin 1, p. 151, grifos do autor). Cabe lembrar que somente com o desenvolvimento das regras de *civilté* a referência aos excrementos tornou-se incômoda. Pierre Villey observa que este capítulo sofreu censuras nos últimos séculos muito mais violentas do que o impacto produzido na época em que foi publicado.

No amor, lembra Montaigne, buscamos o prazer, e este é o seu único objetivo. Assim como na amizade, ele é regrado de modo que as partes desfrutem igualmente do prazer da relação. Trata-se de um “serviço recíproco”. Embora Montaigne fale da volúpia em seu aspecto factual e carnal, o filósofo não deixa de salientar que a conquista amorosa não se reduz à mera posse de um corpo. Ao comentar os serviços das amantes profissionais, Montaigne afirma.

Elas vendem apenas o corpo; a vontade não pode ser posta à venda, é demasiado livre e demasiado dona de si. Com isso eles [os que se servem delas] dizem que é a vontade que cortejam, e têm razão. É a vontade que devemos servir e conquistar. Tenho horror de imaginar meu um corpo desprovido de afeição. (Montaigne 5, p. 145).

Filósofo adepto da não separação entre corpo e alma, Montaigne é incapaz de conceber o corpo como máquina, passo que dará mais tarde Descartes. E, embora o amor seja o governo do corpo, a conquista plena não é uma posse qualquer – a conquista plena visa a livre fruição do desejo: “o amor, em quem a ele se entrega, implica uma reciprocidade de serviços entre o corpo e a alma” (Starobinski 7, p. 195). É neste sentido que o amor faz parte dos “serviços recíprocos”⁷.

Se o amor é um exercício de liberdade, falar dele também o é: a licença de Montaigne enfrenta a censura imposta ao amor; desse modo, o olhar sobre si conduz o discurso a irmanar-se a *eros*. Ganhando ares de travessura, o engenho de Montaigne chega a seu termo e realiza, então, o ardor desejado, expresso na metáfora, não por acaso calorosa, que fecha o capítulo:

Assim uma maçã, presente furtivo de seu amado, rola do casto seio de uma jovem: a pobrezinha, esquecendo que a escondera sob a túnica macia, salta ao encontro da mãe que chega, e a fruta escapa, cai e rola a seus pés; prontamente o rubor invade-lhe o semblante desolado (Catulo *apud* Montaigne 5, p. 167),

aquecido por *eros*, o filósofo se identifica com a virgem ruborizada pega em flagrante (signo da juventude que descobre o amor); e o calor finalmente domina a cena. Encarnado nas palavras amorosas, o filósofo galante recupera o vigor através da força de *eros* – paixão que o enlaça à vida.

Abstract: This paper investigates Montaigne's notion of *eros* by three fundamental steps: critical of platonic thought and his notion of *eros*; critical of meditation on death; the importance of body enjoyment. At last, this paper aims to establish the role of the poetry in the articulation of erotic experience.

Key-words: *ecstasy* – body – philosophy – poetry – *eros*.

Bibliografia

1. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo; Brasília: Hucitec, 1999.
2. MERLEAU-PONTY, M. Leitura de Montaigne. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

7 Essa idéia permitirá a Montaigne defender a tese de homens e mulheres são iguais: “ (c) Platão convida indiferentemente uns e outras para a participação em todos os estudos, exercícios, cargos, profissões da guerra e da paz, em sua república; e o filósofo Antístenes suprimia qualquer distinção entre a virtude delas e a nossa. (b) É muito mais fácil acusar um sexo do que escusar o outro. É o que dizem: ‘O aticador zomba da pá’” (Montaigne 5, p. 168). Embora alguns historiadores, Burckhardt por exemplo, salientem que o papel da mulher na sociedade renascentista era bastante relevante, o que pode ser avaliado em diversos escritos da época, o tratamento dado à mulher no *Sobre os versos* é, parece-nos, inédito. Montaigne reconhece a maestria do feminino no que tange ao exercício do amor (nisso caracteriza-se sua superioridade *natural* em relação aos homens). Quer dizer, o autor não se limita a analisar *eros* fora do campo tradicional da pederastia, visto que salienta uma espécie de sapiência natural da mulher neste assunto. Além disso, confere à mulher um estatuto de igualdade em relação aos homens: as diferenças entre os sexos provêm da educação (que reduz o campo de ação social da mulher e à impele à desconfiança em relação aos homens). Em determinado momento, Montaigne se pergunta por que a sociedade (isto é, quem a governa: os homens) cerceia o desenvolvimento feminino. A resposta é surpreendente. São duas paixões tirânicas que justificam a censura à liberdade feminina: o ciúme e a inveja. A análise dessa temática em Montaigne exigiria um trabalho de interpretação que não pretendemos fazer aqui, embora o deixemos indicado. Importa salientar que Montaigne sempre pensa as relações humanas enquanto relações de liberdade e justiça. O caso da relação entre homem e mulher é apenas um exemplo: embora inferior à amizade, o amor deve atender às exigências de um “serviço recíproco”.

3. MONTAIGNE, M. *Os Ensaíos*, I. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
4. _____. *Os Ensaíos*, II. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
5. _____. *Os Ensaíos*, III. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
6. NAKAN, G. *Montaigne et son temps*. Paris: Gallimard, 1993.
7. SCREECH, M. *Montaigne et la melancolie*. Trad. F. Bourgne. Paris: PUF, 1992.
8. STAROBINSKI, J. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.
9. TRABATTONI, F. *Oralidade & Escrita em Platão*. Trad. F.E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Ilhéus: Editus, 2003.
10. VILLEY, P. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Osna-brück: Otto Zeller, 1983.

O mito de Er: Sartre e o platonismo às avessas?

Thana Mara de Souza¹

Resumo: Nesse artigo mostraremos como o mito de Er, descrito no livro X de *A República*, é reinventado por Sartre em um conto de juventude (*Er, l'arménien*) de modo a modificar a relação entre a estética e a ética.

Palavras-chave: Mito de Er – Platão – Sartre.

O mito de Er aparece no livro X de *A República* de Platão para concluí-lo, para enfatizar a importância da razão e da prudência para que as almas possam alcançar uma vida justa e feliz, indicando também que as que se movem pela paixão serão infelizes e terão muitos sofrimentos. A história narrada por Sócrates conta que Er, armênio e panfílio de nascimento, morto em batalha, ressuscita e conta aos concidadãos o que vira no mundo dos mortos, de como as almas escolhem seus destinos e como as filhas da Necessidade tecem-nos, mostrando, assim, que cada um escolhe, com seus critérios, a vida que deseja levar, e que o destino não é, de nenhum modo, imposto pelos deuses. Assim, é útil ao homem educar-se na filosofia e na virtude para bem escolher sua próxima vida.

O livro *A República* é escrito e pensado para se falar da natureza da justiça e da injustiça no âmbito individual, mas para isso Sócrates propõe que se imagine a formação de uma cidade, pois seria mais fácil ver a justiça nessa escala mais ampla. Temos, então, uma identificação entre o indivíduo e a cidade: o que é justo e bom para um, deve sê-lo necessariamente para o outro. É por isso que em vários momentos Platão passa de um âmbito a outro: se inicialmente se fala do guardião da cidade justa e da educação que lhe deve ser dada, trazendo assim a questão do papel da arte, logo depois se vê o quanto essa mesma arte prejudica a cidade e

¹ Doutoranda em filosofia pela USP sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva. Bolsista da Fapesp. E-mail: souza_thana@yahoo.com.br

por isso deve ser expulsa. A expulsão do artista e da arte é feita não só devido aos riscos que traria à cidade como também às paixões que desperta nos cidadãos.²

E é justamente esse caminho do indivíduo para a cidade, e desta para aquela, que vemos no livro X de *A República*: livro que trata quase que exclusivamente do julgamento sobre a arte, de qual seria sua função na cidade e para os indivíduos, mas que termina estranhamente (à primeira vista) com a história de um mito no qual a arte não chega nem a ser citada.

Qual seria, então, a relação entre o mito de Er – que trata de questões morais, da escolha das almas pelo seu destino – com a expulsão das artes da cidade?

Não pretendemos realizar aqui uma análise exaustiva e profunda dessa questão, mas daremos ao menos uma indicação de como a arte, para Platão, deve ser expulsa principalmente devido aos seus efeitos morais, sendo o oposto do que uma alma justa, como conta Er, deve ser.

Seguindo a dissertação de mestrado de Adriana Natrielli (*A crítica de Platão ao discurso poético no livro X da República*), há no livro X quatro aspectos da crítica à poesia, diferentes, mas inteiramente e internamente relacionados entre si: em primeiro lugar, Platão estabelece uma crítica *ontológica* à poesia e a outras artes imitativas – a partir da distinção entre ser e aparência, e sabendo que há três tipos de cama (a “ideada” por Deus, a criada pelo marceneiro e a imitada pelo pintor), o filósofo critica a pintura (estendendo sua crítica à poesia) por ela imitar a aparência e

2 Essa expulsão não é, no entanto, total. No livro II, Sócrates distingue três espécies de poesia e prosa: a que é toda imitação (a tragédia e a comédia, feita por meio de diálogos, com o poeta se identificando com um personagem e dando voz a ele), a que é simples narrativa, com o poeta apenas narrando de fora os feitos dos personagens (caso do ditirambo), e a espécie mista, que une a simples narrativa e momentos de imitação, no qual o poeta dá voz ao personagem e se confunde com ele (caso da epopéia).

Parece-nos que, dessas três espécies, a simples narrativa é aceita; e a epopéia mista também pode ser admitida nessa cidade justa se o poeta souber imitar apenas as boas ações e sentimentos, e apenas narrando as ruínas.

Assim, se a simples narrativa é sempre aceita, a imitação também pode ser caso seja imitação de “homens de bem” – no entanto, é o próprio Sócrates quem diz que além de ser uma forma menos apazível, é mais difícil de ser feita (já que a imitação do bem não varia, e por isso seria difícil escrever muito sobre esses comportamentos) e difícil de ser compreendida no teatro, por homens vindos de vários lugares. E pensamos que essa “expulsão” da arte se torna mais rigorosa no livro X, quando a própria definição de arte mimética a coloca como nociva à cidade (por estar longe da Verdade, do Ser, do Conhecimento, do Bem).

por isso estar bem longe da verdade, “três pontos afastados do real” (Platão 3, 599a).

E se a poesia e a pintura estão longe do Ser, então o poeta e o pintor também estão longe da Verdade e do Conhecimento. Essa seria a *crítica epistemológica* que Platão faz; e que pode ser reconhecida pela própria escolha do artista pela imitação: se conhecesse o que imita, ele faria a coisa imitada e não se contentaria em fazer a aparência, ou como diz o próprio Sócrates: “se, na verdade, ele fosse conhecedor das coisas que imita, aplicar-se-ia, julgo eu, muito mais às obras do que às imitações” (Platão 3, 599b).

A poesia mimética encontra-se, pois, longe do Ser e da Verdade, e essas duas características já seriam fortes motivos para expulsá-la de uma cidade que pretende ser justa. Mas é ao analisar os efeitos dessa poesia nos cidadãos que Platão encontra razões mais fortes para expulsá-las, e é nessa análise que consiste as outras duas críticas.

Após se dirigir às características relativas à produção da poesia, à sua definição, Platão começa a falar dos efeitos desta, sobre a que parte do homem a imitação se dirige.

Para isso, Platão primeiro estabelece que a melhor parte de nossa alma (a racional) é a que “faz fé na medida e no cálculo” (Platão 3, 603a), corrigindo, assim, os enganos e aparências que a parte irracional da alma produz. E se a poesia e toda arte imitativa está longe do Ser, da Verdade e do Conhecimento, então ela só pode pertencer à parte irracional da alma, dirigir-se a ela. “Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro” (Platão 3, 603ab).

É a essa questão que Natrielli chama de *crítica psicológica*, por se dirigir às partes da alma e por dizer que a poesia, por sua própria definição, só pode dirigir-se à pior parte da alma: “se a melhor parte da alma é a que distingue ser e parecer, e conhece a verdade, então a pior parte da alma é a que se fixa nas aparências e não conhece a verdade. Portanto, a imitação, como se fixa nas aparências e não conhece a verdade,

relaciona-se com a pior parte da alma, a que se dirige à emoção e não à razão” (Natrielli 2, p. 60).

Essa crítica de que a poesia se dirige à parte irracional da alma, estimulando sua ação e predominância em relação à parte racional, é essencial para Platão justificar a expulsão do poeta da cidade: se ele deseja influir no caráter inconstante da alma, necessariamente prejudicará a cidade: “e assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão” (Platão 3, 605b).

Mas se a condenação final ao poeta já foi dada, Platão diz ainda não ter feito sua mais séria acusação contra a Poesia – acusação essa que Natrielli chama de *crítica moral*, por falar sobre a capacidade que a Poesia tem de fazer dano aos homens, mesmo aos que ele chama de honestos, de real valor.

Enquanto na vida real devemos nos manter tranquilos e nos dominarmos frente às desgraças, fazendo com que a parte racional da alma prevaleça sobre a parte irracional, dominando-a, na poesia ocorre o contrário: normalmente o herói, vítima de uma desgraça, chora e geme – e isso agrada ao público (mesmo aos “melhores de nós”). Os sentimentos que nos esforçamos por reprimir são os mesmos que são exaltados pelos poetas, e ao ouvi-los, tendemos a achar belo o que é repugnável e acabamos por relaxar nossa vigilância sobre esses sentimentos.³

Assim, a imitação poética imita quase sempre maus modelos de conduta e, através de seu efeito encantador, propõe valores morais contestáveis. “Porquanto [a poesia] os rega para os fortalecer, quando devia secá-los, e os erige nossos soberanos, quando deviam obedecer, a fim de nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de piores e mais desgraçados” (Platão 3, 606d). E é por isso que, assim como o poeta, a poesia também deve ser expulsa da cidade.

3 Embora o poeta da cidade justa deva imitar apenas bons sentimentos, a parte racional da alma, Sócrates reconhece que ela é mais difícil de ser imitada e traz menos interesse: “o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível; ao passo que o caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobretudo num festival e perante homens de todas as proveniências, reunidos no teatro” (Platão 3, 604e).

A poesia está, portanto, intimamente relacionada à justiça da cidade e dos cidadãos, e é expulsa pelos efeitos morais nocivos que causa a ambos ao nutrir e propor que as paixões governem a razão. A arte revela, pois, um caráter moral essencial e é por sua relação com ela que é expulsa; e não poderia ser de outro modo, já que na filosofia de Platão, o Belo, o Bom e a Verdade são identificados entre si e com o Ser. Se para Platão o fundamento de tudo encontra-se no Ser, tudo que dele se afaste, como a poesia, deve ser eliminado ou ao menos ter sua importância reduzida, enquanto tudo que o busque ou perto dele se encontre, como a moral racional, deve ser cultivado pelo filósofo.

Sendo assim, a passagem no livro X entre a expulsão da poesia e a questão das virtudes e características da alma se justifica totalmente e Natrielli chega a dizer que “o retorno do tema da poesia no livro X é possivelmente a forma que Platão encontrou para dizer que a racionalidade é o que deve reger a alma e na vida dos cidadãos de uma cidade justa e perfeita” (Natrielli 2, p. 84-85).

Visto que a arte se dirige à parte irracional da alma e por isso deve ser expulsa, podemos agora tratar das virtudes da alma, de como ser um homem justo – e isso se dá justamente da maneira oposta à da arte: se esta propõe que as paixões nos governem e por isso é prejudicial à cidade e aos cidadãos, é apenas através do exercício contínuo da razão (da melhor parte da alma) que conseguiremos ser justos e felizes – e é ao domínio da razão e da prudência que o mito de Er se refere.

O mito de Er mostra, de forma positiva (enquanto a expulsão da arte já o mostrava, mas de forma negativa), que a justiça e a felicidade só podem ser alcançadas por meio da vigilância constante da razão sobre as paixões: se as almas que se deixaram levar pelas paixões e pela pressa escolheram destinos dolorosos e sofridos (justamente por não saberem medir as virtudes e as circunstâncias), apenas as almas que se dedicaram à sã filosofia, que com prudência raciocinaram sobre os destinos, conseguiram distinguir entre a vida proveitosa e a miserável e souberam escolher a primeira.

A justiça e a felicidade são indissociáveis da retidão da alma racional; e a arte, na medida em que propõe a subordinação da razão às paixões, não só é prejudicial à razão como também e principalmente à felicidade

e justiça da cidade e dos cidadãos.

Em Platão temos, portanto, a submissão da arte à moral, e não poderia ser diferente, já que a primeira é do reino da aparência, da falsidade, das paixões, e a segunda pertence ao Ser, à Verdade e à Razão. Em uma filosofia que parte das Idéias como fundamento, tudo que dela se afasta é nocivo, prejudicial: a arte é a sombra e ao mesmo tempo as correntes do Mito das Cavernas e apenas o homem que dela conseguir se livrar (ou ao menos controlá-la, já que um certo tipo de imitação é permitido e até desejado – a imitação constante do Bem – e que só é admitida por ser conforme à moral) é que terá acesso à Luz, às Idéias e à Justiça.

A poesia imitativa só poderia ser aceita se contribuísse para fortalecer a razão e os bons valores, mas por normalmente se contrapor a estes, deve ser expulsa: eis o diagnóstico de Platão, que, aos estabelecer uma relação direta entre a estética e a ética, preconiza a expulsão daquela quando ela pretende contrariar os bons preceitos da ética, fundamentados no Ser e na Verdade – e o mito de Er mostra no que essa “ética” deve ser baseada: na razão e na prudência, nunca se rendendo às paixões, reino da poesia.

Mas o mito de Er será retomado (ou melhor, reinventado) por outro filósofo, no século XX, para registrar uma relação oposta entre estética e ética. Sartre, ainda jovem estudante do liceu, escreve, em 1928, o conto inacabado *Er l'arménien*, fazendo uma clara referência à história de Platão, mas transformando-a a ponto de invertê-la.

Er é agora ele próprio um armênio que vem de uma família que tem um estranho ritual (quebrado apenas pelo pai e avô de Er): a de morrer e ressuscitar, contando ao povo o que lhes acontecera durante esse período em que estavam mortos. À diferença do mito de Platão, o Er sartriano é localizado temporalmente (é um contemporâneo) e ganha uma história pessoal, mais humanizada. Do Er de Platão nada sabemos além do fato de ser armênio, panfílio de nação e morto em uma batalha, enquanto o Er sartriano ganha realmente vida: o narrador apenas apresenta a história da morte e da ressurreição, mas deixa ao próprio Er a narração do que lhe acontecera – fato esse que não acontece em *A República*: aqui é sempre Sócrates quem conta a história de Er, nunca deixando que este se manifeste (obedecendo assim, à regra que tinha

estabelecido antes: a de aceitar na cidade justa apenas a simples narrativa e a de admitir a forma mista que imite apenas os personagens que fazem boas ações).

Er começa, então, sua narração, dizendo que antes de morrer pensara em questões como a felicidade, que tanto buscava e que tanto sofrimento lhe trazia, e a ambição – novo ideal a ser buscado. Para banir o “charme maléfico” da felicidade, decide dar à sua vida fins preciso, mas logo percebe que seria preciso criar artificialmente esse novo objetivo, ou melhor, que seria preciso inventar uma moral: “mais j'en avais une sorte de désespoir car je sentais bien qu'enfin il me faudrait tirer mes principes de moi-même et je n'avais plus confiance en moi” (Sartre 4, p. 304).

O Er platônico já surge morto em uma batalha e nada nos permite pensar em sua história e “seleção” pelos deuses, mas do Er sartriano já podemos deduzir algumas questões, como a da tradição rompida (seu Er é contemporâneo, de uma família na qual há essa tradição de ressuscitar, mas a qual foi quebrada por seu pai e avô – o que lhe dava uma certa vergonha e receio que o mesmo acontecesse com ele), a dos pensamentos anteriores à morte, que poderiam justificar sua posição e pergunta após a morte.

Nosso Er contemporâneo (descendente claro do Er platônico) morre e se encontra com os deuses. Toda a descrição do cenário é, no entanto, oposta à de Platão: se neste temos um céu limpo e maravilhoso, com a sensação de calma e paz e com um Er que tudo observa e nada fala; em Sartre há escuridão, movimentos vertiginosos, medo, angústia e quando enfim Er alcança uma certa sensação de maior tranquilidade, a ele é dado uma missão: ele é que deve fazer uma pergunta clara aos deuses.

Enquanto o Er original é apresentado por Sócrates como um observador passivo, que nada pergunta e a quem as ordens são dadas (são os profetas que indicam o que ele deve fazer, onde deve ir), o Er sartriano se mostra ele mesmo como ativo: os deuses irão responder à pergunta que ele fizer e é a ele que cabe direcionar o diálogo e indicar o que deseja saber. E talvez, ainda pensando nas questões com que se confrontava quando vivo, decide qual pergunta fará: ele deseja conhecer o que é o Mal.

A partir de então o conto se torna cada vez mais fragmentado, com vários diálogos em torno dessa questão, mas sem que haja qualquer ligação entre eles.

Levado primeiramente ao titã Briarée, este dá a primeira resposta à sua pergunta: o Mal não existe. Estranha resposta essa, pensa Er, já que achara que Briarée falaria do Mal por conhecê-lo muito bem, mas a resposta foi exatamente o contrário do que imaginara. Mas esse diálogo é entrecortado pelo fragmento de um outro diálogo, agora entre Prometeu e Ichtyos, no qual aquele mostra que é o homem que julga o Bem e o Mal, que não existe nem Bem nem Mal no mundo.

Embora sejam apenas trechos de diálogos organizados por Contat e Rybalka, podemos perceber que há uma repetição da idéia de que o Mal não existe e que é o homem quem julga o que é o Bem e o Mal. Os valores, baseados nessa distinção entre o bem e o mal, não existem no mundo, são apenas julgamentos que os homens fazem (e não é à toa que aquele que mostra o poder do homem sobre a moral seja Prometeu, o deus que entregou o fogo aos homens, permitindo que estes adquirissem auto-suficiência na razão e desenvolvimento).

Ao Er de Platão nada é dito explicitamente: observador passivo, serve apenas como o testemunho objetivo do espetáculo das Parcas tecendo e ligando os fios dos destinos escolhidos pelas almas e que depois relatará fielmente o que viu para “salvar” os homens, precavendo-os. Já o Er de Sartre questiona os deuses, exprime suas dúvidas e pensamentos sobre o que ouve e, ao ouvir o diálogo de Prometeu com Ichtyos (feito, aliás, de modo platônico, sendo Prometeu o “Sócrates” que conduz o diálogo), decide aplicar o que ouviu através de um método psicológico: sabendo que o Mal e o Bem não existem no mundo, sabendo que são apenas julgamentos feitos pelos homens, é preciso então escolher um método que permita bem julgar.

Mas por que o método psicológico? Segundo Er, porque os psicólogos são artistas; Eis-nos diante, novamente, da relação entre a moral e a arte. Tanto em Sartre quanto em Platão vemos esse movimento de partir de um questionamento moral, passar para a problemática do que seria a arte e qual seria sua função, para então concluir novamente com a questão ética. E, se em Platão esse movimento se dá para alicerçar uma moral

racional baseada no Ser (e que, portanto, excluiria toda e qualquer poesia imitativa que pretende estimular as paixões em detrimento da razão), vejamos como Sartre trata essa questão no conto.

Er anuncia que seguirá, por um método psicológico (e, portanto, artístico) o que Prometeu dissera sobre o bem e o mal e novamente ficamos diante de um fragmento inacabado, ao qual se segue um novo diálogo entre Apolo e Er.

É assim que Apolo conclui (estranho pensar que é justamente Apolo quem diz essa conclusão. Embora seja belo, é de uma beleza clássica, “racional” e não dionisíaca, sempre associada à arte): “Une morale, quelle sotise! Mais conserver le désir de créer une oeuvre d’art, en chercher dans toutes les minutes, dans toutes les circonstances, les matériaux, traîner son corps aux quatre coins du monde, dans la douleur, dans la luxure, des lits de rose, dans la merde pour amasser ces matériaux, mais les transformer à chaque instant par un puissant effort de la pensée; abandonner sa loque au hasard, et ne rien laisser au hasard; se protéger des passions par un désir plus violent qu’elles toutes, jouer avec elles comme avec de jeunes fauves, s’oublier tout entier alors qu’on plonge le plus avant en soi-même, voilà ce que je propose” (Sartre 4, p. 330).

O conto totalmente fragmentado termina com essa exaltação de Apolo à criação artística e com o desprezo por uma moral (que não passa de besteira): o que ele propõe a Er é que este conserve o desejo de criar uma obra de arte, procurando-a em todas as circunstâncias e minutos, nos materiais, no pensamento e no desejo. Apolo propõe à Er a supremacia da vivência criadora frente a uma moral estanque, e este, embora ache lindo e se entusiasme com o que diz Apolo, diz se sentir incapaz de levar essa função a cabo. Mas o deus insiste e diz que Er não deve temer.

Esse é o relato que Er conta a seus concidadãos depois que ressuscita e é com a proposta de Apolo que o conto se finaliza. Apesar de todos os problemas por ser um conto inacabado e composto por fragmentos dispersos, fica clara a intenção de Sartre de modificar as proposições platônicas: seu Er ressuscita para mostrar aos homens que uma moral é besteira, que vale mais a pena se dedicarem à criação de uma obra de arte (com todos seus elementos líricos de luxúria e cama de

rosas, mas também com seus elementos “pesados” como a merda e a dor). O Er contemporâneo, na mesma viagem ao mundo dos deuses e mortos, aprende que a moral não existe no mundo, que ela é um julgamento feito pelos homens, os quais, ao invés de se dedicarem tanto à definição e cumprimento dessa moral, deveriam mergulhar na criação artística.

Poderíamos então dizer, junto com Bornheim, que Sartre faz uma metafísica às avessas, invertendo o platonismo?

Não o pensamos. Sem pensar nas questões ontológicas às quais Bornheim se refere (às questões tratadas em *O ser e o nada*), mantendo-nos apenas no mito de Platão e no conto de Sartre sobre Er, pensamos que não é possível dizer que Sartre inverte a problemática platônica, fazendo uma metafísica às avessas.

O filósofo francês não pretende realizar uma metafísica sensível, às avessas: sua intenção é fazer uma descrição ontológica e não buscar uma fundamentação sensível de uma ética ou estética, que se revelaria, portanto, como metafísica, mas não mais uma metafísica abstrata, buscada no Ser, e sim uma metafísica sensível, buscada na existência. A arte e uma possível moral não devem ser, para Sartre, fundamentadas no sensível, mas sim *descritas* ontologicamente nele.

Se em Platão tínhamos a submissão da arte à moral, não podemos dizer que Sartre simplesmente inverte a relação, fazendo a moral se submeter à arte. Embora não conste no conto qual seria exatamente essa relação, podemos fazer algumas deduções a partir do que Er nos revela: se o Bem e o Mal não existem no mundo, se a moral é um julgamento feito pelos homens, então podemos dizer que só se pode pensar em uma moral do mesmo modo como se pensa a arte, ou seja, como criação. A moral deve ser tão criada e inventada como uma obra de arte: sem existência real ou ideal a que recorrer o homem não tem em que fundamentar sua ética. Por isso, a única maneira de se estabelecer valores é criando-os, imaginando-os. A arte não seria, então, superior à moral, mas se identificaria com essa pelo processo criativo e imaginário, o qual não se dá de modo totalmente abstrato, mas que parte do concreto (da “merda”) para ser estabelecido. Se pensarmos na filosofia sartreana, podemos dizer que para ele, a arte e a moral partem do real, do

que existe, mas não faz dele seu fundamento; o único fundamento que existe em sua filosofia é a liberdade, fundamento sem fundamento de todas nossas ações.

A moral, nesse conto, só pode ser pensada como a arte: como uma criação que se cria sem fundamento algum, que se dá não a partir de nada (já que só pode existir a partir das vivências) mas a partir *do* nada de fundamento que essas vivências são – e é por partir de vivências que se transformam o tempo todo, e é por nunca serem essas vivências o fundamento da arte e da moral, que essas se apresentam sempre em construção e nunca concluídas.

Não há, portanto, uma inversão da relação que Platão estabelece entre a arte e a moral, já que em Sartre não é possível falar em relação de subordinação. O que há são preocupações diferentes: em Platão, é a moral que deve ser buscada racionalmente pelos homens, enquanto em Sartre, buscar uma moral tão ligada às essências, às definições do Bom e do Justo, é uma besteira.⁴

E se a arte (mimética) para Platão deve ser expulsa por ser contrária aos valores racionais como a justiça e o bem; para Sartre ela mostra o movimento de criação que o homem tem de fazer em todas suas ações – inclusive e principalmente nas relacionadas à moral, já que não é mais possível encontrar um Ser do qual possamos partir e/ou que seja o fundamento de nossos atos.

Abstract: In this article we will show that the myth of Er, described in book X of *The Republic*, is reinvented by Sartre in a youth story (*Er, the Armenian*) in order to modify the relation between esthetic and ethics.

Key-words: The Myth of Er – Platon – Sartre.

Bibliografia

1. BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

⁴ É importante ressaltar que a crítica feita à moral é crítica à moral tradicional, platônica, e não que não se tenha nenhuma preocupação moral.

2. NATRIELLI, A. *A crítica de Platão ao discurso poético no livro X da República*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 2004.
3. PLATÃO. *A República*. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
4. SARTRE, J.-P. Er l'arménien. In: *Écrits de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.

“Prolegômenos” à crítica husserliana ao historicismo

Dario Teixeira¹

Resumo: Pretendo reconstruir um importante argumento dos *Prolegomena zur reinen Logik* de Husserl contra a forma de inferência relativista que, segundo a *Philosophie als strenge Wissenschaft* de Husserl, seria definidora do Historicismo.

Palavras-chave: Historicismo – Relativismo – Husserl.

I

O *locus classicus* da crítica de Husserl ao Historicismo é, sem dúvida, seu opúsculo *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911, mas já no primeiro tomo intitulado *Prolegomena zur reinen Logik*, de sua obra de fundação da Fenomenologia, as *Logische Untersuchungen* de 1900, encontramos um forte argumento que deve nos levar a reconhecer o que há de equivocado no Historicismo enquanto uma versão do Relativismo a ser rejeitada. Meu propósito aqui é o de, num primeiro momento, caracterizar, com base no texto de Husserl de 1911, a forma própria do Historicismo e, então, num segundo momento, reconstruir, com base no texto de 1900, seu argumento anti-relativista que pode ser empregado contra o Historicismo.

Cabe aqui uma qualificação inicial no que diz respeito a essa minha abordagem. Está claro que a crítica husserliana ao Historicismo é parte do contexto mais geral de suas considerações sobre o problema da relação entre verdade e horizontes determinados de sentido, que, em geral, é pretensamente resolvido de maneira sumária ou por negar a

objetividade da verdade, no caso do Relativismo, ou por negar a própria dependência da noção de verdade em relação a pontos de referência determinados, no caso do Absolutismo (cf. e.g. *Formale und Transzendente Logik*, de 1929, especialmente seu capítulo 7). Concebida nesse contexto mais geral, a crítica husserliana ao Historicismo, na sua forma mais desenvolvida (cf. e.g. *Ursprung der Geometrie*, apêndice III da obra *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* publicada postumamente), deve culminar na conclusão de que não cabe propriamente refutar o Historicismo, mas antes interpretar adequadamente seu núcleo de sentido ou de racionalidade, na medida em que encontra articulação nele um aspecto da noção de verdade que é fundamental para o próprio empreendimento crítico a que aspira a filosofia e que, ao ser bem interpretado, deve nos impor uma pertinente ampliação (e não uma abolição relativista) do problema da verdade. Essa apropriada incorporação ao problema da verdade do núcleo de sentido ou de racionalidade da lição da consciência histórica de que o Historicismo pretende ser porta-voz apenas se torna possível, entretanto, se reconhecemos preliminarmente que a consciência histórica, contrariamente ao que professa seu pretensio porta-voz oficial, não pode conflitar — sob pena de incorrer em paradoxos — com um sentido primário e formal de verdade que sobressai na reflexão sobre a natureza de nossas pretensões de conhecimento que estão em jogo, inclusive no Historicismo. É apenas este último aspecto, certamente preliminar, mas também fundamental do problema, que devo tratar aqui, de modo que a menção a “Prolegômenos” em meu título tem o duplo sentido de remeter tanto à obra de Husserl analisada aqui quanto ao próprio caráter de minha análise.

Husserl (cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*) caracteriza o Historicismo como tendo a forma de uma inferência peculiar. Ele explicita as teses que dão essa forma ao Historicismo com base na seguinte observação geral de Dilthey:

a teoria do desenvolvimento [sc. enquanto teoria da evolução das ciências naturais interligada com o conhecimento do desenvolvimento histórico das configurações da cultura]

¹ Professor Adjunto do Laboratório de Cognição e Linguagem e do Programa de Mestrado em Cognição e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF-RJ). E-mail: dariot@uenf.br

está ligada necessariamente com o conhecimento da relatividade das formas de vida históricas. Sob a perspectiva que abarca o mundo e todo o seu passado, desaparece a validade absoluta de qualquer uma das formas particulares de conformação da vida, de religião, de filosofia. Assim, a formação da consciência histórica arruína (...) a crença na validade universal de qualquer uma das filosofias (Dilthey 4 *apud* Husserl 7, p. 50).

Esta passagem é exemplar por combinar com toda clareza, por um lado, a afirmação da consciência histórica das formas de vida e de pensamento enquanto formações culturais e, por outro lado, a negação da pretensão a qualquer validade objetiva ou absoluta para qualquer forma de vida e de pensamento. Pretende-se aí, de modo direto, que a consciência histórica implica a supressão de toda validade objetiva, universal ou absoluta.

A linha de raciocínio historicista poderia, então, ser assim resumida: a consciência histórica nos levaria a conceber a possibilidade de formas de pensamento alternativas e isso teria a força de, por assim dizer, pôr em perspectiva o conjunto dos nossos próprios princípios de pensamento como sendo, no fim das contas, apenas um dentre outros possíveis e, nessa medida, teria a força de acarretar, caso sejamos conseqüentes, a tese de que os princípios do pensamento (no caso limite, os princípios lógicos) expressam tão somente as determinações do nosso modo factual de pensar (enquanto espírito histórico, mas também enquanto espécie natural) e, por isso, estabelecem os limites dentro dos quais pensamos e vivemos sem poder pretender — frente a outras formas e princípios possíveis de pensamento — qualquer validade maior que sua validade factual, na medida em que é o esquema mental no qual pensamos, em conformidade com nosso modo histórico de vida, e segundo o qual vivemos imediatamente, sem qualquer possibilidade de atingirmos outras formas de pensar governadas por outros princípios do pensar (*a fortiori* por outros princípios lógicos), ainda que tais formas radicalmente alternativas sejam concebíveis. Tão somente em razão dessa clausura, tomaríamos os juízos conformes a tais princípios do nosso pensar como sendo evidentes e aqueles que os

contrariam ou negam como sendo absurdos.

Segundo essa linha historicista de raciocínio, aprenderíamos uma lição de modéstia epistemológica e talvez de tolerância política por seguirmos a seguinte inferência: (i) segundo nossa consciência histórica, há formas alternativas de pensamento; (ii) cada forma alternativa de pensamento se auto-justifica segundo seus próprios princípios; (iii) qualquer forma de pensamento que pretenda ter validade objetiva, universal ou absoluta é ela própria válida tão somente em sentido relativo, isto é, por referência a seus próprios princípios; (iv) as formas alternativas de pensamento consistem em visões de mundo que não podem ser avaliadas comparativamente (não são comensuráveis) por carecermos de princípios independentes de avaliação das formas de vida e de pensamento; (v) portanto, a própria noção de validade objetiva, universal ou absoluta é vazia e cabe apenas falar em validade como uma noção relativa.

Husserl oferece nesse ponto um diagnóstico da razão sistemática que leva a tal relativismo: "o Historicismo lança suas bases na esfera de fatos da vida empírica do espírito, e na medida em que ele a toma como absoluta [...] resulta daí um Relativismo" (Husserl 7, p. 49). Husserl quer dizer que o historicismo acredita poder tomar a existência humana concreta, a vida factual do espírito, como o ponto de referência exclusivo de toda atribuição e aferição de valor.

Porém, o primado historicista do fato como instância última de avaliação, vale dizer, a convicção historicista de poder resolver (ou dissolver) pretensões de validade objetiva de formas de pensamento apenas com base em fatos contingentes da vida empírica do espírito, consiste numa extrapolação indevida. A reação de Husserl é bastante direta: fatos históricos, mesmo concernentes à estrutura e à tipologia mais geral do desenvolvimento de formas de pensamento, autorizam apenas inferências sobre aspectos históricos factuais de tais formas de pensamento e de modo algum sobre a possibilidade ideal e a validade objetiva delas. Essa reação é exemplarmente expressa na seguinte denúncia de inconseqüência do programa de Dilthey:

Também Dilthey rejeita o Ceticismo historicista; porém, eu não compreendo como ele pode crer ter obtido razões decisivas contra o Ceticismo a partir de suas análises tão instrutivas da estrutura e tipologia das visões de mundo. Com efeito, uma Ciência do Espírito ainda empírica não pode argumentar nem contra nem a favor do que quer que seja que erga pretensão de validade objetiva (Husserl 7, p. 53).

Bem, o ponto central a ser destacado aqui é justamente que, por um lado, Husserl não tem qualquer problema em reconhecer que, em certo sentido, nossos diferentes sistemas de crenças ou formas de pensar com suas pretensões de validade são, de fato, formações históricas (o que, de resto, é algo quase trivial); por outro lado, Husserl não concede de modo algum que de tal fato se possa inferir, sem mais, como o faz o Historicismo, que a noção mesma de validade objetiva, universal ou ideal perdeu todo o seu sentido e que, correspondentemente, deveríamos reconhecer ser possível sistemas de crenças ou formas de pensar radicalmente diferentes, todos eles tendo igualmente valor apenas relativamente à forma de vida sociocultural que elas historicamente expressam e sendo possivelmente ininteligíveis entre si e necessariamente incommensuráveis umas com as outras.

Sem dúvida, Husserl pretende embargar diretamente tal inferência com base fundamentalmente na distinção entre fato e conteúdo ideal, entre facticidade e validade. No entanto, como não se deve deixar de notar, o relativista pode retrucar que é justamente tal distinção que está em questão e que, assim, ela não pode ser simplesmente assumida sem mais. Há algum modo, por assim dizer, indireto de avançar uma crítica ao caráter relativista do Historicismo?

II

O Relativismo de base historicista pretende, em geral, questionar o pretenso caráter de validade objetiva de princípios do pensamento com base no argumento de que tal validade apenas seria garantida, na medida em que se satisfizesse uma condição bastante estrita, a saber, a de que esses princípios de pensamento, unicamente segundo os quais nós

podemos pensar e que, assim, condicionam a natureza do nosso pensar, também valham como aqueles princípios que vigoram em todo pensar possível, em toda e qualquer outra forma ou modo de pensamento, numa palavra, a condição de que eles "sejam uma essência inalterável ou até mesmo a essência unicamente possível do pensar" (Husserl 6, §40: B143). Porém — segue o argumento relativista — não podemos ter acesso imparcial a outras formas de pensamento possível e, menos ainda, ao gênero comum de todas as espécies distintas de modos de pensar, posto que já sempre pensamos segundo aqueles princípios que realmente determinam nossa forma de pensar.

A sugestão aqui parece ser suficientemente clara: apenas se pudéssemos adotar uma perspectiva, por assim dizer, externa e neutra com respeito a nossa própria forma de pensar para compará-la com outras formas possíveis, então poderíamos talvez descobrir que essas distintas formas de pensar são todas governadas pelos mesmos princípios de pensamento que nos governam, mas, infelizmente, já sempre pensamos, por assim dizer, de dentro de nosso esquema mental, determinados por certos princípios de pensamento, e toda nossa aproximação a esquemas de pensamento distintos do nosso já está condenada a apreendê-los não como tais e em sua diferença, mas já sempre segundo aqueles únicos princípios de pensamento que determinam mesmo o âmbito do que é compreensível para nós. Portanto, há distintas formas de pensar ou esquemas mentais possíveis, e os princípios de pensamento, que sabemos que governam nosso modo de pensar, não podem ser estendidos para outros modos de pensar sem distorcê-los e adaptá-los sem mais a nosso próprio modo de pensar, de maneira que temos de suportar a conclusão relativista de que os princípios de pensamento que conhecemos são no máximo válidos para nós, isto é, são condições reais da forma de pensar da nossa espécie ou da nossa época, da nossa forma de vida sociocultural etc. E não podem pretender ser incondicionalmente válidos, sendo mesmo ilegítima tal noção de validade objetiva, universal ou ideal.

A moral relativista cética que se pretende extrair de tais supostas possibilidades que cativam o historicista é a de que nossas formas e princípios de pensamento, por mais que apareçam para nós como

evidentemente verdadeiros ou válidos objetivamente, são válidos, na verdade, apenas hipoteticamente ou válidos relativamente à nossa constituição mental e formas de vida sociocultural, pois que eles somente expressam as condições reais e atuais de nosso pensar.

Que reação Husserl ainda pode ter face a essas considerações? Eu diria que de tão singela sua reação chega a ser bastante engenhosa. Ele não ataca mais diretamente a conclusão de que a noção de validade objetiva é ilegítima, mas antes ataca a premissa — até aqui admitida quase como óbvia — de que é possível haver modos de pensamento radicalmente distintos dos nossos. Husserl reage mostrando que essa pretensa possibilidade admite uma *reductio ad absurdum*, vale dizer, que ela implica conseqüências absurdas e que, assim, ela mesma é inadmissível. A base de sua crítica mais significativa a tal posição encontra-se nessa afirmação lapidar: "uma possibilidade inconsistente é justamente uma impossibilidade" (Husserl 6, §40: B151). Em outras palavras, não é sequer concebível um ser pensante com uma forma de pensar radicalmente distinta da nossa e, como Husserl argumentará, apenas equivocções na terminologia — resultantes de falta de clareza quanto ao sentido dos termos relevantes aqui — pode nos iludir a ponto de considerarmos possível algo que é, na verdade, um contra-senso e, como tal, é impossível.

Em apoio a esta sua afirmação das conseqüências absurdas da premissa fundamental do Historicismo, Husserl faz a seguinte ponderação:

tentemos pelo menos por uma vez conceber o que é inerente a essa doutrina. Segundo ela, existiriam talvez seres de uma espécie peculiar, digamos, seres lógicos superdotados (*logische Übermenschen*) para os quais nossos princípios não seriam válidos, mas ao contrário seriam válidos princípios completamente diferentes, de tal modo que toda verdade para nós se convertesse em uma falsidade para eles. Seria válido para eles que os fenômenos que em um dado momento eles vivenciam não são vivenciados por eles. A proposição de que nós existimos e de que eles existem pode acaso ser verdadeira para nós, para eles ela é falsa, e assim por diante. Certamente, nós, pessoas lógicas comuns,

afirmaríamos o seguinte: tais seres são insensatos, eles falam de verdade e revogam leis da verdade, eles afirmam ter suas próprias leis de pensamento e negam aquelas leis das quais depende a possibilidade mesma de leis em geral. Eles assemrem e simultaneamente admitem a negação do que foi asserido. No pensar de tal ser, sim e não, verdade e erro, existência e não-existência não se distinguem mais uns dos outros. Ocorre tão somente que esses seres não se dão conta de sua inconsistência, enquanto nós nos damos conta dela e até a reconhecemos como inconsistência em uma intelecção plenamente clara. Quem faz concessão a possibilidades de tal tipo não está afastado do mais extremo ceticismo senão por pequenas nuances (Husserl 6, §40: B151-52).

Quanto à possibilidade, então, que tanto cativa o historicista, de concebermos algum tipo de ser pensante (de outra espécie que a nossa ou da mesma espécie, mas de diferentes épocas ou com diferentes formas de vida socioculturais) com um modo de pensar radicalmente distinto do modo de pensar que é necessário com evidência para nós mesmos, Husserl pondera que admitir isso seria, no caso limite, admitir que poderíamos ainda considerar como um ser pensante aquele ser que não satisfaz nenhuma das condições que são evidentes para nós como constituindo os princípios do pensar em geral, isto é, seria admitir que continuamos a usar palavras tais como "juízo", "lei", "princípio", "afirmação", "negação", "verdade", "existência" etc., para descrever um ser como pensante, mas que o emprego de tais palavras nessa descrição não é mais guiado pelo sentido que tais palavras têm evidentemente para nós, vale dizer, que afirmamos que um ser diferente de nós pensa, mas que pensar não consiste em conformar-se àqueles princípios que com evidência determinam o conceito mesmo de pensar. Isso, porém, seria simplesmente pura insensatez. Se isso é assim, então parece que é condição mesma de se conceber e falar de outros modos de pensar distintos do nosso que eles satisfaçam aquela condição mínima necessária para serem pensamentos, a saber, que não sejam absurdos, mas antes que guardem a consistência formal que nos garante que algo é um pensamento; em outras palavras, que valha também para esses outros

modos de pensar certos princípios gerais a priori que enunciam justamente as condições formais da correção do pensar em geral.

Na verdade, tal diferença radical de modos possíveis de pensar alternativos — com sua suposta inteligibilidade e incomensurabilidade recíprocas — requereria, mais do que uma diferença real na essência psicológica desses modos de pensar de espécies ou épocas e formas de vida distintas, que houvesse ainda uma diferença ideal na essência lógica desses modos de pensar. O que não se concede ao Historicismo relativista é justamente que faça sentido tal diferença ideal ou lógica de modos de pensamento. Isto porque, do contrário, sequer poderíamos conceber e falar desses outros eventos e processos psicológicos de outras espécies ou de outras épocas e formas de vida como sendo identificáveis ainda enquanto modos de pensar, enquanto instâncias de pensamentos, enquanto casos particulares do que estamos aptos a reconhecer como formas de pensamento, como modos de pensar.

Parece claro, na verdade, que essa possibilidade, projetada pelo Historicismo, de haver modos de pensar radicalmente distintos do nosso se mostra inconsistente justamente porque, ao concebermos um outro modo de pensar, já o fazemos necessariamente por meio daquelas categorias e princípios segundo os quais unicamente podemos conceber algo como um pensamento; dessa maneira, um modo de pensar não poderia ser radicalmente diferente do nosso, sob pena de não ser um modo de pensar em qualquer sentido próprio e, inversamente, se podemos, de fato, reconhecer diferenças de modos de pensar, segundo épocas ou formas de vida socioculturais distintas, é porque já os reconhecemos como pensamentos no único sentido que tal expressão pode ter para nós e, assim, já precisamos assumir que compartilhamos princípios comuns — formais e universais — para que reconheçamos diferenças reais e locais de nossos modos de pensar.

Conseqüentemente, a relativização do nosso modo de pensar decorrente de concebê-lo como uma visão de mundo dentre outras possíveis resulta ser um mal-entendido decorrente de uma insuficiente consideração das condições sob as quais se pode falar inteligivelmente de modos de pensar e de princípios do pensamento. Devemos, então, concluir que, por mais legítima que seja a afirmação de que sistemas categoriais e

modos de pensar estão em uma relação relevante com épocas históricas e formas de vida socioculturais, tal afirmação não é ainda suficiente para apoiar o Historicismo em sua pretensão de que a consciência histórica arruinaria toda pretensão de validade objetiva, na medida em que revelaria a especificidade de diferentes modos de pensar enquanto visões de mundo singulares que não podem ser comparadas entre si e que, assim, seriam incomensuráveis. Correlações entre formas de pensar e épocas históricas e também diferenças entre modos de pensar relativos a formas de vida socioculturais distintas devem ser concebidas já no quadro mais geral de certas condições ideais do pensamento, que têm validade objetiva ou universal e que, uma vez explicitadas, devem mostrar-se como evidentes e talvez possam assim vencer o preconceito historicista fundamental que, na falta de sofrer qualquer resistência crítica de princípio, tem sabido penetrar insidiosamente até ao âmago do senso comum.

Abstract: I intend to reconstruct an important argument of Husserl's *Prolegomena zur reinen Logik* against the form of relativist inference that, according to Husserl's *Philosophie als strenge Wissenschaft*, defines the Historicism.

Key-words: Historicism – Relativism – Husserl.

Bibliografia

1. CARR, D. Phenomenology and Relativism. In: *Interpreting Husserl*. The Hague: Nijhoff, 1987.
2. _____. Husserl's Problematic Concept of the Life-World. In: McCORMICK & ELLISTON (Ed.). *Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press, 1977.
3. DAVIDSON, D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1974). In: *Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
4. DILTHEY, W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911). In: DILTHEY, W. et al. *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*. Berlin: Reichel, 1911.

5. GADAMER, H.-G. Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus. In: *Gesammelte Werke, Band 4: neuere Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
6. HUSSERL, E. *Prolegomena zur reinen Logik* (1900). In: *Gesammelte Schriften, 2*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
7. _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
8. _____. *Phenomenology and Antropology* (1931). In: McCORMICK & ELLISTON (Ed.). *Husserl. Shorter Works*. University of Notre Dame Press, 1981.
9. _____. *Briefwechsel. Band VI: Philosophenbriefe*. In: *Husserliana. Dokumente*. Dordrecht: Kluwer, 1994.
10. SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia en Alemania 1831-1933*. Madrid: Cátedra, 1991.

TRADUÇÃO

“La morale ancienne et la morale moderne” (Victor Brochard)

Jaimir Conte¹

Nota introdutória

Victor Brochard, autor do artigo a seguir traduzido, nasceu em 1848, em Quesnoy-sur-Deûle (Nord) e faleceu em Paris, em 1907. Após estudos clássicos realizados no liceu de Lille, entrou em 1868 para a *École Normale Supérieure*. Em 1886, foi nomeado mestre de conferências daquele colégio, e alguns anos mais tarde atuou como professor de história da filosofia antiga na *Sorbonne* (cf. Pillon 2, p. 285-286). Sua obra mais conhecida talvez seja o importante estudo que publicou, em 1887, sobre o ceticismo grego. Esse estudo havia sido apresentado em 1884 sob a forma de *Memorial* para a *Académie des Sciences Morales et Politiques*, que lhe conferiu o prêmio Victor Cousin. Sobre tal estudo, pouco tempo depois de sua publicação, Nietzsche – falando também de si mesmo em *Ecce Homo* –, fez o seguinte elogio:

Aos períodos de trabalho e fecundidade sucede o tempo de distração: vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos! Serão livros alemães?... Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? – Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, no qual também as minhas *Laertiana* são bem utilizadas. Os céticos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos! (Nietzsche 1, p. 40-41).

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004). Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: conte@usp.br

De fato, o livro de Brochard elogiado por Nietzsche permanece ainda hoje como uma das principais referências sobre o ceticismo antigo. Mas, embora Brochard talvez nos seja hoje mais conhecido devido a tal obra, ela não é o único testemunho de sua enorme erudição e de sua contribuição para a história da filosofia. Além de ser autor de duas teses de doutorado, uma escrita em latim: *De assensione stoïci quid senserunt*; e outra em francês: *De l'Erreur*; ele publicou vários outros textos de grande interesse filosófico. Dentre eles, uma edição do *Discours de la Méthode* e da *Primièr Méditation*, de Descartes, com esclarecimentos sobre a doutrina cartesiana (1881); uma edição do livro I dos *Principes de la Philosophie* de Descartes, com uma introdução, uma análise crítica e notas históricas e filosóficas (1886). No *Année Philosophique* publicou vários estudos sobre a filosofia grega: “Les mythes dans la philosophie de Platon” (1900); “L’oeuvre de Socrate” (1901); “Les Lois de Platon et la théorie des idées” (1902); “La morale d’Épicure” (1903); “La morale de Platon” (1905); “Sur le *Banquet* de Platon” (1906). Na *Revue Philosophique* publicou, dentre outros, os seguintes artigos: “La croyance” (1884); “La loi de similarité dans l’association des idées” (1880); “La morale éclectique” (1902).

O artigo a seguir, “A moral antiga e a moral moderna” (“La morale ancienne et la morale moderne”), foi publicado originalmente na *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12. Nele, Brochard discute as principais diferenças entre a moral antiga e a moral moderna, destacando a ausência na moral antiga das idéias de dever e obrigação, tão caras à moral moderna a ponto de hoje não a concebermos sem elas. O esclarecimento das razões que levaram os modernos a entender a moral como ciência do dever, é um dos motivos pelos quais esse texto merece ser lido.

Bibliografia

1. NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
2. PILLON, F. Victor Brochard: notice necrológique. *Année Philosophique*, XVIII, 1907.

A moral antiga e a moral moderna¹

Victor Brochard

I

Acabou o tempo em que a história da filosofia era considerada como devendo fornecer argumentos em apoio das opiniões contemporâneas. Ela é de agora em diante uma ciência distinta, tendo seu objeto próprio que é o estudo direto e objetivo dos sistemas, esclarecendo as diferenças que os separam das doutrinas modernas assim como suas semelhanças. Todavia, mesmo assim considerada, a história das doutrinas filosóficas pode fornecer à filosofia outros préstimos além daqueles que, ontem, lhe eram solicitados. Em primeiro lugar, ao definir com precisão as características distintivas de cada doutrina, ela permite ao filósofo moderno, graças às freqüentes oposições que ele descobre, tomar uma consciência mais nítida de suas próprias teorias. Por outro lado, pode suceder que ao penetrar assim, mais profundamente, no pensamento dos antigos filósofos, seja levado, sobre muitas questões, a modificar suas próprias idéias. Antes de abordar o objeto do presente estudo, gostaríamos de apresentar alguns exemplos do gênero de influência que poderia exercer, sobre o pensamento moderno, o estudo dos filósofos antigos.

Começemos pela idéia de Deus. Parece que a palavra Deus, ou seus equivalentes, tem sido tomada por todos os filósofos mais ou menos no mesmo sentido. Se existe uma idéia que é considerada, no que ela tem de essencial, comum a todos os espíritos, é justamente a idéia de Ser supremo. Entretanto, se compararmos a idéia da divindade que os filósofos da Grécia tiveram com a idéia dos modernos, é fácil perceber, entre uma e outra, diferenças tão profundas que uma verdadeira

¹ Título original: “La morale ancienne et la morale moderne”. Artigo publicado na *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12. Tradução: Jaimir Conte.

oposição resulta delas. Com efeito, duas características, para não citar outras, estão absolutamente ausentes na teologia grega: e são precisamente essas características que, entre os modernos, são consideradas inseparáveis da essência divina: a infinitude e a onipotência. Jamais, na filosofia grega – e isso está fora de dúvida, – e tanto entre os estóicos como em Platão, o infinito foi considerado de outra forma senão como uma imperfeição, um não-ser. A religião grega colocava acima de Zeus um *Fatum* que regulava todas as suas ações e limitava seu poder. Os filósofos gregos, da mesma maneira, sempre subordinaram a divindade a um princípio inteligível (Platão) ou a identificaram com o inteligível (Aristóteles), ou com a lei do universo (os Estóicos). É preciso chegar a Plotino, ou seja, à época em que se faz perceber a influência oriental, para que o infinito se torne um atributo positivo e que o Ser supremo seja concebido, não mais como uma inteligência rigorosamente determinada, mas como uma atividade da qual nada limita nem condiciona o poder. Ao passo que, para o pensamento grego, a divindade se aproxima da pura inteligência, o pensamento moderno a concebe sobretudo como uma vontade pura. Vê-se isso muito bem em Descartes e Espinosa. A partir disso, é impossível sustentar que o desenvolvimento da idéia moderna de Deus tenha acontecido por evolução: ao contrário, aqui, é “revolução” que é preciso dizer. Entre as duas concepções, não há, longe disso, identidade natural, mas verdadeira oposição. Pode-se pensar – e, aliás, é a opinião geralmente aceita – que esta revolução marca um grande progresso. Sem dúvida, não sucederia ao espírito de ninguém tentar um retorno à concepção dos Gregos.

Outro exemplo. Pode, à primeira vista, parecer que a palavra *matéria* e seus equivalentes sejam tomados mais ou menos no mesmo sentido por todos os filósofos. Se a examinarmos mais de perto, ela na verdade não é nem um pouco. A matéria não é aos olhos dos antigos como aos dos modernos idêntica aos corpos, uma vez que entre os filósofos antigos ela é uma matéria inteligível, e que eles definem sempre o corpo como um composto de matéria e de forma. Além disso, os modernos jamais concebem, por assim dizer, a matéria sem a extensão. Se a célebre definição cartesiana, que reduziu à extensão a essência da matéria, quase não tem partidários atualmente, não existe hoje quase

ninguém que, falando da matéria, não pense na extensão. Isso não é tudo. O que distingue a concepção moderna da matéria é ela ser encarada como um ser, uma coisa, uma “substância”; entre os antigos ela era um limite, uma realidade inapreensível, indeterminada, uma negação, um não ser. Aqui novamente, como se vê, as duas idéias são tão opostas quanto possível. Entretanto, após Descartes as idéias dos modernos sobre esta questão pouco a pouco se modificaram. Percebeu-se que esta pretensa coisa ou substância escapava às apreensões do entendimento assim como às constatações da experiência. Com Leibniz e Kant, mas mais ainda com os idealistas do século atual, aproximamo-nos de uma concepção que por não ser idêntica à dos antigos, aproxima-se não obstante dela de uma maneira incontestável. O desenvolvimento do pensamento humano se manifesta aqui muito menos pela supressão de uma idéia antiga do que por uma espécie de retorno a esta idéia.

Se, agora, destas considerações e destes exemplos de ordem metafísica passarmos para a moral, encontraremos ainda, mas desta vez singularmente mais marcada, a mesma oposição. Esta oposição diz respeito aos problemas mais essenciais da ciência moral.

Com efeito, se existe uma idéia que parece fundamental, já que ela freqüentemente faz parte da própria definição da moral, é a idéia de obrigação, de dever. A maioria dos moralistas aceita, sem hesitar, definir a moral com a ciência do dever, e nosso espírito moderno não concebe de modo algum uma moral que não indicasse a cada um sua linha de conduta, que não lhe formulasse certos preceitos aos quais ele devesse obedecer. Entretanto, se olharmos bem e prestarmos atenção, esta idéia está totalmente ausente da moral antiga. Ela é tão estranha ao espírito grego que, tanto em grego como em latim, não existe palavra para expressá-la. Os antigos jamais conceberam o ideal moral sob a forma de uma lei ou de um mandamento. Nem em grego nem em latim encontra-se uma expressão que possamos traduzir por “lei moral”, e se, às vezes, encontra-se nos escritos dos filósofos antigos a expressão: “lei não escrita”, *nomos agraphos*, ou, “lei inata”, basta ler atentamente os textos para perceber que o termo *nomos* é tomado no sentido comum de “costume” e de “uso”.

Entretanto, a língua moral dos gregos era rica em distinções sutis, e, seja na *Ética a Nicômaco*, seja principalmente na moral dos Estóicos, as nuances mais delicadas entre as diversas virtudes encontraram, para ser expressas, termos apropriados.

Quando Cícero, inspirando-se em Panécio, trata dos *Officia*, sabemos que o segundo livro desta obra é dedicado ao estudo do útil. E este único exemplo é suficiente para mostrar quanto é grande, entre os antigos e os modernos, a diferença dos pontos de vista. Não existe, na moral grega, um “imperativo”, mas somente um “optativo”. Esta moral se apresenta sempre como uma “parenética”: ela dá conselhos, não ordens. E as longas listas de deveres para consigo mesmo e para com os outros que enchem os tratados modernos são substituídas, entre os antigos, por quadros (*tableaux*) ou retratos (*portraits*). Eles nos representam o ideal do sábio, oferecem-nos modelos, convidando-nos a imitá-los. Entre o ideal e o real, a relação não é de mandamento e obediência, mas de modelo e cópia, de forma e matéria. Assim, não existe nenhuma idéia do dever, nem do que chamamos de obrigação, na moral dos filósofos gregos. Aliás, não podia ser de outro modo: e isso é fácil de compreender. Com efeito, o objetivo proposto expressamente em todas as escolas filosóficas antigas, tanto na escola estóica como na de Epicuro ou de Platão, é alcançar a vida feliz. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente.

Sem dúvida, os diversos sistemas se distinguem pela maneira de definir o soberano bem. Todos o procuram: mas em momento algum ocorre ao espírito separá-lo da felicidade. Pois que seria um bem que não oferecesse a seu possuidor nem aprovação nem vantagem?

Sendo assim, como nessas diversas morais poderia haver lugar para a idéia de obrigação ou para a de dever? Não seria absurdo ou irrelevante dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso e assumir um ar ameaçador a fim de lhe prescrever sua própria felicidade? As duas idéias de obrigação e de mandamento não poderiam ter razão de ser senão numa moral em que o bem é distinguido da felicidade. E trata-se, mais uma vez, de uma distinção que os gregos jamais fizeram.

Da mesma forma que a idéia do dever, as idéias conexas, estas mesmas que, para a filosofia moderna, são quase toda a moral, estão

inteiramente ausentes da filosofia antiga. Um moderno não pensaria em fundar uma moral sem apelar para a consciência, senão para tirar dela, como se faz freqüentemente, a moral por inteiro, pelo menos para explicá-la, em todo caso para lhe atribuir um papel considerável. Não obstante, a palavra consciência, assim como a palavra “dever”, não tem equivalente nas línguas grega e latina. Em virtude da disposição tão natural que leva todos os historiadores a encontrar, entre os antigos, seus próprios pontos de vista, a interpretá-los segundo suas doutrinas, quando se encontrava, entre os estóicos, por exemplo, a palavra *suneidesis*, ou, entre os latinos, a palavra *conscientia*, achava-se bom há pouco tempo dar-lhe um significado muito próximo do sentido atribuído pelos modernos ao termo consciência. Mas um pouco de atenção basta para se perceber que entre os vocábulos antigos e as idéias que nos esforçamos para encontrar neles não existe decididamente nada de comum. Nunca é examinando a si mesmo, mediante o estudo dos fatos interiores, que o grego procura governar sua vida. Seu olhar se dirige sempre para fora. É na natureza, é na conformidade com a natureza, nunca numa lei interna e na conformidade com esta lei que a filosofia grega procura o bem. Um pouco de reflexão basta, aliás, para nos convencer que esta é ainda uma consequência inteiramente natural do ponto de vista anteriormente indicado. Onde não existe idéia de dever, não poderia haver ordens prescritas pela consciência. Assim, de novo, a virtude é definida de um modo totalmente diferente, segundo nos coloquemos do ponto de vista moderno ou do ponto de vista antigo. Do ponto de vista moderno, a virtude é o costume de obedecer a uma lei nitidamente definida e de origem supra-sensível. Do ponto de vista antigo, ela é a posse de uma qualidade natural.

Pelas mesmas razões, os outros conceitos morais que nos são muito familiares não figuram nas morais da Antigüidade grega. Há lugar para o erro ou para a falta. Não há para o “pecado” no sentido muito particular que damos a esta palavra, entendendo com isso uma infração consciente de uma lei interior. As idéias de mérito e de demérito com as nuances muito particulares que nossa moral moderna dá às palavras que as exprimem também não existem. Jamais se trata entre os gregos senão apenas do que é ou do que não é digno de louvores. Coisa mais

surpreendente ainda para um moderno, a noção de responsabilidade moral lhes é estranha: eles não têm palavra para exprimi-la. Não é que o problema da liberdade não tenha dado lugar a discussões memoráveis entre os epicuristas, entre outros, e principalmente entre os estóicos. Mas, se olharmos bem e prestarmos atenção, eles colocaram o problema de modo inteiramente diferente do que nós. Quando eles se dedicam a provar que o homem é livre, não procuram precisamente mostrar que suas ações emanam dele, que ele deve sofrer as suas conseqüências boas ou más. Sua preocupação é muito mais a de mostrar como o homem pode se subtrair à fatalidade exterior, atingir o soberano bem, ou seja, alcançar a vida feliz. Dizer que o homem é livre, quando é um filósofo grego que fala, equivale a reconhecer que a felicidade está ao alcance de cada um.

Quer se seja epicurista ou estóico, não importa: provar a liberdade é estabelecer, contra Aristóteles, que a felicidade não depende de condições exteriores subtraídas ao nosso querer; mas que está em nosso poder alcançá-la. Este é o sentido das expressões célebres: “as coisas que dependem de nós”, *ta eph' hēmin* “as coisas que não dependem de nós” *ta ouk eph' hēmin*².

Finalmente, e mais que todo o resto, o que cava um abismo entre as duas morais é que, na moral grega, a idéia da imortalidade ou da vida futura não desempenha nenhum papel. Não podia ser de outro modo, já que o problema essencial, pode-se até mesmo dizer o único problema, é o da felicidade; entendamos a felicidade terrena e nas condições da vida presente. Se se admite, por hipótese, que a moral ensina aos homens os meios de atingir o soberano bem, o qual equivale à felicidade, não há nada para procurar além: todo bem ulterior não poderia ser mais que superior à obrigação. E esta é precisamente a hipótese na qual se estabeleceram, sem exceção, todas as morais antigas. Foram os modernos que, sob a influência do cristianismo, consideraram o mundo atual mau, a natureza corrompida, e que, conseqüentemente, desesperaram da felicidade neste mundo. Os gregos, alheios a esta desesperança, permaneceram essencialmente otimistas. Eles acreditavam na bondade da natureza;

2 É com esta distinção que inicia o *Manual de Epicteto*. BG

para ser feliz, bastava conformar-se à ordem natural. Os próprios epicuristas dizem, ao falar da natureza: *amantíssima nostri natura*³. Não é exagerado dizer que a moral tal como é ensinada na maioria das vezes hoje repousa inteiramente sobre a crença na vida futura. Se esta crença desaparecesse, ela cairia por terra. Os homens não se desinteressam pela felicidade na vida presente senão na condição de encontrar no outro mundo uma felicidade maior e mais segura. É o adiamento de uma esperança mais bem que uma renúncia. Não há nada de parecido na filosofia grega, já que a felicidade humana não difere do soberano bem.

Pode-se objetar talvez que os gregos nem sempre rejeitaram, e muito longe disso, a crença na vida futura. Respondemos que esta crença faz, na verdade, parte de sua religião. Mas no presente estudo não se trata de uma questão de religião: falamos somente das doutrinas filosóficas. Ora, que na moral epicurista, para citar um primeiro exemplo, o dogma da imortalidade da alma não tenha lugar, isso é muito evidente. Passemos aos estóicos propriamente ditos: nenhuma diferença a este respeito. Sêneca, para dizer a verdade, parecerá ser uma exceção, mas Sêneca não é um estóico puro. Além disso, se ele admite a vida futura, ele admite também o dogma estóico da conflagração geral seguida da palin-genesia. A imortalidade estóica não teria então nada de comum com o que os modernos costumam entender por esta palavra. Da mesma forma, novamente, apesar dos esforços de um grande número de historiadores para encontrar em Aristóteles uma doutrina da vida futura, trata-se de um paradoxo que hoje ninguém ousaria sustentar seriamente. Restaria Platão. Estamos longe de contestar que Platão tenha acreditado justificar a imortalidade da alma, e a argumentação do *Fédon* não nos parece de modo algum mítica: julgamos que ela quer ser levada à sério. Mas uma coisa é certa: é a possibilidade de expor completamente a moral de Platão, suas idéias sobre a justiça, sua doutrina da virtude, sua teoria do soberano bem, sem fazer intervir a crença na alma imortal. O décimo livro da *República* é, a este respeito, completamente significativo. É somente após ter defendido a justiça por ela mesma, após ter feito dela a condição necessária e suficiente da felicidade, que Platão

3 "A natureza nos ama muito" (Sêneca, *Carta a Lucílio*, LXXVIII, 7). BG

afirma, ainda, que ela é, além disso, recompensada num outro mundo. No mundo presente, ela se basta plenamente a si mesma. Assim a crença na vida futura, mesmo em Platão, é uma crença que é acrescentada à moral e pode, conseqüentemente, ser separada dela.

II

Podemos, pois, considerar como admitido que a concepção moral dos filósofos gregos e a dos filósofos modernos diferem *toto caelo*. Diante desta diversidade ou, antes, desta oposição, pode-se tomar dois partidos. Podemos exprimir inicialmente a opinião que geralmente prevaleceu, que esta moral antiga não passa de uma moral inferior, muito imperfeita, um esboço da moral, visivelmente abaixo da nossa, inspirada pela tradição judaico-cristã, e que existe entre as duas morais uma diferença análoga à diferença acima assinalada entre a idéia grega e a idéia judaico-cristã de Deus. Conceberíamos então a moral antiga como revogada pela moral moderna, que unicamente mereceria o nome de moral. E é por isso que os modernos estão de acordo em defini-la como a ciência do dever ou a procura da norma dos costumes. Esta última concepção tornou-se para nós tão familiar, ela entrou tão profundamente nos espíritos, que esquecemos de observar o que resulta dela, e que ela excluiu da moral todos os filósofos antigos sem exceção, desde Sócrates até Marco Aurélio, e que no final das contas ela é uma petição de princípio.

Existe uma outra atitude a ser tomada. Podemos nos perguntar se, colocando a questão nestes termos como se tem o costume de fazer, os representantes da moral moderna não fizeram uma confusão entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista religioso ou teológico.

Se for verdade que o advento do cristianismo definitivamente fez triunfar no mundo a idéia de uma moral fundada sobre um mandamento divino, é justo observar como ela é antiga. Nós a encontramos, mais ou menos explícita, em todas as religiões primitivas, entre outras na religião grega. Sem dúvida, e bem antes que os filósofos tivessem sonhado em especular sobre a conduta humana, as religiões tinham inclinado os espíritos a derivar os preceitos da moral de uma vontade divina, e a

imaginar esta vontade em analogia com a vontade de um legislador ou de um rei. Que a idéia de dever seja essencialmente uma idéia religiosa ou de forma religiosa, é o que parece difícil de contestar se pensarmos que é somente do ponto de vista religioso, e particularmente do ponto de vista de uma religião revelada, que o princípio do dever pode ser apresentado com clareza e definido com precisão. Deus, por intermédios ou diretamente, faz conhecer suas ordens. Ele se empenha em recompensar ou em punir, segundo suas ordens tenham sido observadas ou transgredidas. O dever, assim entendido, baseia-se num contrato: é uma *dívida*, e este é bem o sentido verdadeiro e original da palavra dever. Existe assim como que uma aliança entre um Deus e seu povo, um engajamento recíproco que os une um ao outro. Nada mais simples nem mais claro. Nada mais próprio para impressionar as imaginações. Esta concepção é, aliás, perfeitamente coerente.

Se, ao contrário, quisermos definir o dever colocando-nos de um ponto de vista puramente racional e filosófico, nos encontraremos diante das maiores dificuldades. Não ter definido suficientemente o dever não é a menor das censuras contra a moral de Kant. Ele teria que demonstrar que esta idéia, infinitamente respeitável, isso nem precisa ser dito, não é uma idéia há muito tempo adquirida pelos homens e tornada, pelo costume, indiscernível das idéias essenciais da razão; pois se a noção do dever fosse uma idéia essencial da razão, uma categoria, um conceito *a priori*, teríamos a necessidade de explicar como ela nunca se impôs ao espírito de um Platão, de um Aristóteles, de um Epicteto. Esta é uma explicação indispensável, omitida por Kant. Assim, parece incontestável que o pai da filosofia crítica, como foi muito justamente censurado por M. Fouillé, cometeu o erro de não submeter à crítica a idéia fundamental de sua doutrina. Ele chega sem dúvida a conceber a vontade como conferindo a si mesma sua lei, e a falar de uma vontade autônoma. Mas por que uma vontade, enquanto vontade, conferiria a si uma lei? E se ela se confere uma lei, não pode ser enquanto vontade pura, mas enquanto ela é uma razão. Ora, uma razão não poderia se decidir senão em vista do melhor. Eis-nos então reconduzidos ao ponto de vista antigo. Fundar o bem sobre o dever, fazer a idéia de um mandamento absoluto e injustificado preceder a idéia do bem, dizer que o imperativo

categorico é em última análise um *sic volo, sic jubeo*⁴ ou uma ordem arbitrária, é uma aposta que Kant pôde muito bem tentar, mas que parece bem difícil manter até o fim. Em todo caso, trata-se de saber, e não temos absolutamente a pretensão de decidir esta questão no presente estudo, se, colocando assim o problema, este grande espírito não foi enganado por uma ilusão, e se, querendo constituir uma ciência puramente filosófica e racional da moral ele não tomou por ponto de partida uma idéia inteiramente religiosa que sua educação protestante lhe sugeria, e que parece inata apenas porque é consagrada por um grande número de gerações. Esta é, aliás, a censura que Schopenhauer, na crítica tão profunda que ele fez à moral de Kant, indicava já quando considerava que o imperativo categorico era inspirado pelo Decálogo. Não deixa de ser interessante observar, além disso, que, de todos os filósofos, Kant é o único que colocou a questão nestes termos. Descartes, tal como podemos ver em suas *Cartas à princesa Elizabeth*, não coloca o problema moral de um modo diferente de como o tinham colocado os antigos filósofos gregos. É ainda o mesmo espírito que anima a moral de Malebranche. Quanto a Espinosa, ele viu mais claramente do que ninguém a diferença que nós assinalamos. Ele distingue, com efeito, a moral da obediência da moral filosófica. Não é que haja entre a primeira e a segunda uma oposição radical; muito pelo contrário, a moral da obediência, a que faz todas as regras da conduta humana depender de uma ordem de Deus, é a expressão da moral verdadeira, mais apropriada para o vulgo, colocada ao alcance da *imaginação*. As mesmas ações que são boas ou más do ponto de vista absoluto o são ainda do ponto de vista relativo. As duas morais se seguem e se correspondem mais ou menos como um corpo é seguido pela sombra que ele projeta.

“Pois, diz Espinosa, a natureza não ensinou a ninguém que se deve alguma obediência a Deus. Ninguém mesmo pode chegar a esta idéia pela razão; pode-se chegar a ela apenas por uma revelação confirmada por sinais. Assim, antes da revelação, ninguém é obrigado a obedecer o direito divino que ninguém pode senão ignorar. Convém então não confundir de modo algum o estado natural e o estado religioso; é preciso

conceber o primeiro sem religião e sem lei, e, conseqüentemente, sem pecado e sem injustiça, como já mostramos ao confirmar nossa doutrina pela autoridade de Paulo. Não é somente por causa de nossa primitiva ignorância que concebemos que o estado natural precedeu o direito divino revelado, mas também por causa do estado de liberdade no qual nascem todos os homens. Com efeito, se os homens tivessem naturalmente que obedecer ao direito divino, ou se o direito divino fosse um direito natural, teria sido supérfluo que Deus fizesse aliança com os homens e os unisse mediante um pacto e mediante um juramento.” (*Tratado teológico-político*, cap. XVI).

E em outra passagem: “Em relação à lei divina natural, cuja substância é, na minha opinião, que é preciso amar a Deus, dei-lhe o nome de lei no mesmo sentido em que os filósofos denominam com este nome as regras universais segundo as quais todas as coisas se produzem na natureza. O amor de Deus, com efeito, não é a obediência: é uma virtude que todo homem que conhece Deus possui necessariamente. Ora, a obediência tem relação com a vontade daquele que comanda e não com a necessidade e a verdade das coisas. Ora, como, por um lado, não conhecemos a natureza da vontade de Deus e, por outro lado, estamos certos que tudo o que acontece, acontece somente pelo poder de Deus, segue-se que a revelação só pode nos dizer se Deus tem a intenção de receber algumas honras da parte dos homens na qualidade de soberano.

“Acrescente-se a isso que demonstramos que as ordens divinas nos aparecem sob o caráter de um direito e de uma instituição positiva na mesma medida que ignoramos a sua causa; mas logo que a conhecemos, estas ordens, este direito, tornam-se para nós verdades eternas, e a obediência torna-se o amor de Deus; amor que decorre do verdadeiro conhecimento de Deus tão necessariamente como a luz emana do sol. A razão nos ensina então a amar a Deus, ela não pode nos ensinar a lhe obedecer, já que, por um lado, não podemos compreender os mandamentos de Deus como divinos enquanto ignorarmos a causa deles, e que, por outro lado, a razão é incapaz de nos fazer conceber Deus como um príncipe que estabelece leis.” (*Auctoris Annotationes in tract.*, XXXIV).

4 Início do verso de Juvenal, *Sátiras*, VI: “Assim quero, assim ordeno, que minha vontade ocupe o lugar da razão (*sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*)”. BG.

E numa outra passagem: “... A filosofia e a teologia devem ser separadas uma da outra... sem que uma seja a serva da outra... cada qual é soberana pacífica na sua esfera... Mostrei... os absurdos, os inconvenientes e as desgraças que resultaram do fato dos homens terem confundido de uma maneira estranha estas duas potências; não souberam distingui-las com precisão uma da outra... Nós não podemos, apenas com a ajuda da luz natural, compreender que a simples obediência seja a via da salvação, já que a revelação sozinha nos ensina que isso se dá por uma graça toda particular de Deus, que a razão não pode alcançar: segue-se disso que a Escritura trouxe um grande consolo para os mortais.” (*ibidem*, cap. XV).

Da mesma forma, também o século XVIII inspirou-se inteiramente na moral antiga. Apesar da célebre passagem de Rousseau sobre a consciência, mesmo em Rousseau é sempre da virtude que se trata, não da obrigação. E quando os filósofos do século ao qual pertence Rousseau abusavam da palavra virtude a ponto de tê-la sempre na boca, eles eram o eco de Plutarco. Foi em nome dos princípios da moral antiga que se fez a Revolução Francesa. Foi somente com Kant e seus sucessores franceses e escoceses que o ponto de vista da moral religiosa foi substituído pelas concepções puramente racionais dos gregos. Em virtude de uma singular transposição, inclinamo-nos hoje a considerar a forma atual da moral fundada sobre a obrigação como a forma tradicional e clássica. Essa moral resulta, ao contrário, de uma inovação que data dos primeiros anos do século XIX e que é obra da Escola eclética. É preciso dizer que os filósofos que se esforçaram de diversas maneiras para reatar diretamente as leis da moral às leis da natureza permaneceram fiéis à grande tradição filosófica.

III

Dado que existem duas maneiras de compreender as relações da moral antiga e da moral moderna – e nós dissemos quais, – se nos inclinássemos pela segunda, precisaríamos conceber a moral de um modo inteiramente diferente do que o fazemos comumente. Deveríamos separá-la completamente da teologia, fazê-la mais uma vez descer do céu

para a terra e, de alguma maneira, torná-la laica. Tornada puramente filosófica seria da razão apenas, e da experiência, que ela dependeria. Ela permaneceria fora de toda tradição ou revelação. Deixaríamos para a religião o que pertence à religião. As idéias de obrigação, de dever e as que se ligam a elas seriam eliminadas, não encontrando lugar numa moral puramente científica e racional. Sem faltar ao respeito devido a estas idéias, sem desconhecer em nenhum grau seu valor e sua autoridade, sem contestar inclusive que elas são talvez praticamente indispensáveis à conduta dos homens, reconheceríamos pelo menos que é sob uma forma inteiramente diferente que, tomadas em si mesmas, a razão e a ciência devem examinar os princípios da moral. Com efeito, para a razão e a ciência, o fim supremo de toda pesquisa ética deve ser o bem, o soberano bem entendido como o entendiam os gregos: inseparável da felicidade. Não haveria, aliás, assim como Espinosa observou isso de maneira profunda, nenhuma contradição de fundo entre a moral racional e a moral teológica. Encontraríamos numa o que existe na outra. Seria uma só e mesma verdade expressa sob duas formas diferentes. Não haveria duas morais, mas uma só moral apresentada, por um lado, tal como a concebem a razão e a ciência e, por outro lado, tal como a representam mais facilmente a imaginação e a crença populares.

Se esta maneira de compreender as relações da moral e da teologia distinguindo-as sem opô-las é preferível à que confunde a ciência e a teologia, não é o momento para examinar. Seria preciso muito tempo e também pesquisas mais profundas. Pois é a obra mesma da constituição da moral que está aqui em causa. Nós quisemos apenas, no presente trabalho, chamar a atenção para um aspecto muito negligenciado do problema moral.

Na época em que vivemos procura-se de todos os lados e em todos os países constituir uma doutrina moral, satisfatória para o espírito e que apresente um caráter científico. Em nosso ensino, em particular, e muito freqüentemente, manifestou-se alguma incerteza e mesmo uma espécie de confusão. Não se ensina mais em sua integridade a moral de Kant, e a moral que nos legou a escola eclética, combinando elementos kantianos com elementos antigos, não apresenta talvez toda a coerência desejável.

Encontramos a prova disso no livro, aliás muito interessante, de Paul Janet: *La Morale*.

Nesta mistura um pouco confusa de idéias e de doutrinas que não chegaram ainda a separar-se nitidamente, não deixa de ser interessante talvez lembrar que existiu outrora uma doutrina moral estranha às idéias diretrizes de nossa moral atual, e que esta doutrina satisfez, durante muitos séculos, a elite dos homens. Os modernos condenaram suas idéias essenciais: talvez o tenham feito de uma forma muito simples, talvez haja nisso um processo a ser revisto.

Evidentemente, não se trata de voltar pura e simplesmente à moral antiga. Não remontamos mais o curso da história. Mas não seria a primeira vez que o espírito moderno encontraria proveito em se aproximar de novo do espírito antigo e em retornar, após uma longa viagem, a pontos de vista abandonados há muito tempo. Nós oferecemos um exemplo disso no início mesmo deste estudo.

Se os gregos antigos não concluiriam talvez nenhuma ciência, eles colocaram pelo menos os fundamentos de todas. E isso parece principalmente verdadeiro da moral. Talvez, afinal de contas, o que os *Elementos* de Euclides são para a geometria de todos os tempos, o que o *Órganon* de Aristóteles é para a lógica intemporal, a *Ética à Nicômaco* é para a moral eterna.

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 primeiro semestre de 2006, 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.

Ação humana e emergência do estado de guerra em Hobbes

(Mestrado)

Alexandre de Almeida Souza

São Paulo, 2005, 228 p.

Orientador: José Raimundo Novaes Chiappin

O que é o homem para Hobbes? Uns dos objetivos do presente estudo é (1) mostrar que antes de ser um animal pensante, o homem hobbesiano é um animal prático. Hobbes concebe os indivíduos como máquinas calculadoras orientadas para resolver as demandas práticas que se põem diante deles. Por isso, pretendemos examinar a teoria hobbesiana da ação humana, na qual ficará patente que a sua concepção de indivíduo (com as faculdades mentais da experiência, das paixões e da razão) é construída em função desta teoria. Por outro lado, (2) mostraremos também que a sua teoria da ação humana envolve um modelo de escolha racional, modelo segundo o qual indivíduos racionais são

maximizadores globais. Em seguida, faremos uma aplicação destes resultados naquele que postulamos ser o problema fundamental da teoria política do filósofo inglês: o problema da cooperação. Todavia, limitamo-nos aqui somente ao trabalho prévio de (3) analisar o problema da emergência do estado de guerra. Contra uma tradição interpretativa que encontra nas paixões dos indivíduos hobbesianos a causa principal do estado de guerra, defenderemos que (4) o estado de guerra hobbesiano é resultado coletivo sub-ótimo de escolhas racionais de *n*-indivíduos interagentes. A guerra é produto da razão, não das paixões. Tese esta que será corroborada ao investigarmos como ao longo das três principais formulações de sua teoria política (*Elementos da Lei*, *De Cive* e *Leviatã*) o papel do cálculo racional para a instauração do conflito vai progressivamente sendo ampliado. Por fim, apoiados em trabalhos como os de Gauthier, Kavka e Hampton, (5) buscaremos evidenciar a estrutura lógica do problema da cooperação no estado de guerra hobbesiano ao apresentá-lo como uma variante do jogo do Dilema dos Prisioneiros

A constelação do sonho: estética e política em Walter Benjamin

(Mestrado)

Aléxia Cruz Bretas

São Paulo, 2006, 162 p.

Orientadora: Olgária Chain Féres Matos

Emblema por excelência da história, a constelação do sonho ocupa nos textos de Walter Benjamin o mesmo lugar de destaque que, a julgar por sua correspondência, adquire em sua própria vida. Saturados de uma sobre-realidade, escritos como *Haxixe* e *Rua de mão única*, por exemplo, estão embebidos no onírico como o mata-borrão na tinta. Seja na forma de citações, relatos pessoais, formulações teóricas, anotações de viagens, excursos ou simples fragmentos, a idéia do sonho, além

disso, é inseparável do teor de verdade que emerge de suas duas grandes obras: *Origem do drama barroco alemão* e, sobretudo, o *Trabalho das passagens*. Se no *Trauerspiel-Buch*, o sonho responde pelo fundamento ontológico da meditação principesca (século XVII); no *Passagen-Werk*, ele expressa a infernalidade mesma de uma forma onírica do tempo, sob o encantamento fetichista da mercadoria (séculos XIX e XX). Nos dois casos, o sonho não constitui o oposto complementar da vigília, mas antes o seu fundamento – daí a ênfase benjaminiana na urgência do despertar. Leitor e crítico, ao mesmo tempo, de Nietzsche e Aragon, o filósofo se afasta tanto do esteticismo do primeiro, quanto do Surrealismo do segundo, ao traçar o esboço do seu novo método dialético de fazer história: trazer para o registro da práxis o que, de certo modo, Freud busca dentro dos limites da *psique* – interpretar o sonho.

Emblem of history, the dream constellation holds in Walter Benjamin's texts the same highlighted place that, based on his correspondence, occupies in his own life. Saturated of another reality writings like *Hashish* and *One Way Street*, for instance, are embedded in the oneiric element like the blotting pad in the ink. Through quotes, personal reports, teorical formulation, travel notes or just fragments, the image of dream is besides inseparable of the truth content that emerges from works such as *Origin of the Baroque German Drama* and mainly *The Arcades Project*. If in the *Trauerspiel-Buch* the dream represents the ontological basis of the melancholic meditation (17th century); in the *Passagen-Werk*, it expresses the hell of an oneiric form of time under the fetishistic spell of commodity (19th and 20th centuries). In both cases, the dream is not the opposite complementary of waking life, but instead its own foundation – what explains Benjamin's emphasis at the urgency of awakening. Critical reader of Nietzsche and Aragon, the philosopher distances himself from the aestheticism of the former as well as from the surrealism of the latter when he traces his new dialectical method of doing history: to bring to the praxis register what Freud searches in the limits of *psique* – to interpretate the dream.

Sartre e o pensamento mítico: revelação arquetípica da liberdade em *As Moscas*

(Mestrado)

Caio Caramico Soares

São Paulo, 2005, 222 p.

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

As Moscas (*Les Mouches*, 1943) representa o início da carreira de Jean-Paul Sartre como dramaturgo e o de seu “teatro de situações”. Do mesmo ano de *O Ser e o Nada* – obra-prima do existencialismo sartriano –, a peça é uma versão existencialista da lenda grega de Orestes. Este é o filho do rei Agamêmnon – comandante das tropas gregas na Guerra de Tróia – que, com a irmã Electra, se vinga dos assassinos de seu pai, Egisto e a rainha Clitemnestra, esposa de Agamêmnon e mãe deles. O episódio foi revisitado pelos três grandes poetas da tragédia clássica, Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Em *As Moscas* Sartre transforma a vingança de Orestes em metáfora para os temas da liberdade e da má-fé e para a crítica à idéia tradicional de “destino” como em voga, no governo autoritário de Vichy, durante a Ocupação nazista da França (1940-44). Esse governo, apoiado pela hierarquia da Igreja Católica francesa, difundia uma ideologia “religiosa” de culpa e resignação diante da derrota militar frente a Hitler. A peça de Sartre pode, assim, ser lida como apologia ao movimento da Resistência antifascista dos franceses. Neste trabalho realizamos avaliação dos significados do mito em *As Moscas*. Considerando mas também indo além de seu sentido mais imediato de alegoria política, procuramos, à luz do ensaio clássico de Mircea Eliade de *O Mito do Eterno Retorno*, esclarecer as bases de um possível diálogo implícito da peça com o “pensamento mítico” universal, diálogo o qual é constituído por um movimento de crítica e de re-apropriação existencialista do valor “arquetípico” das narrativas míticas. O que se pretende mostrar é, sobretudo, que a peça de Sartre opera uma destruição e recriação do que Eliade chama de ontologia arcaica, estrutura de pensamento “mítica” porque calcada em arquétipos ou modelos transcendentais de significação e legitimação das ações e instituições humanas e do mundo em geral. A destruição se dá no contexto do

ateísmo de Sartre e de sua crítica ao cristianismo; Sartre denuncia valores morais e religiosos ligados ao que chama de má-fé, tipo de conduta que, na situação específica de Vichy, trai a liberdade humana ao atrelar o poder e a história a certos arquétipos “celestiais” e deterministas. Por outro lado, a recriação se deve ao fato de *As Moscas* representar uma espécie de “mito fundador” da liberdade. Concluimos que, ao contrário do que seria de se esperar da perspectiva eliadiana, o existencialismo de *As Moscas*, anunciando a liberdade como horizonte fundamental da condição humana, não implica necessariamente o esvaziamento da possibilidade da experiência mítica, e sim sua renovação, já não como fuga – senão como revelação – da historicidade radical do homem.

The Flies (*Les Mouches*, 1943) represents the beginning of the dramatic career of Jean-Paul Sartre and of his “theatre of situations”. Of the same year that *Being and Nothingness* – the masterpiece of Sartrean existentialism – this play is an existentialist version of Orestes’ Greek legend. Orestes is the king Agamemnon’s son – the leader of Greek troops for the Trojan War – which, together with his sister Electra, takes revenge against their father’s murderers, Aegisthus and Clytemnestra, Agamemnon’s wife and their mother. The story was retold by the main Greek tragedians, Aeschylus, Sophocles and Euripides. In *The Flies* Sartre transforms Orestes’ revenge into a metaphor for the themes of liberty and bad faith, and into a critic against the traditional idea of “destiny”, in the shape as it had a good run in the authoritarian govern of Vichy, during Nazi Occupation of France (1940-44). This government, supported by the French Catholic Church’s hierarchy, disseminated a “religious” ideology of guilty and resignation for the defeat against Hitler. Sartre’s play can, thus, be read as an apology for the anti-fascist Resistance of French people. In this work we study the significations of “myth” in *The Flies*. Considering but also going beyond its more immediate sense as a political allegory, we try, with the aid of Mircea Eliade’s classical essay *The Myth of Eternal Return* (1949), clarify the basis of a possible, implicit dialogue of the play with the universal “mythical thought”, dialogue which is constituted by both a movement of critics and existentialist re-appropriation of “archetypal” value of mythical

narratives. We intend to show that Sartre's play operates some destruction and recreation of what Eliade calls "archaic ontology", structure of thought which is "mythical" once is based upon archetypes or transcendent models of meaning and legitimacy for human actions and institutions and of the World in general. The destruction happens in the context of Sartrean atheism and his critics of Christianity; Sartre denounces moral and religious values associated to what he calls "bad faith", a kind of conduct which, as in the specific situation of Vichy, betrays the human liberty tiding up the power and the History to certain deterministic, "celestial" archetypes. On the other hand, the recreation is linked to the fact that *The Flies* represents a kind of "founding myth" of liberty. Our conclusion is that, in opposition to what would be expectable from Eliade's point of view, the existentialism of *The Flies*, announcing liberty as the fundamental horizon of the human condition, does not represent, necessarily, an impossibility of mythical experience, but its renovation, not as an escape from – but as a revelation of – the radical historicity of Man.

A anarquia ordenada e suas regras de decisão: uma concepção da emergência da cooperação social

(Doutorado)

Heraldo Elias de Moura Montarroyos

São Paulo, 2006, 211 p + anexos.

Orientador: José Raimundo Novaes Chiappin

Nosso objetivo principal, nesta tese, é fornecer um esboço de reconstrução programática do livro *Os Limites da Liberdade*, escrito por James Buchanan, aplicando os recursos da Metodologia da Teoria da Ciência e do Programa de Pesquisa, visando, especificamente, definir a nossa estrutura conceitual, que pretende reconstruir o problema e o modo de organizar a concepção de Estado ou da ordem constitucional, na perspectiva do autor James Buchanan. O núcleo da concepção deste autor é baseada na tese ontológica que considera o indivíduo uma entidade livre, auto-interessada e racional, dentro de uma perspectiva

analógica, ligada com a noção econômica do mercado. O processo de reconstrução, deste trabalho, acompanha a idéia de emergência da cooperação, traduzida na ordem política pela noção do meio-termo entre a Anarquia e o Leviatã. Isto é feito buscando-se as regras metodológicas e as teses programáticas que controlam o equilíbrio ou balanço democrático da ordem política, em relação a esses dois extremos ou limites institucionais. A imagem deste equilíbrio, que é modelada pela analogia com a idéia econômica de mercado, está definida, apropriadamente, na expressão anarquia ordenada. A regra fundamental deste sistema institucional propõe otimizar a delegação de autoridade para o cidadão controlar poderes políticos, resgatando as premissas fundamentais da democracia, no sentido de evitar qualquer possibilidade da anarquia e do controle excessivo do Leviatã. A idéia básica da anarquia ordenada consiste em valorizar a racionalidade e a capacidade de negociação dos indivíduos, que são conhecedores de seus próprios interesses e limitados pelo interesse dos outros participantes. A operacionalização da anarquia ordenada é fundamentada no desenvolvimento de um projeto institucional que disponibiliza tecnologias, regras, sistemas e critérios de decisão que, supostamente, podem resolver problemas relacionados ao conflito dos interesses públicos e privados, através da interação democrática dos indivíduos. Nesta perspectiva, são elementos relevantes no contexto público do desenho institucional da anarquia ordenada, os sistemas político e judiciário, onde as tecnologias legais e as inovações legislativas podem desempenhar significativo papel na implementação da visão democrática da anarquia ordenada.

Our first aim at this thesis is to provide an outline of a rational reconstruction of the book *The Limits of Liberty* by James Buchanan with the methodological resources of the Methodology of Theory of Science and the Research Program with the purpose of defining our conceptual framework out of which we pretend to build up the problem and the specific way of organizing the conception of state or institutional order in Buchanan's view. The core of this conception is based upon the ontological thesis according to which the only entity existing is the individual, free, self interested and rational and also the guideline of pursuing the

analogy with the notion of market in economics. This process of reconstruction follows, therefore, the idea of a emergency of cooperation that it is translated into the notion of political order as a middle way between anarchy and Leviathan. This is done pursuing the methodological rules and theses that controls its balance or skewness at the political order towards one of the boundaries. The image of this balance, that is moulded by this analogy with the idea of market, is properly defined as ordered anarchy. The main rule coordinating the other rules, a radical one, is that one should optimize the delegation of authority for citizen to control the political powers in order to work out the basic postulates of democracy in order to avoiding, on the one hand, any possibility of anarchy and in the other hand, Leviathan's excessive control. It follows the basic idea of valuing the rationality and capacity of negotiation of the individual who knows best its own interest but it is also limited by the interest of the others. The operationalization of this rule is based upon the development of a institutional design with resources of technologies, rules and systems and criteria of decision that are supposed to solve the problems related to the conflict of public and private interests coming from the interactions among the individuals in the ordered anarchy. In this perspective, a relevant element of this institutional design is that one of the electoral and judiciary system inside of which the technologies and its innovations will play a very meaningful role for implementing this view of ordered anarchy.

O teatro de situações de Jean-Paul Sartre

(Mestrado)

Igor Silva Alves

São Paulo, 2006, 112 p.

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Esta dissertação busca mostrar as questões envolvidas no teatro de Sartre. Para tanto, parte-se de uma descrição da consciência em geral para atingir uma caracterização da consciência imaginante – é esta consciência que toma o objeto estético como tal, posto que tal objeto é um

objeto imaginário. A partir dessa caracterização da obra de arte em geral, busca-se descrever a especificidade da obra de arte teatral, de forma a mostrar a formulação do gênero teatral proposto por Sartre, o teatro de situações, a maneira como sua descrição sobre o evento teatral lhe serve como recusa do teatro burguês e para a crítica da produção dramaturgical de sua época, e como o teatro opera uma descrição da vivência humana concreta que a filosofia descreve de forma estrutural.

This dissertation aims at opening up questions involved in Sartre's theatre. Firstly, beginning with a description of the consciousness in general one comes to a characterisation of the imaging consciousness – the one that takes into account the aesthetic object as such, given that this is an imagined object. Secondly, considering this characterisation of the work of art in general one intends to point out the characteristics of the theatrical work of art. The elaboration of the theatrical genre proposed by Sartre, i.e., the theatre of situations, is a description of the theatrical event that allows him to refuse the bourgeois theatre and to criticise the dramaturgical production of his period. For the French philosopher, the theatre operates a description of the concrete human lived experience that philosophy can only describe in a structural way.

O paradoxo da liberdade: psicanálise e história em Sartre

(Mestrado)

Renato dos Santos Belo

São Paulo, 2006, 155 p.

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

Logo após a sua publicação, 1943, a obra *O Ser e o Nada* de Sartre foi alvo de comentários críticos que apontavam seu caráter idealista. Essas leituras enfatizavam a incompatibilidade entre a afirmação sartriana de uma liberdade absoluta do homem e as condições históricas que acabariam por determiná-lo. Quando Sartre publicou em 1960 a sua *Crítica da Razão Dialética* (“encontro” com o marxismo), tudo se passou como a confirmação do idealismo presente em *O Ser e o Nada*, a ponto de se

operar a divisão de seu pensamento em antes e depois da *Crítica*. Sartre, no entanto, ao defender o absoluto da liberdade afirma também que não há liberdade sem situação. Tentaremos enfatizar essa difícil relação entre liberdade e situação a partir da apresentação da concepção sartriana de liberdade, bem como pelo exame da proposta psicanalítica de Sartre.

Right after its publication in 1943, Sartre's *Being and Nothingness* has received critical commentaries that pointed out its idealistic character. These lectures emphasized the incompatibility between Sartre's assertion of man's absolute freedom and the historical conditions which would determine it. When Sartre publishes, in 1960, his *Critique of Dialectic Reason* ("encounter" with Marxism), everything is seen as the confirmation of the idealism of Being and nothingness, overcoming the division of his thought in before and after the *Critique*. However, when Sartre defends the absolute of freedom he also affirms that there is no freedom without situation. We will try to emphasize this difficult relation between freedom and situation through the presentation of Sartre's concept of freedom, as well as through the examination of his psychoanalytic proposal.

A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão

(Doutorado)

Zoraida Maria Lopes Feitosa

São Paulo, 2006, 170 p.

Orientador: Marco Antonio Zingano

O objetivo deste trabalho está relacionado à questão de saber qual a natureza da virtude em Platão; para tanto, procuramos demonstrar que a virtude na ética platônica possui diferentes fases. A primeira, trata da virtude a partir da visão socrática, considerada a fase de juventude de Platão; nesta fase, o conceito de virtude coincide com conhecimento, ou seja, todo princípio ético deve estar fundamentado pela razão, portanto o conhecimento é o princípio fundamental e unificador de todas as

virtudes. Na segunda fase, o conhecimento continua sendo o princípio unificador, no entanto, o conceito de virtude se evidencia como uma unidade que se harmoniza pelo pressuposto das diferenças, isto é, Platão faz emergir a ação, o conflito, conseqüentemente isto leva à superação do intelectualismo socrático, no sentido de mostrar que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para unificar as virtudes. E por último, temos a questão do ensino da virtude a partir do diálogo *Mênon*. Embora o citado diálogo negue a possibilidade do ensino da virtude, entretanto deixa em aberto a mesma possibilidade no que diz respeito à natureza da virtude ser ensinável.

The objective of this thesis concerns the question of knowing what the nature of virtue in Plato is. In order to achieve it, we aim to demonstrate that the virtue in the platonic ethics has different phases. The first one deals with virtue from the socratic vision, known as the phase of Plato's youth; in which the concept of virtue coincides with knowledge, that is, all ethical principles must be based on reason, therefore knowledge is the basic and unifying principle of all virtues. In the second phase, in spite of the fact that knowledge is still regarded as the unifying principle, the concept of virtue is evidenced as a unit that is harmonized through the assumption of differences, that is, Plato makes the action and the conflict emerge, which consequently leads to the overcoming of the socratic intellectualism, in that it shows that knowledge is necessary, but not enough to unify the virtues. Finally, there is the question of the teaching of virtue from the *Menon* dialogue. Although the aforementioned dialogue denies the possibility of the teaching of virtue, the same possibility concerning the nature of the teaching of virtue remains unresolved.