

Revista Filosófica
*S*ão *R*oaventura

FAE
CENTRO UNIVERSITÁRIO


SÃO
BOAVENTURA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

Revista Filosófica
São Boaventura
ISSN 1984-1728

São Boaventura, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 1-211
janeiro/junho 2012

Fae - Centro Universitário
Instituto de Filosofia São Boaventura
Curitiba 2012

Copyright © 2008 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

FAE - Centro Universitário
Instituto de Filosofia São Boaventura

Instituto mantido pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)
R. 24 de maio, 135 – 80230-080 – Curitiba PR
<http://www.saoboaventura.edu.br/>
E-mail: revistafilosofica@fae.edu

Reitor: Fr. Nelson José Hillesheim
Diretor geral do Grupo Bom Jesus: Jorge Apostolos Siarcos
Pró-reitor acadêmico: André Luis Gontijo Resende
Pró-reitor administrativo: Regis Ferreira Negrão
Diretor do IFSB: Dr. Jairo Ferrandin

Editores: Dr. Vagner Sassi e Dr. Enio Paulo Giachini

Comissão editorial:

Dr. Roberto H. Pich
Ms. Vicente Keller
Dr. Jaime Spengler
Dr. João Mannes
Dr. Marcelo Perine

Conselho editorial:

Dr. Osmar Ponchirolli
Dr. Mauro Simões
Dr. Antônio Joaquim Pinto
Dr. Écio Elvis Pizzeta
Dr. Leonardo Mees
Ms. Solange Aparecida de Campos Costa
Dr. Renato Kirchner

Revisão: Editoria

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Roland Cirilo

Catálogo na fonte

Revista filosófica São Boaventura/ FAE - Centro Universitário
Franciscano do Paraná. Instituto de Filosofia São Boaventura.
v. 1, n. 1, jul/dez 2008- . Curitiba: FAE - Centro
Universitário Franciscano do Paraná, 2008-
v. 23
Semestral
ISSN 1984-1728
1. Filosofia – Periódicos. I. FAE - Centro Universitário. Instituto de
Filosofia São Boaventura.

CDD - 105

SUMÁRIO

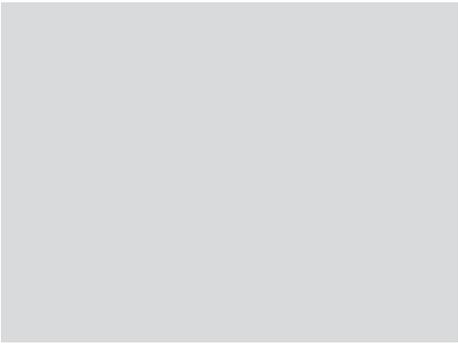
EDITORIAL	
<i>Enio Paulo Giachini</i>	7
ARTIGOS	
A ética em questão na pós-modernidade	
<i>Vagner Sassi</i>	11
A questão da igualdade e da desigualdade no liberalismo político e econômico e no socialismo utópico	
<i>Eduardo Henrique M. L. de Scoville</i>	29
A “doxa-logia” popperiana e suas implicações para a (bio)ética em (bio)tecnociência	
<i>Márcio Rojas da Cruz e Gabriele Cornelli</i>	53
Uma provável derivação do conceito rabínico de “inclinação para o mal” na “vontade de poder” de Nietzsche	
<i>Edrisi Fernandes</i>	79
Alguns elementos estruturais da ação responsável e da teoria ética a partir da Ética de D. Bonhöffer	
<i>Enio Paulo Giachini</i>	107
ARTIGOS-RESUMO DE MONOGRAFIA	
A moral como possibilidade de elevação em Nietzsche	
<i>Jonas Faccin</i>	125
COMENTÁRIO	
Provirtus, reflexões	
<i>Hermógenes Harada</i>	141

TRADUÇÕES

Equilíbrio entre o estético e o ético no trabalho de elaboração da personalidade

Søren Kierkegaard..... 169

RESENHAS 195



EDITORIAL

Enio Paulo Giachini

Não apenas o ser humano individualmente, mas sobretudo as comunidades que congregam mais indivíduos, grupos empresariais, instituições diversas, estados etc. estão atualmente informados e convocados a refletir e agir de acordo com princípios humanos e humanitários. Trata-se de uma requisição e premência tão universal, hoje, que toma ares de avalanche, moda, propaganda, ostentação, “consciência de uma época”. Em toda sala de aula, em todo departamento de relações humanas de qualquer empresa, em toda comunidade religiosa, crianças já a partir de seus 6 anos de idade ouvem falar na escola de ética e virtudes, direitos e deveres.

Uma outra coisa, todavia, é até que ponto se busca realmente atinar com a essência do que se chama de *ethos*. Até que ponto, todo esse movimento não passa de um eco distante de má consciência e de uma medida paliativa e apelativa para apaziguar a falta de sentido que aguilhoa ainda subliminarmente a consciência humana moderna.

Estamos longe de abordar e trazer à luz, com clareza e coragem, o abismo de falta de sentido, insinuado, entre outros, nesse grande movimento ético contemporâneo.

O importante no mundo atual é fazer as coisas funcionarem, fazer o mundo fluir e ir adiante, fazer emplacar paradigmas de humano e de humano bem-sucedido, criar condições técnico-tecnológicas para tal e divulgar esperanças de alcance das mesmas.

Nos abismos da condição humana, porém, vai crescendo essa necessidade grandiosa de realização humana simples e primordial, proveniente de sua própria raiz e essência. Isso talvez nos leve a refletir com mais vagar e morosidade sobre

nossa grande necessidade de recobrar caminho rumo ao estado da criança (Nietzsche) e do estágio religioso (Kierkegaard). Mas antes, é preciso decidir-nos a dar passos singelos, a ser camelo, a ser ético até a última fibra do cabelo.

Neste número da revista, convida-se o leitor a refletir sobre esses temas e outros, semelhantes a esse. Tanto os artigos quanto o texto traduzido de Kierkegaard vão nessa linha de pensamento. Desejamos uma boa leitura.



ARTIGOS





A ética em questão na pós-modernidade

Vagner Sassi*

Resumo: O presente artigo aborda a questão da ética tal como ela se apresenta no início da pós-modernidade. Considerando a época atual, levanta-se, antes de tudo, uma crítica ao próprio modo objetivante e descompromissado característicos das pesquisas levadas a termo sobre o tema. Tal procedimento permite uma decisiva distinção entre ética e moral, bem como a constatação não só da primazia da moral na história do Ocidente como também de sua dissociação do elemento propriamente ético. Por fim, o artigo sinaliza a necessidade mais ética do que moral de se retomar a questão da liberdade em favor da construção de seres humanos mais fortes.

Palavras-chave: ética, moral, liberdade, pós-modernidade.

O modo da investigação

Em todas as instâncias da sociedade parece comum a impressão de que nunca se falou e se escreveu tanto de ética como nos dias atuais. Filósofos e profissionais, religiosos e ateus, todos levantam questões sobre princípios, valores, virtudes e justiça. Não obstante suas diferentes pressuposições e posições, todos são unânimes na afirmação de que a ética é assunto que deve constar obrigatoriamente em qualquer agenda de discussão.

Porém, antes de entrar propriamente no tema em questão, cumpre examinar o modo como o mesmo é feito. Essa verificação é importante em vista de, ao se perguntar pela ética, assegurar-se de que o modo como se pergunta seja também ele propriamente ético. De

* Doutor em Filosofia pela PUC-RS e licenciado em Pedagogia pela Universidade Tuiuti do PR, é professor na FAE Centro Universitário.

onde surge a necessidade desse asseguramento? Justamente do fato de que, em termos de ética, existe hoje muito falatório descomprometido.

Vige, na época atual, uma expressão exacerbada da intelectualidade. Ao crescimento da pesquisa científica, alia-se a necessidade de uma produção cada vez maior. Devido ao aumento da demanda intelectual, nunca se escreveu tanto e nunca se produziu tanto. O problema reside em que esse aumento quantitativo, porque orientado unicamente pela lógica do mercado, não representa necessariamente um crescimento qualitativo.

Cabe lembrar aqui uma antiga distinção, nascida no próprio seio da ética, entre produção e realização. Produção intelectual não significa necessariamente realização intelectual. E a diferença encontra-se justamente no modo. Seja quem for, cientista ou filósofo, quando leva a termo uma investigação de modo desinteressado, pode até estar agindo com grande rigor técnico, mas carece de personalidade. Dissociada da vida, a pesquisa se reduz a uma produção que até pode ser culta, mas não menos vazia, estéril e inútil.

No declínio da modernidade, bem observa Nietzsche

A falta de personalidade vinga-se por toda parte; uma personalidade enfraquecida, frágil, apagada, que se nega e se renega a si própria deixa de valer seja o que for, sobretudo para a filosofia. O desinteresse não tem algum valor, nem no céu nem na terra; os grandes problemas exigem todos o grande amor, e só os espíritos vigorosos, nítidos e duros, de raiz sólida, são capazes desse grau de amor. Há uma diferença enorme entre o pensador que compromete a personalidade no estudo dos seus problemas, a ponto de fazer deles destino, esforço e a maior felicidade, e aquele que se mantém impessoal, aquele que só sabe apalpá-los, agarrá-los com a ponta das antenas de fria curiosidade. Este último não chegará a nada, podemos predizê-lo com toda a certeza: porque admitindo mesmo que se deixem apanhar, os grandes problemas não se deixam apanhar por rãs e moluscos (1996, p. 225-226).

Basta observar nas bancas e livrarias a proliferação de publicações sobre ética, alimentando o mercado da mera curiosidade descomprometida mediante uma informação, que ainda que se autointitule filosófica, científica ou religiosa, pouco ou nada possui de formativa e transformadora. Caso contrário, pelo volume do “investimento” e da “demanda”, já se teria explicado e resolvido todos os problemas e questões morais da sociedade.

Grandes questões, como as que perguntam pela ética, não se deixam apanhar por rãs e moluscos... Sem desmerecer o esforço dos mesmos, cumpre identificar a direção para onde apontam as indicações de Nietzsche.

Um primeiro modo de se dispor à pesquisa é aquele desinteressado e impessoal. Investiga-se a ética em termos científicos, filosóficos e religiosos. A abordagem leva em conta todo o seu conteúdo, teorias e procedimentos, a fim de dominar todo seu funcionamento em vista de resultados, não se preocupando pela verdade racional do sistema em que funciona.

Dessa erudição surge o “enciclopedista”, capaz de reproduzir uma enorme quantidade de informações. Porque teórico, possui explicação para tudo, discorrendo sobre conceitos, escolas, autores e obras. Em termos técnicos, surge o “eficiente”, capaz de reproduzir as mais variadas aplicações. Porque prático, possui solução para tudo, discorrendo sobre métodos e recursos, estratégias e procedimentos.

Esse nível de engajamento intelectual é hoje inteiramente insuficiente na pesquisa em ética, porque ele mesmo não é ético, ainda que se diga moral.

Não obstante seu rigor técnico, permanece impessoal, sem a mínima exposição a riscos e perigos. Instala-se em um ambiente ideal e abstrato, e por isso mesmo cômodo e seguro, distante da realidade concreta do mundo. O erudito crê que tudo se encontra sob controle porque já estão programadas e dominadas todas as suas variantes. Carece, porém, de personalidade justamente pela ausência de liberdade e responsabilidade.

Um segundo modo de se dispor ao trabalho intelectual é aquele comprometido e pessoal. Não obstante o domínio de teorias éticas e códigos morais, se empenha em investigar as pressuposições metódicas, a proveniência dos conceitos fundamentais, a fundamentação das estruturas, o sentido do ser do horizonte de suas constituições.

Emerge, então, o “crítico” que é capaz de ler entre as linhas da funcionalidade moral uma outra realidade oculta mais fundamental. Ouvida a partir de sua origem, a própria palavra *intelecto* aponta para tal disposição. Ela vem do verbo latino *intellego* (-ligo), -exi, -ectum, -ere, que significa compreender, ter evidência, “entender”. Já a palavra *intelligo* é composta de *inter* e *lego*, significando literalmente “escolho entre”.

Ora, a ação de escolher é característica de uma personalidade livre. Em termos de liberdade, “entre” não significa tanto “entre isto ou aquilo”, mas uma ação crítico-criativa que se dá nas entrelinhas, no permeio, na lida consigo mesmo e com o mundo. Exercitado nesse modo, o intelectual não é aquele que, porque sabe e controla, tudo domina; mas antes aquele que compreende, acolhe, lê nas entrelinhas. Mais do que raciocina, ele vê.

Essa evidência está no fundamento do que, na consolidação da modernidade, Kant denominou *esclarecimento*:

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha, continuam no entanto de bom grado menores durante toda a vida. É tão cômodo ser menor! (1974, p. 100).

Ainda que tenha seu início datado cronologicamente no século XVI, a modernidade propriamente dita somente se consolida no iluminismo do século XVIII. Mais do que um sistema filosófico, o iluminismo promoveu uma completa transformação do Ocidente como um todo, à luz da razão. Esta universalidade comportou diferentes matizes e interpretações como, entre outras, enciclopédia, ilustração, época das luzes e esclarecimento.

Em 1783, interrogado sobre o que significa propriamente *Aufklärung*, Immanuel Kant, considerando esta questão quase tão importante quanto aquela pela verdade, julgou que a mesma deveria ser respondida antes de se começar a esclarecer. Sua resposta se deu em termos transcendentais, a saber, a partir de uma tomada de posição que se ocupa não tanto com isto ou aquilo, mas com o modo crítico, a saber, possível e a priori de se conhecer objetos.

Segundo Kant, o esclarecimento (*Aufklärung*) não se identifica com o racionalismo ou com o empirismo, mas antes aponta para uma passagem, um caminho de maioria que, para ser percorrido, já pressupõe uma postura ética que implica interesse e comprometimento, a saber, decisão e coragem. Não se trata propriamente de classificar as pessoas em sabidas ou ignorantes, boas ou más, mas sim examinar se seu modo de engajamento não permanece preguiçoso ou covarde.

Nesse sentido, uma pessoa esclarecida não significa necessariamente uma pessoa culta e eficiente, mas antes diz respeito a uma personalidade forte, um espírito vigoroso, um investigador comprometido e capaz, como aponta Nietzsche, do “grande amor exigido pelas grandes questões”. A maioria do intelectual diz de uma excelência que se adquire somente mediante a autonomia da experiência, que requer, a cada momento, decisão e coragem.

Em termos acadêmicos, há uma enorme diferença qualitativa entre a disposição do profissional e a disposição do funcionário. A mesma que existe entre o aluno e o professor que despertam para a maioria e aqueles que permanecem menores por toda a vida. E essa distinção não é de caráter moral, em termos de bons ou maus alunos e professores, mas antes de teor ético, a saber, profissionais fortes, interessados e criativos porque livres.

Nas instituições educacionais, nunca se falou tanto de ética. Contudo, em vista da excelência acadêmica e profissional, torna-se urgente uma tal disposição, pessoal e comprometida, para a formação intelectual de cientistas e filósofos. As universidades e os centros universitários são, ou deveriam ser, por sua própria natureza de "ensino superior", mais do que agências de mera produção científica e filosófica. Eles são espaços privilegiados de cultivo da maioria, isto é, lugar de busca da verdade mediante o exercício da liberdade.

No prólogo de sua investigação sobre a genealogia da moral escreve Nietzsche

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: onde estiver teu tesouro, estará também teu coração. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento (...) Porém, nas experiências presentes, receio, estamos sempre ausentes: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos (...) E continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos – para nós mesmos somos homens do desconhecimento (2009, p. 7).

É completamente não-ético se falar de ética ou se escrever sobre ética enquanto aqueles que conduzem tais empreendimentos se conservam objetivamente distantes, a saber, ausentes. E aos poucos se vai desconfiando que, em termos de ética, "saber" não significa propriamente "conhecer". Em sua busca de saber mais e mais sobre isto ou aquilo, o "homem do desconhecimento" se posiciona sempre fora, excluindo toda e qualquer possibilidade de uma real experiência.

O presente artigo poderia muito bem se ocupar da exposição das grandes teorias éticas do Ocidente. Saber tudo isso tornaria seus leitores certamente mais sabidos e inteligentes. Mas não é o caso. A proposta é, antes de apressar-se em respostas, permanecer na pergunta. E fazê-lo de modo ético, sem ocupar-se em demasiado dos outros, mas fazendo-se, antes de tudo, presente.

Somente essa experiência justifica o exercício a que o presente artigo se propõe e que já leva a termo desde o seu início. Ao percorrê-lo, com espírito receptivo e desarma-

do, e não menos corajoso e decidido, talvez se torne claro por que a crise que o fim da modernidade apresenta possui, mais do que moral, um caráter propriamente ético.

A ambiguidade do *ethos*

O que é propriamente ética? É o mesmo que moral? Em todos os meios, inclusive naqueles acadêmicos, verifica-se hoje uma grande confusão. Basta mencionar que na linguagem comum, e mesmo na culta, ética e moral são tidos praticamente como sinônimos: uma questão de ética se reduz a uma questão moral. Isso se torna evidente em expressões como, por exemplo, “código de ética”, “conselho de ética”, “falta de ética”.

Na origem de tal confusão está a própria ambiguidade do termo grego *ethos*, do qual provém a nossa palavra *ética*. Na língua grega antiga, *ethos* se escrevia de duas formas diferentes, ora utilizando no início a letra grega *éta* (correspondente ao “e” longo), ora utilizando a letra grega *épsilon* (correspondente ao “e” curto). Na primeira forma, o termo *ethos* dizia casa, morada. Na segunda, *ethos* estava mais referido a hábitos e costumes.

Na tradição filosófica, e mesmo na científica, não existe um consenso quanto a interpretação dessa ambiguidade. No entanto, é evidente que ela aponta para duas dimensões que, não obstante radicalmente diferentes, não se apresentam necessariamente como contraditórias.

No cotidiano da vida, *ethos* é primeiramente apreendido em seu caráter derivado, a saber, em termos de hábitos e costumes. Desse caráter se diz derivado porque não é natural, espontâneo. Porque necessariamente relacionada a uma coletividade, a compreensão de ética em termos de hábitos e costumes antes é resultante de um acordo, um consentimento que, no início da modernidade, foi expresso em termos de um pacto ou contrato social.

Essa apreensão permitiu aos romanos traduzirem a palavra grega *ethos* pelo termo latino *mos, moris*; de onde se originou o seu significado moral. Desta compreensão derivada de ética como moral, presente em todas as comunidades humanas, depreendem-se três elementos fundamentais, a saber, a norma, o juízo e o dever.

Moral sempre tem a ver com normas entendidas como leis, regras ou mandamentos comuns a um grupo de indivíduos. Por sua própria condição, todos os homens já nascem dentro de uma casa já pronta, isto é, inseridos em uma determinada co-

munidade humana que se expressa não apenas em comportamentos, mas também em hábitos e costumes culturalmente estabelecidos como válidos para a totalidade dos seus membros.

Assim como cada família possui determinado *modus vivendi*, eleito como parâmetro e referência para a ação de seus membros, cada sociedade humana possui padrões comuns válidos para todas as famílias que a compõem. A observância desse padrão garante a ordem e a justiça, impedindo que os indivíduos ou grupos de indivíduos optem por caminhos que possam afastá-los de um bem que é previsto para toda a coletividade.

Esse caráter normativo da moral é assim descrito por Vazquez:

Se por moral entendemos um conjunto de normas e regras destinadas a regular as relações dos indivíduos numa comunidade social dada, o seu significado, função e validade não podem deixar de variar historicamente nas diferentes sociedades. Assim como umas sociedades sucedem a outras, também as morais concretas, efetivas, se sucedem e substituem umas às outras. Por isso pode-se falar da moral da Antiguidade, da moral feudal própria da Idade Média, da moral burguesa na sociedade moderna etc. (2002, p. 37).

Cumprе ressaltar que, justamente por seu caráter histórico, as morais concretas estão sempre sujeitas aos condicionamentos culturais de espaço e tempo. Assim, um comportamento que, no Brasil, pode ser considerado plenamente aceitável e até obrigatório, no Japão pode ser considerado imoral e passível de penalidade. Ou ainda, um procedimento considerado imoral na década de sessenta pode ser plenamente aceitável e até recomendado em nossa época atual.

Não obstante a multiplicidade de morais concretas, todas elas têm em comum o fato de se constituírem em códigos que prescrevem leis, regras ou mandamentos tidos como ideais (formais) e necessários (universais) aos indivíduos e, por isso mesmo, tomados como critério para se avaliar o que é certo e errado, bom e mal, adequado e inadequado, justo e injusto.

Ora, é nesse sentido que moral sempre tem a ver com juízo, entendido como julgamento. Estabelecendo o que pode e o que não pode ser feito, ditando o que se deve ou não se deve fazer, os códigos visam conformar o procedimento ou comportamento do indivíduo ao procedimento ou comportamento que uma coletividade em determinada situação histórica julga como o mais correto, adequado e justo a partir de determinados valores tidos como ideais e necessários.

Tal função judicativa, isto é, discriminatória e classificatória que está na base do fenômeno ético compreendido como moral está estritamente ligada à racionalidade humana. E, porque racional, ela é essencialmente lógica, a saber, predicativa e fundada nos princípios de identidade e de não-contradição. Cumpre sempre afirmar algo de algo, atribuir a um sujeito um predicado, e justificar a veracidade dessa predicação. Uma vez justificados racionalmente, juízos se convertem então em princípios que devem ser necessariamente obedecidos.

É aí que surge o terceiro elemento fundamental da ética entendida como moral, a saber, o dever entendido como obediência à razão. Compreendido enquanto animal racional, o ser humano deve pautar o seu comportamento não pelo que possui de natural (sensibilidade), mas antes pela capacidade que o distingue dos demais animais e que o torna capaz de agir, movido unicamente pelo dever, isto é, pela necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei.

Compreende-se assim o que Kant escreve em seu empreendimento de fundamentar uma metafísica dos costumes:

Quando se trata de valor moral, o que importa não são as ações exteriores que se vêem, mas os princípios internos da ação, que não se vêem (...) Para nos preservar da falência total de nossas ideias sobre o dever, bem como para manter na alma um respeito bem fundamentado da lei que o prescreve, nenhuma outra coisa existe, a não ser a convicção clara de que, mesmo quando nunca houvessem sido praticadas ações derivadas de fontes tão puras, o que importa não é saber se este ou aquele ato se verificou, mas sim, que a razão por si mesma, e independente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer (2011, p. 38).

No homem compreendido como ser racional, a vontade é, segundo Kant, a faculdade de agir segundo determinadas normas ditadas por uma razão que é igualmente prática. Independente de quais sejam os resultados das ações humanas, sua moralidade deriva sempre de princípios que devem ser obedecidos de modo incondicional, isto é, categórico. Somente assim pode o homem fazer justiça à sua própria essência racional.

Uma vez abordado o *ethos* em seu caráter derivado, a saber, moral, cumpre examinar o mesmo em seu caráter originário.

Originariamente, *ethos* significa casa, morada. Desse caráter se diz originário porque existencial. Independente da coletividade, o ser humano constrói sua própria vida a partir de sua identidade e de sua ação e interação com tudo, inclusive consigo

mesmo. Diferente daquele dos minerais ou vegetais, o existir humano possui a característica de nunca ser dado pronto e acabado, mas de ter que ser forjado mediante o empenho e a experiência própria de cada um.

Assim, ainda que tenha recebido toda uma herança biológica e nascido em um determinado contexto social e histórico, o homem é livre para, por seu próprio, agir, e, a partir disso que não escolheu, construir sua própria identidade, edificar a sua morada, ser ético. Desta compreensão originária de ética, comum a todos os homens, e independente e anterior a quaisquer outras considerações, depreendem-se três elementos fundamentais, a saber, a ação, a liberdade e a história.

Ética sempre tem a ver com ação, isto é, um agir que se dá sempre de um determinado modo. O humano realiza-se essencialmente enquanto age e no modo que age. De fato, bem concretamente, em cada momento de sua existência, o homem é convocado a fazer algo com aquilo que ele mesmo é e com aquilo que ele mesmo não é, com aquilo que escolheu para si e com aquilo com o qual lhe foi dado conviver independente de sua escolha.

Nessa capacidade de agir, e em agindo dar uma resposta, isto é, nessa tarefa de autorealização, é onde reside o propriamente humano no homem, diferente dos demais seres vivos. Uma planta, um animal, porque já nascem prontos e acabados, estão todos de antemão de certa forma programados. Eles se ocupam unicamente em satisfazer necessidades em vista da sobrevivência e não da construção de uma identidade.

Nesse sentido, uma ação ética compreendida enquanto *práxis* diz respeito unicamente ao homem. Não se pode dizer de um animal qualquer que possui propriamente ação. Porque condicionados em termos biológicos e comportamentais, os animais meramente reagem, respondem a estímulos de uma maneira que pode e deve ser programada. E é justamente aí que surge o segundo diferencial humano, a saber, a liberdade.

Ética sempre tem a ver com liberdade, isto é, a possibilidade sempre presente de um modo criativo e incondicionado de ação. Essa liberdade, o ser humano a compreende e experimenta bem concretamente em seu agir nem tanto em termos de "liberdade de", mas antes e primeiramente em termos de "liberdade para".

Em comum com outros seres vivos está o fato de que ao homem são dadas determinadas características e condições que ele não escolhe. Uma criança sempre já

nasce de uma família que não escolheu e dentro de uma cultura da qual não possui a mínima informação e conhecimento. Suas próprias características biológicas, por exemplo, de anatomia física, raça, sexo etc., e outras ainda psicológicas, todas lhe são dadas sem prévia consulta ou aprovação.

Não obstante, mesmo não estando “livre desta ou daquela” característica ou condição imposta pela natureza ou pelo meio, o ser humano, diferentemente dos outros animais, está condenado a ser livre, isto é, é “livre para” se responsabilizar por si mesmo, isto é, construir sua história, morar na sua própria identidade. Em termos filosóficos, sua existência não se reduz a mera fatualidade, mas se traduz naquilo que o pensador alemão Martin Heidegger chamou “faticidade”.

Em uma de suas investigações sobre esse modo todo próprio da existência humana, escreve Heidegger

Fático não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito *fático* não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do histórico (...). A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (2010, p. 14).

Numa experiência concreta, porque “livre para”, compreende-se o ser humano cada vez responsável e criativo por sua própria existência e pela existência do mundo. Ele percebe-se não condicionado pelos fatos, mas capaz de feitos. Feitos que exigem de si não apenas o uso e o exercício de uma capacidade racional que lhe é inata, mas principalmente o exercício de outros elementos igualmente fundamentais para mover sua ação, tais como o são a decisão e a coragem.

Assim, mediante experiências bem concretas, de feitos em feitos vai se construindo uma história única, pessoal: a sua própria história que não pode ser reduzida ou mesmo comparada a nenhuma outra. Do *ethos* compreendido em seu caráter originário surge, então, uma compreensão de história que não é ideal nem condicionada pela natureza nem universalizável pela razão, mas antes ética, isto é, marcada pela conquista de sua própria verdade mediante o exercício da liberdade.

Não obstante orientado pela razão (*logos*), o homem descobre que sua ação só pode ser movida por um outro princípio quicá ainda mais originário, a saber, o que os antigos gregos denominavam *pathos*. No primeiro esforço de sistematização da ética

no Ocidente, empreendido por Aristóteles ainda no século IV a.C., o *pathos* tomou feições de desejo, uma força distinta da razão mas capaz de ser orientada por ela. Já na idade moderna o *pathos* surge como sentimento enquanto sensibilidade, isto é, capacidade de ser atingido ou afetado por algo.

Uma vez atingido por um feito digno de admiração e espanto, um ser humano vê-se empolgado, deixa de lado a apatia do cotidiano e é movido a agir criativamente, isto é, sente-se entusiasmado a lançar-se numa experiência que, apesar dos riscos, o levará a conquistar sua própria identidade. Numa palavra, faz história: apreende-se vivo e em casa consigo mesmo e com todas as coisas. Tal é o significado originário da ética.

Numa instigante descrição de Saint-Exupery,

Assim, o homem que uma evidência desconhecida empolga, descobre a vacuidade das suas ocupações de contador, bem como as doçuras da sua vida doméstica. Não sabe, porém, dar um nome a essa verdade soberana. Para explicar tais vocações falamos da necessidade de evasão ou do gosto pelo risco, como se não fosse justamente esse amor do risco ou essa necessidade de evasão que precisaríamos, em primeiro lugar, esclarecer (...) Esse apelo que o revolveu atormenta, sem dúvida, todos os homens, Mas a segurança doméstica abafa em nós essa parte que a poderia escutar. Sentimos apenas um estremecimento, batemos um pouco as asas e logo caímos de novo no nosso galinheiro. Nós somos razoáveis. Receamos largar nossas pequenas presas em troca de miragens (1983, p. 144).

Não é sem porquê que, no fim da modernidade, mais do que pela violência externa, o “homem do desconhecimento” é acometido sorrateiramente de um outro mal, este interno, a saber, a apatia em forma de depressão. Bem educado e adestrado em princípios iluministas, ele compreendeu ser ético como ser razoável e não como ser vivo. Onde, portanto, se situa bem concretamente a crise que se instaura no fim da modernidade?

A aquendidade da ética

Da época contemporânea se diz pós-moderna. Esta posteridade não se reduz a um aspecto cronológico, mas vem impregnada de um significado maior de consumação. Na pós-modernidade tudo quanto vigorou na modernidade atinge o seu auge e, no esgotamento de suas possibilidades, entra numa fase autocrítica. O fim da modernidade, portanto, não significa necessariamente decadência, mas antes uma oportunidade inusitada de abertura a novos tempos.

De fato, muitos caminhos antes seguidos por teorias éticas, que outrora sequer eram questionados, começam a parecer mais semelhantes a alamedas cegas, conduzindo a lugar nenhum. Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de uma compreensão radicalmente nova do fenômeno ético. Desmascaradas as ilusões infinitistas, muitas antigas pretensões já soam como falsas e seus objetivos, inatingíveis. Retoma-se, então, o humano em seu caráter singular de finitude.

De igual modo, não se pode ignorar a associação que muitos intelectuais fazem da pós-modernidade com a "morte do ético". Nessa acepção, a totalidade da ética é denegrada e escarnecida como discurso e construção completamente superados, não lhe restando outro fim senão um inevitável abandono ou mesmo o cesto de lixo da história. Ainda que possível, tal acepção incorre no engano comum que confunde ética e moral, lançando fora, juntamente com a água do banho, a criança.

Como, então, apresentar de maneira apropriada a questão da ética na pós-modernidade?

A partir da distinção entre ética e moral, não fica difícil perceber, na formação histórica do homem do Ocidente em todas as suas épocas, a passagem de uma compreensão originária de ética para uma outra derivada em termos de moral. Isso se verificou, por exemplo, quando ainda na Grécia a unidade do pensamento foi preterida em favor da dualidade da metafísica. Ou ainda, no advento da cristandade, quando a leveza da boa nova cristã tão cedo deu lugar ao cristianismo e suas pesadas estruturas.

Na origem, porém, vige a unidade. A unidade que mesmo o homem contemporâneo ainda experimenta quando, qual criança que nunca deixa de ser, se deixa tocar por algo grandioso e se lança com todas as suas forças na realização de feitos dos quais jamais se imaginava antes capaz. Porque na origem ele sempre se encontra, e só pode para ela retornar porque, na verdade, talvez nunca tivesse saído, mas apenas, talvez, esquecido.

A aurora do Ocidente, originária porque pré-socrática, foi essencialmente ética. Movidos pelo *pathos*, homens e mulheres eram guerreiros que se faziam mediante feitos corajosos. As crianças cresciam num espanto imbuído de admiração pelos heróis. A exposição e o enfrentamento das próprias vicissitudes da vida tornavam homens e mulheres fortes, belos e bons, sem que os mesmos sequer se dessem conta disso, porque perdidos na totalidade e esquecidos de si mesmos.

Esta aquendidade da ética surge no poema de Chuang-Tzu recolhido por Merton nos seguintes termos:

Na época em que a vida na terra era plena, ninguém dava especial atenção aos homens dignos, nem selecionava os homens capazes. Os soberanos eram apenas os galhos mais altos das árvores, e o povo era como cervos na floresta. Eram honestos e corretos, sem imaginar que estavam cumprindo com o dever. Amavam-se mutuamente, e não sabiam que isto se chamava amor ao próximo. Não enganavam ninguém e, no entanto, não sabiam ser homens de confiança. Podia-se contar com eles, e ignoravam que isso fosse a boa fé (2003, p. 121).

Quando na proximidade da origem, o homem está em toda parte em casa e isso lhe é natural. Dado que sua plenitude não comporta divisões, ainda não existem ele e sua consciência, ser e dever ser, meios e fins. Nenhum juízo, nenhuma discriminação. A verdade se mostra naturalmente em termos de autenticidade, sem esforço algum. Pois esforçar-se para ser autêntico já pressupõe distanciamento e é o maior sinal de perda da autenticidade. A realidade ela mesma não carece de intenção e nisso a maior evidência da aquendidade da ética.

Mas eis que em dado momento tem início o afastamento da origem. Distanciado do vigor originário do *pathos*, o homem toma consciência de si enquanto *logos*, a saber, razão que se contrapõe à natureza e, mais ainda, que se sobrepõe à natureza. A unidade originária cede lugar à divisão. A admiração matinal é substituída pela predicação. Separado da natureza, o homem se vê na necessidade de sempre falar algo de algo, isto é, fazer afirmações, emitir juízos, justificar ações. É quando se dá o surgimento da moral.

Em termos de verdade, a evidência originária, interpretada agora como intuição irracional, se retrai em favor do raciocínio lógico. Verdade não é mais o que naturalmente se mostra, mas aquilo que o *logos* diz ser verdade mediante argumentação. Deixa de ser demonstração para se tornar adequação: não basta mais apenas mostrar isto, mas torna-se necessário provar que isto é isto porque não é aquilo, longe de toda e qualquer contradição.

Em termos de ética, acontece a prevalência da moral. Na proximidade da origem, o *pathos* sustenta que importa ser, e isso basta. A plenitude não comporta divisões e simplesmente ser já diz ser forte, ser belo, ser bom. Ser ético basta. Mas à medida que se afasta, ou se esquece, da origem, surge a carência e, com ela, a divisão. Uma coisa é ser, outra coisa é ser bom: a moral preocupa-se com o que se deve ser. Já não

basta ser, mas é preciso ser bom e provar que se é bom. O que se pode fazer para se ser bom?

O auge e o fim da modernidade, derivada porque metafísico-socrática, é essencialmente moral. Compreendendo-se enquanto *logos* e movidos por ele, homens e mulheres são, na realidade, indivíduos divididos à procura de uma completude ideal, seja científica ou religiosa. A perfeição como fim é sempre colocada fora, no além, ora entendido como exterior ora como interior. Busca-se ideais de paz, liberdade, fraternidade, unidade: interior e exterior.

Nessa busca, porém, já não mais se está onde se está. Esvaindo-se na nostalgia do que se foi e na procura do que se deve ser, já não mais se é. Não mais se vive o presente, uma vez que este já é sempre compreendido como um meio, nunca um fim em si mesmo. É como se, ainda que estando em toda parte, o homem nunca estivesse em lugar algum, nunca se sentisse em casa. Desenraizado, esquecido da origem, ele se torna mendicante de sentido.

Sobre tal desertificação, assim se pronuncia Saint-Exupéry:

Os elos de amor que ligam o homem de hoje aos seres e às coisas são tão pouco estreitos, tão pouco densos, que o homem já não sente a ausência como outrora. Lembro aquela terrível história judaica: Vais então para lá? Como ficarás longe! – Longe de quê? O onde que eles deixaram não é senão um feixe de hábitos. Nesta época de divórcios os homens divorciam-se das coisas com idêntica facilidade. Mudam com facilidade de geladeira e de casa também. E de mulher. E de religião. E de partido. Nem sequer se pode ser infiel: infiel a quê? Longe de onde e infiel a quê? Deserto de homens (1983, p. 191).

Não se trata, certamente, de reclamar uma estabilidade do passado, nem de condenar determinadas atitudes tidas como moralmente más, mas antes de se constatar uma fragilidade em termos de identidade. Mais do que a maldade e a violência, a ameaça hoje, em termos de ética, está na apatia, fraqueza e falta de personalidade dos que se dizem moralmente bons. Onde vige a pequenez, aí não se é mais capaz de feitos, sejam eles bons ou maus.

Crianças que antes cresciam brincando, cheias de vigor e entusiasmadas pelos feitos dos guerreiros, hoje desde pequenas sofrem de depressão sob uma impiedosa cobrança de resultados. O progresso técnico-científico e a elevação do nível de conforto material já poupam boa parte da humanidade de se medir com vicissitudes próprias da vida, privando-a de um confronto natural que só teria a fazê-los crescer em resistência e autonomia.

No fim da modernidade, quem é o homem? O que acontece quando a exacerbação de uma formação ideal, seja ela intelectual, científica ou religiosa, distancia a humanidade do mundo natural, concreto, em favor de uma realidade virtual programada e programável que se estende, a cada dia, para setores cada vez mais amplos da vida? O que acontece quando o liberalismo, mediante uma generalizada democracia, encerra o homem em ideais de igualdade, liberdade e fraternidade sem que os mesmos concorram para seu fortalecimento e maturação?

Novamente a constatação de Saint-Exupéry:

Como são sensatos e tranquilos esses homens quando estão em grupo (...). Hoje consegue-se que o homem fique tranquilo com um jogo de cartas, o bridge ou qualquer outro, conforme o meio social. Estamos espantosamente bem castrados. Somos finalmente livres, pois. Cortaram-nos braços e pernas e depois deram-nos a liberdade de caminhar. Odeio esta época em que o homem se torna, sob um totalitarismo universal, um gado manso, cortês, tranquilo. E querem que consideremos isso um progresso moral (1983, p. 191).

A liberdade esquecida

Mais do que cumprimento de leis e obediência a regras, ética tem a ver com liberdade. Mas não se trata de uma liberdade teórica, abstrata, atribuída, mas antes de uma liberdade prática, conquistada mediante feitos eles mesmos livres, verdadeira. Esta diferença é importante sobretudo quando, na redução da compreensão de ética a moral, a liberdade foi esquecida e sua compreensão foi reduzida ao conceito de livre-arbítrio.

No Ocidente, o cristianismo e a modernidade reduziram a liberdade a livre-arbítrio, isto é, compreenderam a liberdade ora como dom concedido por Deus ora como direito concedido pelo Estado para que o indivíduo tivesse a possibilidade de escolher. Mas, ao mesmo tempo, já predeterminaram o que ele deveria escolher, a saber, o bem ora entendido como bem divino (no sentido religioso), ora como bem comum (no sentido laico).

Nessa lógica, se o homem escolhe submeter-se às leis divinas e às convenções sociais, ele tem a sua respeitabilidade garantida e é recompensado por isso. Mas, se decide não obedecer, deve ser julgado e expiar pelas consequências do seu ato. O bom uso da liberdade consiste, assim, em escolher o que de antemão é apresentado como bom para a coletividade. Graças à doutrina do livre-arbítrio, o indivíduo é levado a crer

que age e pensa livremente somente quando obedece às regras e normas impostas e se submete a elas. Neste jogo de cartas marcadas, o que resta de liberdade?

Essa crítica do liberalismo e de suas instituições liberais é assim expressa por Marton:

Liberalismo: dito em alemão, animalização em rebanho... Salvaguardar as liberdades individuais teria por sinônimo exigir de todos o mesmo padrão de comportamento, aparentemente, isso acarretaria, por parte dos governados, submissão completa e, dos governantes, total controle. De fato, dirigentes e dirigidos perseguiriam aqui um único objetivo: o de impor um procedimento uniforme. Membros de uma mesma coletividade, talvez até acreditassem que os indivíduos livres são todos fundamentalmente iguais (2001, p. 184).

Compreende-se, assim, porque o início da pós-modernidade implica, necessariamente na crítica tanto da moralidade cristã idealista como dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade apregoados pela Revolução Francesa e que resultaram historicamente em um massacre sangrento e fraticida. Em outras palavras, urge recuperar o sentido originário de uma liberdade esquecida porque apoucada em um significado, não obstante moral, completamente isento de responsabilidade.

Mais do que um conceito moral, responsabilidade significa capacidade de dar uma resposta, de agir. Em termos práticos, uma ação só é verdadeiramente ação quando é livre, decorrente de uma decisão pessoal, e, por isso mesmo, não se reduz a uma reação. Alguém que age unicamente motivado a partir da ação das outras ou de um grupo na verdade não age, uma vez que fica sempre à mercê dos outros, perdendo tanto sua identidade como sua capacidade de crescimento e de criatividade.

Daí a necessidade dos homens tomarem consciência de que a conquista de sua própria identidade é condição indispensável para que se possa agir com responsabilidade. Nesse sentido, "ser ético" hoje não significa propriamente uma obrigação, nem um dever, nem "ser bonzinho", mas antes "ser forte", isto é, "cuidar de si mesmo" e assim "deixar os outros serem eles mesmos", isto é, livres.

Em termos de liberdade, responsabilidade significa essencialmente "resposta". Em sua vida cotidiana, o homem a cada momento é interpelado, é provocado. Chega alguém e o cumprimenta: como responde? Chega alguém e o ofende, como responde? Ganha na loteria, como responde? Descobre que tem câncer, como responde? Na qualidade, isto é, no "como" da sua resposta é que está o seu ser ético, justamente porque isto é que depende totalmente dele.

Se não é livre e autônomo, o homem logo transforma sua ação em reação porque sua resposta não é livre, mas antes condicionada à ação de outro. Chega alguém e o elogia, então ele também elogia. Chega alguém e o ofende, então ele também ofende. Devolve na mesma moeda: na moeda do outro! Apela para seu direito de resposta, mas sua resposta se resume em reproduzir a do outro, seja ela boa ou má. Não age, reage.

Logo, quem decide não é o próprio homem, mas o outro. Em outras palavras, ele é fraco! E essa sua fraqueza é ética, não necessariamente moral. Isso explica por que algumas pessoas tidas hoje como moralmente boas, isto é, que sempre cumprem o seu dever e só praticam o bem, permanecem eticamente fracas e moralistas, vingativas e ressentidas, por se julgarem injustiçadas quando as coisas não são como elas acham que deveriam ser.

Quando o “como” da ação é fraco, aí não há criatividade ou liberdade, mas tão-somente vingança e ressentimento. Os fracos, isto é, aqueles que não são livres e por isso não suportam ver os outros livres, aqueles que não são felizes e por isso não suportam ver os outros felizes, aqueles que não pensam e por isso não suportam ver os outros pensando, esses sempre oscilam entre o autoritarismo e a submissão.

Esta fraqueza dos que se dizem bons, Nietzsche a denuncia nos seguintes termos:

Quando os oprimidos, espezinhados, violentados, dizem a si mesmos, movidos pela vingativa astúcia da impotência: “Sejamos diferentes dos maus, sejamos, precisamente, bons! E bom é todo aquele que não violenta nem fere ninguém, que não agride, que não desagrava, que deixa a vingança a Deus, aquele que, como nós, se mantém escondido, se desvia de todo o mal e pouco pede à vida, tal como nós, os pacientes, os humildes, os justos” – isto, se ouvido de modo frio e sem prevenções, não significa outra coisa senão: “O fato é que nós, os fracos, somos fracos; é bom que não façamos nada daquilo para o que não somos suficientemente fortes” (2009, p. 28).

Aqueles, cujo modo de agir se baseia na vingança e no ressentimento, quando estão por cima e têm o ofício de dirigir, são prepotentes e exigem submissão; mas quando estão por baixo e têm o ofício de obedecer, são submissos e exigem prepotência. Em outras palavras, gostam unicamente de mandar e ser mandados, permanecem no “ou... ou...”. Ora, um tal comportamento, porque desumano, nada tem de livre, nem de ético.

Na pós-modernidade, cumpre ao homem empreender o caminho da experiência no exercício da liberdade capaz de fazê-lo forte. Na esteira dessas reflexões, e con-

cluindo, o presente artigo recorda a narrativa de Emil Sinclair descrita por Hermann Hesse em sua obra intitulada *Demian*. Em termos éticos, tomando consciência de sua fragilidade e inautenticidade, Sinclair põe-se livremente a caminho rumo à verdade de si mesmo.

Caminho este que Hesse descreve nos seguintes termos:

Minha história é, no entanto, para mim, mais importante do que a de qualquer outro autor, pois é a minha própria história, e a história de um homem – não a de um personagem inventado, possível ou inexistente em qualquer outra forma, mas a de um homem real, único e vivo (...) Não creio ser um homem que saiba. Tenho sido sempre um homem que busca, mas já agora não busco mais nas estrelas e nos livros: começo a ouvir os ensinamentos que meu sangue murmura em mim. Não é agradável a minha história, não é suave e harmoniosa como as histórias inventadas; sabe a insensatez e a confusão, a loucura e o sonho, como a vida de todos os homens que já não querem mais mentir a si mesmos (2009, p. 16).

Referências

- HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HESSE, Hermann. *Demian*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *Um sentido para a vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

A questão da igualdade e da desigualdade no liberalismo político e econômico e no socialismo utópico

*Eduardo Henrique M. L. de Scoville**

Resumo: Este artigo apresenta uma breve análise dos aspectos fundamentais da desigualdade social na tradição filosófica do liberalismo e o pensamento dos socialistas utópicos. Também pretende abordar as concepções de John Locke, John Stuart-Mill, Pierre-Joseph Proudhon, Saint-Simon e outros, sobre a desigualdade social.

Palavras-chave: liberalismo, socialismo, utopia, John Stuart-Mill, Joseph Proudhon, desigualdade social.

Abstract: This article presents a brief analysis of fundamental insights of the social inequality on philosophical tradition of liberalism and the thought of utopian socialists. It also tries to access the conceptions of John Locke, John Stuart-Mill, Pierre-Joseph Proudhon, Saint-Simon, and others, about the social inequality.

Key Words: liberalism, socialism, utopia, John Stuart-Mill, Joseph Proudhon, social inequality.

Introdução

O presente trabalho buscará apresentar o debate teórico acerca da desigualdade no pensamento político liberal, na primeira parte, com especial ênfase a John Stuart-Mill (1806-1873), e no socialismo utópico, no segundo momento, com destaque para Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837) e Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Portanto, serão abordadas concepções de apenas alguns autores destas linhas tão díspares de pensamento.

Por questões de espaço, infelizmente, os apontamentos de autores de relevo do pensamento liberal,

* Bacharel em Ciências Econômicas pela UFPR. Mestre em Sociologia pela UFPR. Doutor em História pela UFPR. Professor da UNIFAE – Centro Universitário/ Curitiba-PR.

tais como Charles-Louis de Secondat (Mostesquieu, 1689-1755) e Benjamin Constant (1767-1830), por exemplo, não poderão ser abordados, apesar de suas indubitáveis contribuições. O mesmo equivale a nomes associados ao socialismo como Gracchus Babeuf (1760-1797), Étienne Cabet (1788-1856), Pierre Leroux (1797-1871), Philippe Buchez (1796-1865), Constantin Pecquer (1801-1887) e Louis-Auguste Blanqui (1805-1881).

Inicialmente, devem ser estabelecidos alguns conceitos de igualdade e desigualdade que serão utilizados neste artigo. Existem inúmeras conceituações de desigualdade e igualdade. A seguir serão discriminadas as concepções destes conceitos da forma como foram utilizados neste artigo, que não têm o intuito de apresentar um debate sobre as concepções de tais categorias, pois existem, como descrito anteriormente, inúmeras.

O conceito de desigualdade, aqui exposto, refere-se, em termos políticos, às diferenças de direitos e deveres entre os membros de uma sociedade. Por exemplo, a distinção jurídica e o difícil acesso de membros da sociedade às instituições políticas, impossibilitando assim, a sua representação. No campo da economia política, desigualdade refere-se à distribuição desigual dos frutos da natureza e do trabalho, gerando pauperização e, conseqüentemente, injustiça social.

Segundo os liberais, a desigualdade, primeiramente, é de ordem natural. A concepção de igualdade para os liberais, repousa na não distinção jurídica e no acesso e defesa da propriedade privada. Já no campo econômico, é um fato natural do mercado e das diferenças entre os indivíduos e suas respectivas decisões no curso de suas vidas. A igualdade absoluta é algo impraticável e até mesmo indesejável.

A desigualdade na ótica do socialismo, está relacionada, primeiramente, à questão da propriedade privada e sua respectiva má distribuição entre os membros da sociedade. Com a ascensão do capitalismo, esta desigualdade somente aumentou, permitindo, assim, uma maior concentração de renda em uma pequena parcela da sociedade. Para os socialistas científicos, desigualdade é causada pela divisão de classes, dentre aqueles que detêm os meios de produção e aqueles que contam apenas com sua força de trabalho. O pensamento socialista prevê que o Estado, em si, representa os interesses daqueles que monopolizam a propriedade e o capital, portanto, sua função é a manutenção das desigualdades entre homens.

Também entende-se aqui liberdade por um ponto como a ausência de submissão, e de outro, como independência e autonomia. No liberalismo clássico, esse conceito

está associado à liberdade econômica, o direito de possuir e usufruir da propriedade, e a liberdade intelectual, incluindo a liberdade de consciência. Para os socialistas científicos, por exemplo, a liberdade humana só pode ser encontrada de fato pelos indivíduos na produção prática das suas próprias condições materiais de existência. Dentro dos autores utópicos, em geral, liberdade refere-se ao desenvolvimento pleno dos indivíduos de todas as suas faculdades e poderes.

O conceito de liberdade será particularmente importante para a compreensão das abordagens liberais no que se refere às suas análises sobre o “estado da natureza” do homem e os pactos e contratos sociais.

1 Igualdade e desigualdade no liberalismo político e econômico

A filosofia política, campo que investiga a política e as relações humanas em seu sentido coletivo, tem tratado, desde a Antiguidade, de questões como os limites do Estado perante o indivíduo, liberdade, moral, direito e economia. Um mote que aparece no século XVIII de forma mais incisiva é a questão da desigualdade entre os homens. Na Antiguidade e na Idade Média, a desigualdade era dada como algo natural. Aristóteles (384-322 a. C.), por exemplo, estabelece que entre a vida política e a servidão há uma antinomia, segundo as arguições de Chatelet (1982, p. 22). Se há servidão, e Aristóteles não concebe a possibilidade de não haver servidão, porque a mesma é de ordem natural, e não política.

De uma forma geral, o problema da desigualdade era visto apenas como uma condição naturalmente imposta, quando eram estabelecidas as bases da pirâmide social. Com a renascença e com a formação dos Estados nacionais modernos, o pensamento burguês buscou compreender, explicar ou mesmo até justificar a existência e a continuidade da mesma.

Thomas Hobbes (1588-1679), um dos principais defensores do absolutismo e não do liberalismo, investigou a natureza da igualdade entre os homens. Concebeu que todos os indivíduos são naturalmente iguais, e essa igualdade levaria a um estado permanente de luta entre todos, ou seja, uma guerra de todos contra todos.

(...) os homens são iguais na natureza. São todos movidos pelos mesmos desejos de decidir só o que é bom para eles. Todos têm o desejo de levar uma vida agradável e de usufruir vantagens superiores às dos outros. Tem um direito sobre todas as coisas. Detentores dos mesmos desejos, eles têm sempre a esperança de alcançar seus

objetivos próprios. No entanto, nunca conseguem totalmente, pois as diferenças de aptidões físicas ou intelectuais são fracas na natureza, e os melhores dentre eles não conseguem nunca apropriar-se definitivamente de certos bens. A igualdade natural conduz inevitavelmente os homens, segundo Hobbes, a entrar em conflito (NAY, 2007, p. 166).

Para evitar a contínua violência, quando o “homem fosse o lobo do homem”, a sociedade firmaria um acordo (contrato) e delegaria ao monarca a qualidade de gestor do mesmo, perdendo sua liberdade, e se submetendo ao poder absoluto do Estado. O acordo é entre os homens e não entre os homens e o soberano. É confiado a ele o total poder.

Seguindo outra perspectiva, a de um pacto de consentimento, John Locke (1632-1704), contrariou a ideia de submissão e de absolutismo, tornando-se um dos principais arautos do liberalismo. Seguindo a ética do trabalho, afirmou que os homens são iguais, livres e proprietários de si mesmos, portanto, poderiam se apropriar da natureza¹.

Deus criou um mundo para os homens em coletividade (...) Contudo, todo homem tem uma propriedade em si próprio. O esforço de seu corpo e o trabalho de suas mãos, podemos dizer que são legitimamente seus. Portanto, a tudo que ele retirar do Estado em que a natureza tiver gerado e deixado a sua disposição, ele terá misturado seu trabalho e acrescentado algo que é seu, e, por essa razão, transformou-se em propriedade sua (LOCKE in COMMINS, S. e LINSKOTT, 1954, p. 71).

Os homens iguais e livres deveriam, portanto, construir uma sociedade fundada em relações políticas, através de acordos, ou pacto de consentimento, e formar um estado civil, e em seguida escolher a forma de governo. Na concepção do autor, qualquer que seja a forma de governo, este somente tem a finalidade de conservar a propriedade (LOCKE in WEFFORT, 1989a, p. 94).

Contudo, Locke afirmou que os homens iguais e livres são aqueles que têm propriedades a cuidar. Ou seja, os que não possuíam propriedades, não poderiam participar do pacto, pois não seriam aptos, sendo relegados a uma condição de de-

¹ O calvinismo, movimento religioso protestante enraizado na Reforma iniciada por João Calvino (1509-1564), firmou uma concepção onde a procura racional de ganho econômico seria totalmente possível, desde que fosse fruto de seu trabalho. Um bom cristão, com muito trabalho e seguindo todos os princípios bíblicos, prova a si mesmo que foi um escolhido de Deus. Ou seja, para muitos calvinistas, o trabalho e a consequente riqueza poderão ser um dos sinais de que a pessoa está entre os escolhidos de Deus. Contudo, Calvino afirma que a concentração de riqueza não faz sentido se não para ajudar aos que realmente necessitam, pois o fruto do trabalho só é digno se útil ao próximo. O sociólogo Max Weber (1864-1920) associou a ética calvinista ao surgimento do espírito capitalista em sua obra “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” de 1904. Para maiores informações, ver Weber (2001).

sigualdade, esta, inerente às condições da essência social e política dos indivíduos (RUSSELL, s.d., p. 635).

Locke concebe que os homens são livres e iguais, mas que o contrato não elimina as desigualdades. O político e filósofo Aléxis de Tocqueville (1805-1859) segue a mesma linha, pois considera a democracia o resultado do desenvolvimento de igualdade de condições, que não significa o fim das desigualdades econômicas. Mas elas não são insuperáveis, como foi na era feudal, por exemplo. Na sociedade democrática, a relação “senhor” e “servidor” não foi posta como um princípio de superioridade natural. Acredita que com o contrato, o servidor pode libertar-se do senhor, e que a desigualdade é temporária (NAY, 2001, p. 314).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) concebia dois tipos de desigualdades: a natural, que é estabelecida pela força física, pela idade, a qualidade do espírito etc; e a moral e política, proveniente das convenções e que era consentida pela maioria dos indivíduos (ROUSSEAU in WEFFORT, 1989a, p. 206). Não seria necessário desvendar a origem da desigualdade natural, pois vem da natureza, portanto, está justificada. No estado de natureza o homem é bom, mas em sociedade, este prejudica o semelhante. As desigualdades, destarte, se originam na organização social, moral e política. Deste modo, deveria haver a abdicação da liberdade natural, sendo os homens submetidos a leis (contrato social) (ROUSSEAU in WEFFORT, 1989a, p. 220). Com isso, preservam a sua independência, garantem segurança real e protegem a sua propriedade privada. A soberania só pode ser exercida coletivamente: é indivisível e inalienável. A lei é a vontade geral (ROUSSEAU in WEFFORT, 1989a, p. 236).

Para o autor, a liberdade somente seria concebida com igualdade, e esta deveria ser assentada em bases jurídicas. Mas somente são livres os iguais. Ou seja, todos deveriam ser iguais perante a lei. As desigualdades das condições materiais, por exemplo, continuariam conduzindo muitos à qualidade de não-livres. A desigualdade seria uma condição inevitável da própria dinâmica da construção social, mas ela não seria mais uma condição natural.

John Locke (1632-1704), juntamente com Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), foram dois dos principais artífices dos modelos teóricos que justificam a ascensão e a permanência da burguesia no poder. Ambos recorrem à teoria do individualismo, doutrina segundo a qual o centro da vida humana se encontra na ação do indivíduo, naturalmente livre, e não na coletividade e no Estado. Foi a expressão teórica da luta da burguesia contra as restrições do Estado absolutista. Tal teoria apregoava que a

ação do indivíduo, mesmo que seja motivada pelo autointeresse egoísta, em busca da satisfação de seus prazeres individuais, gerava benefícios para a sociedade como um todo.

O pensador holandês Bernard de Mandeville (1670-1733), em sua “A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos”, relata que os avanços da civilização eram o resultado dos vícios e não das virtudes. “Aquilo de pior que existe em cada um contribuiu alguma coisa para o bem comum” (MANDEVILLE in FUSFELD, 2001, p. 23). O progresso provinha dos interesses egoístas dos indivíduos, de levar uma vida prazerosa. O vício do egoísmo incitaria as pessoas a maximizar os seus ganhos e aumentar a riqueza da nação.

Assim, o vício alimentava a engenhosidade,
Que com o tempo e a indústria
teria levado as comodidades da vida,
Os seus reais prazeres, confortos, alívios,
A tal altura que, mesmo os pobres
viviam melhor do que, antes, os ricos,
e nada mais podia acrescentar (MANDEVILLE in FUSFELD, 2001, p. 23).

A fábula de Mandeville constituiu uma forte impressão para o princípio utilitarista proposto por Jeremy Bentham (1748-1832). Todo indivíduo é o único e livre árbitro de seus próprios prazeres e dores. Os motivos humanos podem ser reduzidos à busca incessante do prazer e de evitar a dor, baseada única e exclusivamente no interesse próprio. Assim, para Bentham, os “dois princípios soberanos” que a natureza depositou e que governam a humanidade eram a dor e o prazer (RUSSELL, s.d., p. 776).

David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790), não utilitaristas, estenderiam suas argumentações para o campo econômico, buscando a legitimidade da existência de livre concorrência, da harmonização e autoregulação dos mercados e da não intervenção do Estado nas atividades comerciais e produtivas, ou seja, buscando a legitimidade do espírito do “laissez-faire”². Segundo Adam Smith, as pessoas são conduzidas por uma “mão invisível”, no sentido de promover o bem social, sem que esta seja parte de sua intenção. O conceito de “mão invisível” de Adam Smith considera primeiramente que os atos individualistas são morais e providos de “sabedoria divina” (SMITH, 1986, p. 89).

2 “Laissez-faire, laissez-passar” (deixe fazer, deixe passar) tornou-se a expressão-símbolo do liberalismo econômico, na versão mais pura de capitalismo, de que o mercado deve funcionar livremente, sem interferência do governo. A origem do termo é incerta, alguns atribuem sua origem a Vincent Gournay (17125-1759), quando se deparou com tamanhas intervenções da coroa francesa nas atividades da livre iniciativa. Para maiores informações, verificar Hunt (1981).

O individualismo supõe que todos são livres, iguais e possuem as mesmas condições de acesso à propriedade privada. Se todos agirem em benefício próprio, buscando o enriquecimento pessoal, haveria bem-estar coletivo e progresso econômico.

A filosofia política e a economia política clássica refletiam as principais justificativas ideológicas, afirmando que a desigualdade social, a pobreza etc., são decorrentes das decisões individuais, naturais e essenciais para uma das principais motivações humanas: a concorrência entre os indivíduos, que geraria o bem comum. Ou seja, as questões da desigualdade e das privações materiais de uma grande maioria foram tratadas como consequências das leis naturais e, na maioria dos casos, essenciais para o progresso econômico³.

T. R. Malthus (1776-1834), em sua obra "Ensaio sobre a teoria da população" (1803), buscou averiguar as causas e os efeitos do crescimento demográfico desordenado. Para Malthus, a população crescia em progressão geométrica devido à ânsia de reprodução das camadas menos favorecidas, que são desprovidas do que o autor denominou de "contenção moral", esta exclusiva dos ricos. Essa obra era literalmente um ataque à antiga e famigerada "Lei dos Pobres" (que Malthus, erroneamente, considerava como a facilitadora para a vida dos pobres, mas que na verdade era um açoite aos mesmos)⁴ e aos argumentos dos reformadores sociais do período, principalmente de William Goodwyn (1756-1836) e do Marques de Condorcet (1743 -1794), que afirmavam, entre outras coisas, que o "progresso econômico" havia beneficiado somente um pequeno número de pessoas e condenava a maioria à miséria, devendo assim haver um processo de redistribuição de renda, e esta deveria ser promovida pelo governo (RUSSELL, s.d., 780).

Malthus justifica a existência das desigualdades a partir de uma lei natural. As tentativas de minorar a pobreza, que para o autor era inevitável, piorariam a situação, pois além de infringir as leis naturais de controle populacional (fome, doenças etc.), gerando uma expansão demográfica, desviaria os recursos dos que realmente produzem.

³ De forma geral, ideologia é associada ao termo ideário: um conjunto de ideias, de doutrinas ou de visões de mundo de um indivíduo ou de um grupo. Para autores marxistas, ideologia pode ser considerada um instrumento de dominação, alienando a consciência humana. Para maiores informações, verificar Adorno (1999).

⁴ A lei dos pobres da Inglaterra, de 1601, concedia auxílio financeiro às famílias, administrado pela paróquia local. No entanto, obrigava os homens capazes a prestar serviço em asilos e albergues. As crianças tinham que frequentar a escola. Mas, na maioria dos casos, eram estabelecidos sistemas de "aprendizado" nas manufaturas, que recrutavam crianças de 8 a 14 anos, para trabalhar em jornadas de 12 a 14 horas diárias. Consolidou também um sistema de "anti-vadiagem", pois quem não trabalhava era açoitado e preso. Graças a ela e ao movimento dos cercamentos, as primeiras indústrias puderam angariar a força de trabalho necessária, a baixíssimos salários. A lei foi reformulada em 1834, vindo a ser abolida no início do século XX. Para maiores informações, verificar Hobsbawn (1983).

Parecia que, pelas leis inevitáveis da natureza, alguns seres humanos teriam que passar necessidade. Estas são as pessoas infelizes, que na grande loteria da vida tinham tirado um bilhete em branco. Nenhum possível sacrifício dos ricos, particularmente em termos monetários, poderia evitar a volta da miséria dos membros de nível mais baixo da sociedade, quem quer que eles fossem (...) Devemos reprovar remédios específicos para o sofrimento humano, e também devemos reprovar os homens bem intencionados, mas muito enganados, que pensam que estão prestando um serviço à humanidade, projetando esquemas para a eliminação total de erros particulares (MALTHUS in HUNT, 1981, p. 94).

As argumentações de Malthus, hoje monstruosas, mostram a desigualdade e a privação como algo provindo da natureza e das escolhas individuais, e que os homens e o Estado em momento algum devem impedir tal condição. Em muitos casos, a desigualdade e certas privações, nas argumentações da economia política clássica, pareciam condições necessárias ao desenvolvimento. Desde o tempo da prática mercantilista, apregoava-se que os salários deveriam ser de subsistência, pois se forem maiores que tal nível, os trabalhadores se tornariam “menos industriais”. Essa ideia prossegue por quase todos os autores, como David Ricardo (1772-1823), onde os salários de subsistência, além de garantirem o “melhor labor” dos operários, permitiriam a acumulação de capital, condição necessária para o progresso econômico⁵.

Com o surgimento do capitalismo industrial e com a consolidação da sociedade de classes, formada principalmente por critérios econômicos (sabe-se que não é o único na estratificação social), a desigualdade social amplia-se, associando-se principalmente com a pobreza. Ou seja, uma desigualdade associada às condições de vida material, originada da distribuição desigual dos frutos gerados pela natureza e pelo trabalho.

A questão da distribuição tornou-se um dos pontos fortes do filósofo político e economista John Stuart-Mill (1806-1873), conhecido pela sua revisão das teorias utilitaristas mas que se afastou drasticamente em alguns pontos de seus pares. A

⁵ Isso se devia ao estabelecimento da noção de que o salário de subsistência de um operário possuía uma relação inversa com o lucro do empresário. Muitos autores da economia política clássica e principalmente da escola neoclássica, buscaram abstrair qualquer relação contraditória entre capital e trabalho. Outro ponto é que apresentavam pressupostos teóricos que raramente ocorriam. Presumiam, por exemplo, a total liberdade e igualdade dos agentes econômicos (trabalhadores e capitalistas) em uma economia de mercado. Pressupostos como “livre mobilidade dos agentes”, por exemplo, afirmavam que os capitalistas poderiam se dirigir facilmente para uma atividade, pois o acesso às técnicas (hoje tecnologia) era livre. Um trabalhador poderia facilmente sair de um trabalho que considerasse mal remunerado para um melhor. Outros pressupostos como “pleno emprego”, onde toda a capacidade produtiva estaria sendo utilizada e se houvesse desemprego de trabalhadores, este seria voluntário, demonstra também, de forma ideológica, a ideia de “liberdade de condições e justiça” no novo modo de produção ou sistema econômico. Para maiores detalhes, verificar Hunt (1981).

distribuição não é determinada pela simples troca de bens no mercado, e a propriedade privada e a sua repartição não é natural. A propriedade, segundo o autor, é uma instituição humana e não “sagrada”, diferentemente dos autores antes citados (MILL, 1983b, p. 203).

O direito à propriedade é justificado pelo autor apenas em dois casos: se houve trabalho do próprio indivíduo para produzi-lo ou se foi concedido de forma espontânea (MILL, 1983b, p. 195). Porém, para o autor, a propriedade privada não é fruto do comportamento abstêmio e frugal de pessoas moralmente virtuosas que, no passado, acumularam por livre e espontânea iniciativa, enquanto os desprovidos de tais virtudes meramente esbanjavam e perdiam tudo que possuíam (MILL, 1983b, p. 194). Ao examinar a história da Europa ocidental, concluiu que a força e as leis arbitrárias dos homens ordenaram à distribuição da propriedade privada (MILL, 1983b, p. 182).

A propriedade privada, como instituição, não deveu sua origem a nenhuma daquelas considerações de utilidade que militam pela manutenção dela, uma vez estabelecida. Sabe-se bastante sobre épocas primitivas, tanto da história passada quanto de estados análogos à sociedade em nossos dias, para mostrar que os tribunais (que sempre precedem leis) foram originalmente fundados, não para determinar direitos, mas para reprimir a violência e dirimir disputas (MILL, 1983b, p. 182).

Além da força, o padrão de como a distribuição foi feita, que varia de sociedade para sociedade, também gerou inúmeras dificuldades e fugiu do que seria do ponto de vista da moral e da ética. O direito de posse de terras e propriedade afeta a distribuição de renda⁶ (MILL, 1983a, p. 203).

Verificando a concentração de riquezas na sociedade capitalista, chegou à conclusão de que uma classe, composta por um reduzido número de indivíduos, não deveria usufruir com exclusividade as benesses da riqueza produzida, enquanto a maioria estava condenada à pobreza. Em seguida, fez uma dura crítica à estrutura de classes “hereditárias” de sua época: empregadores que não fazem o trabalho necessário para a manutenção da vida humana, e os empregados que trabalham (MILL, 1983b, p. 255). Mill chegou a sugerir uma mudança nos direitos de herança. Esta deveria instituir rigorosos limites aos direitos de sucessão “causas mortis” (MILL, 1983b, p. 196-197).

Asseverou também que a instituição da propriedade privada acarretava em uma relação inversa entre trabalho e o produto do mesmo. Ou seja, a propriedade privada

⁶ Ao analisar a pobreza dos agricultores irlandeses no século XIX, chegou à conclusão de que a forma como as terras foram distribuídas, determinou tal condição e não as leis naturais.

garantiria que o produto do trabalho fosse para quem praticamente nunca trabalhou. A remuneração caminharia em direção oposta ao aumento da dificuldade e da brusquidão do trabalho (MILL, 1983b, p. 201).

A divisão de classes não se manteria por muito tempo, acreditava o autor. Para ele, a estrutura de classes do capitalismo não era justa, necessária e tampouco eterna. (MILL, 1983b, p. 255) Em sua teoria da dependência, o “estado das coisas” é determinado para os pobres e não por eles. Uma classe privilegiada conduziria autoritariamente os despojados e os refrearia quando fosse necessário (MILL, 1983b, p. 256). Porém, tal dependência não seria mais aceita pelos trabalhadores, pois estes, através do que Mill definiu como “aprimoramento intelectual” (educação, amor à independência e liberdade e ao bom senso), forjarão o seu próprio destino, fundado na justiça e no autogoverno (MILL, 1983b, p. 258-259).

O estágio que a sociedade capitalista havia atingido não era o “mais elevado”. Ele tenderia a evoluir para alguma forma de sociedade socialista, que considerava um estágio muito mais satisfatório e desejável. Todavia, o filósofo inglês acreditava que o socialismo somente seria possível se as pessoas atingissem um estado moral e ético satisfatório, o anteriormente citado, “aprimoramento intelectual”. Além disso, todos que executam o serviço, devem se identificar com o espírito de prosperidade do empreendimento e, principalmente, o de concorrência (MILL, 1983b, p. 277-278). Caso contrário, a luta individual e concorrencial por riqueza era a única solução.

Com tais argumentações, Mill se mantém como defensor do liberalismo, afastando-se das teorias de Frederich Engels (1820-1895) e Karl Marx (1818-1883), e parcialmente do socialismo utópico de Robert Owen (1771-1858) e de Charles Fourier (1772-1837), autores que serão abordados adiante⁷.

Concordo, portanto, com a concepção que os autores socialistas têm sobre a forma que o mundo industrial tende a assumir, à medida que o progresso avança (...) Mas, ao mesmo tempo que concordo e solidarizo..., discordo totalmente da parte mais relevante e veemente do seu ensinamento, a saber, das suas catilinárias contra a concorrência. (...) É erro comum dos socialistas não levarem em conta a indolência natural da humanidade, a sua tendência à passividade, a permanecer escrava do hábito (...) Se deixarmos que a humanidade uma vez atinja algum estado de existência que considere tolerável, o perigo a ser temido é que a partir daí ela estagnar-se-á, não se empenhará no sentido de melhorar e, deixando enferrujar suas faculdades, perderá

⁷ Mas, curiosamente, Mill se põe favorável ao despotismo em sociedades “atrasadas”, pois há barreiras para o progresso. Para maiores informações, verificar Weffort (1989b).

até sua energia necessária para preservá-lo do deterioramento. A concorrência pode não ser o melhor estímulo concebível, mas no momento é um estímulo necessário, e ninguém é capaz de prever o dia em que ela não será mais dispensável ao progresso (MILL, 1983b, p. 278-279).

Todavia, e coincidentemente a Fourier, Mill enaltece as cooperativas produtivas. Ao observar a prosperidade de algumas associações em Paris e, sobretudo as inglesas, sugere que dever-se-ia experimentar as cooperativas, pois elas mostrariam a deficiência das relações entre capital e trabalho⁸. Além de sua baixa remuneração, o tipo de trabalho executado não estimula a sua produção. Em um sistema cooperativo há o estímulo à produção, pois o espírito público reside no trabalhador. A própria comunidade o cobra e vigia, e as distribuições das tarefas seriam mais justas e adequadas às aptidões (MILL, 1983b, p. 276-278).

Outro ponto curioso nos apontamentos de Mill, sendo ele um defensor do liberalismo, é a questão da intervenção do governo. Primeiramente, advoga a favor do princípio do “laissez-faire”, afirmando que deveria ser a prática geral (MILL, 1983b, p. 401). Contudo, o autor aponta para a necessidade de intervenção do governo. Considerava inadmissível que o governo apenas atuasse na proteção das pessoas e suas propriedades. A sociedade, se achar que é prejudicial ao bem comum, tem o direito de alterar qualquer direito à propriedade e o Estado deve a representar.

O tema da pobreza é largamente debatido por Mill. A maior parte da população pobre não tem condições adequadas para estimar o que seria melhor para o seu destino (MILL, 1983b, p. 406). A interferência do governo na educação básica é justificada pelo autor, pois esta alteraria as condutas e o ajuizamento dos pobres, tornando-se melhores árbitros, percebendo assim, o que seria melhor para os seus interesses (MILL, 1983b, p. 407-408).

O governo deveria intervir para alterar os efeitos maléficos do livre mercado capitalista, que desembocava naturalmente em uma concentração de renda sem precedentes. Portanto, deveria promover a caridade pública e reservar uma parte do orçamento para promover colônias agrárias em terras comuns (tais colônias seriam ocupadas por famílias jovens pobres, e que os resultados das terras sempre deveriam ser revertidos para as camadas carentes da população) (MILL, 1983b, p. 414- 418).

Mill representou, simultaneamente, as convicções e aspirações do liberalismo político e econômico, mas também conseguiu averiguar que as mesmas não repre-

⁸ As colônias inglesas de “Leeds Flour Mill” e “Rochdale Society of Equitable Pioneers” foram o objeto de análise de Mill.

sentavam o fim das desigualdades e sim o seu aprofundamento. Conciliou o elitismo com a participação democrática no regime parlamentar. Considerou necessário o sufrágio universal, pois estenderia o direito ao voto aos trabalhadores, visto que estes iriam defender os seus direitos. No entanto, tais considerações eram pautadas nos preceitos do liberalismo. Na verdade, o que o autor propôs é um novo liberalismo (MILL in WEFFORT, 1989b, p. 222).

Rousseau e Locke buscaram compreender e até mesmo justificar, através do contrato e do pacto social, a desigualdade entre os homens. A questão da igualdade se daria apenas no plano jurídico, e é certo que houve um avanço nesta questão. O liberalismo de Hume e Smith, por exemplo, colocou a desigualdade como condição natural, apresentando mecanismos de harmonização natural que davam como certo que os indivíduos, por vontade própria, poderiam sair de tal condição.

Com exceção de Mill, a maioria dos autores desta escola eximiu-se da questão da representação popular, já que na maioria dos casos, o governo era um obstáculo para as atuações individuais e as ações do mesmo somente desarmonizariam todo um sistema natural, como Malthus arguia em seu ataque às ideias de redistribuição de renda. A ação do Estado e as leis deveriam ser voltadas para a proteção da propriedade privada. Contudo, no auge da Revolução Industrial, era patente que as desigualdades sociais, políticas e econômicas se acentuavam.

2 A abordagem socialista utópica sobre a desigualdade social

Segundo o historiador inglês Hobsbawn (1983), a Revolução Industrial não foi uma mera aceleração econômica e sim uma profunda transformação social, política e econômica. O novo sistema, criado por ela, era baseado em uma nova formação de classes (empregadores capitalistas e trabalhadores que vendiam a sua mão-de-obra); na fábrica (máquinas e mão de obra especializada); e lucro/acumulação (sem distinção entre o aspecto social e o técnico).

A Revolução Industrial foi baseada em uma força de trabalho constituída em grande parte por mulheres e crianças, devido aos baixos salários, e que eram submetidas a jornadas de trabalho de 12 a 16 horas diárias, sendo não raros graves acidentes de trabalho, devido ao ritmo imposto pela fábrica. Com o aprimoramento técnico das indústrias, que levava à substituição do homem pela máquina e, conseqüentemente, ao desemprego, a concorrência entre os desempregados reprimia os salários abaixo do

nível de subsistência⁹. Além disso, a mecanização e o aumento da divisão do trabalho, reprimiam ainda mais o conhecimento do trabalhador, que agora era submetido ao ritmo da máquina. Assim, o capital acabava por criar outra forma de servidão.

O processo de pauperização acelerou-se no final do século XIX. Inúmeras sublevações operárias ocorreram na Inglaterra, que acabou por acarretar na “Lei do Conluio”, de 1799, que tornava ilegal qualquer tipo de organização operária em prol de melhores salários e condições de trabalho, e por menores jornadas. Nos parlamentos, legislava-se ou a favor do capitalismo “Laissez-faire” ou dos grandes proprietários de terras. Por exemplo, a abolição do sistema de “Speenhamland”, de 1795, que instituía uma ajuda aos que não tivessem uma renda mínima, mostrava concomitantemente a exclusão dos mais pobres na participação das decisões políticas, e que estas eram invariavelmente a favor das faixas mais abastadas.

O movimento do cartismo inglês, iniciado na década de 1830, fundou-se na luta pela inclusão política da classe operária. A sua principal base foi a “Carta do Povo”, dos ativistas William Lovett (1800-1877) e Feargus O’Connor (1794-1855), que fora enviada ao Parlamento inglês. Nela, aparecem, entre outras exigências: sufrágio secreto e universal masculino (o direito de todos os homens ao voto); eleições anuais; igualdade entre os direitos eleitorais e participação de representantes da classe operária no parlamento¹⁰.

As propostas dos reformadores sociais e o pensamento socialista utópico e científico seriam o reflexo das consequências do período da industrialização. A busca por alternativas, que em muitos casos, fugiam radicalmente do ideário liberal, iniciavam-se, preferencialmente, com a seguinte reflexão: qual a origem da desigualdade entre os homens? Essas correntes de pensamento dentro da filosofia política, serão abordadas a partir de agora.

O socialismo utópico constituiu-se em uma crítica à sociedade capitalista e ao liberalismo econômico, apresentado soluções para as desigualdades da sociedade

⁹ O ludismo foi um movimento contrário à mecanização do trabalho. Foi em 1811, na Inglaterra, que o movimento ludita eclodiu. O nome provém de Ned Ludd, personagem criado a fim de disseminar o ideal do movimento operário entre os trabalhadores. Os luditas invadiam fábricas e destruíam máquinas, que, por serem mais eficientes que os homens, tiravam seus empregos. O patronato recorreu aos parlamentos, visando a criação de leis mais severas para punir os luditas. Em 1812, foi definida a pena de morte para casos de destruição de máquinas, e a perseguição aos luditas tornou-se implacável. Para maiores informações, verificar Hobsbawn (1983).

¹⁰ As exigências não foram aceitas pelo Parlamento, e iniciaram-se comícios, abaixo-assinados e manifestações. Com isso, as propostas da carta foram sendo incorporadas lentamente, mas plenamente de acordo com as propostas do cartismo, que não foi aceito pelos governantes. Mas os cartistas conseguiram mudanças representativas, tais como a lei de proteção ao trabalho infantil, a reforma do Código Penal, a lei de imprensa, a lei permitindo as associações políticas e a lei da jornada de trabalho de 10 horas. Para maiores informações, verificar Hobsbawn (1983).

industrial. As críticas ao liberalismo resultam da constatação de que a livre concorrência não trouxe o equilíbrio prometido e, ao contrário, instaurou uma ordem injusta e imoral. Os mecanismos de mercado não levaram ao enriquecimento do conjunto da sociedade, mas sim, desviaram a riqueza. Devia-se, portanto, instituir a igualdade e a solidariedade como princípios básicos da vida social, ao invés do individualismo, defendido pelo liberalismo.

Tais arguições antiliberais, pautavam-se na busca de uma justiça social e de liberdade na nova sociedade instaurada. De forma geral, os primeiros porta-vozes de uma nova utopia social propunham uma reforma em termos econômicos e políticos não de mudanças profundas. Seria na reorganização do sistema de produção e na repartição justa do produto do trabalho, monopolizado pelos detentores do capital, pela qual a massa de trabalhadores pauperizada sairia de sua condição de precariedade.

Claude Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825), elaborou novas teses sobre a sociedade industrial. Afirmou que o sistema feudal era baseado em desigualdades e não resistiu ao desenvolvimento científico. Com isso, as revoluções burguesas foram, basicamente, a tradução política de uma nova relação favorável ao mundo da produção, pois refletiam os desenvolvimentos técnicos e espirituais.

Para Saint-Simon, o novo sistema social e econômico que emergiu das revoluções burguesas, a indústria, representou a necessária renovação das artes e do conhecimento. A classe dos industriais (empresários, produtores, financistas, artesãos, operários, agricultores, eruditos, engenheiros e artistas), acabou por substituir a nobreza e o clero (NAY, 2007, p. 369).

O sistema industrial pode restabelecer a solidariedade e forjar novas relações, e estas sendo pacíficas e solidárias. Com o desaparecimento das dominações tradicionais, uma nova classe de dirigentes seria formada, com o intuito de governar no interesse de todos. As posições políticas deveriam ser ocupadas por aqueles que possuem o saber, ou seja, um governo tecnocrático, que pelo seu domínio da ciência, afastaria a violência no seio da sociedade. Por isso, Saint-Simon propôs a “fisiologia social”, uma ciência que se apoia no conhecimento positivo e que ajudaria a nova elite dirigente ao projeto de união. Contudo, a espiritualidade deve constituir o papel de coesão social, uma nova moral denominada de “Novo Cristianismo”, deveria ser adaptada ao sistema industrial (NAY, 2007, p. 370).

Saint-Simon era um defensor do “industrialismo”. Não era um democrata, pois considerava a desigualdade natural e acreditava que as elites, pelo seu virtuosismo,

tinham a sua posição de comando legitimada. Contudo, não distingue economia e política, e com isso, critica o liberalismo e o individualismo. Discordava de qualquer doutrina que advogue que o bem-estar coletivo provenha dos interesses individuais e egoístas. Ele argumenta que tal doutrina, aplicada à economia, permite a concentração de riqueza. Desconfiava dos políticos e militares e acreditava que o governo deveria controlar a economia. Totalmente contrário ao liberalismo, afirmava que o Estado tem por obrigação, impedir a concentração de riqueza (NAY, 2007, p. 371).

Saint-Simon também rejeitou a exploração do trabalho, a concentração da propriedade e a concorrência egoísta. Tal rejeição fez com que muitos cometaristas o considerassem, e Saint-Simon exerceu grande influência sobre essa corrente, de socialista utópico, pois argumentou que a nova sociedade deveria impedir que surgisse uma nova classe predadora, assim como foi a nobreza no antigo regime (SAINT-SIMON in TEIXEIRA, 2002, p. 61).

Robert Owen (1771-1858), assim como Saint-Simon, via na industrialização um momento de progresso da humanidade. Mas deveria haver melhores condições para o operariado. Owen, um bem sucedido industrial do ramo têxtil, percebeu que a pobreza da massa de trabalhadores da Inglaterra não resultava das aptidões individuais, argumento constante no pensamento liberal, mas das condições de vida que eram impostas aos mesmos. Ele aplicou medidas de melhoria em suas próprias indústrias, como redução da jornada de trabalho, aumentos salariais, acesso à instrução e à saúde etc.

Em 1824, Owen transferiu-se para os EUA, fundando a colônia de "New Harmony", com o propósito de por em prática as suas ideias. A experiência de "New Harmony" consistia em mostrar que uma pequena fábrica, organizada de forma democrática, cooperativa e de princípios de autogestão, desembocaria em desenvolvimento produtivo e na emancipação social dos trabalhadores. Ao instituir "aldeias-modelos", eliminando a propriedade privada, ele pretendia, gradativamente, dissolver a grande indústria e retornar a uma forma de indústria-agrária (TEIXEIRA, 2002, p. 97).

O fracasso da experiência de "New Harmony", nos EUA, fez Owen voltar-se aos movimentos sindicalistas e cooperativos. Nos anos de 1830 e 1840, em busca de uma alternativa para a política e a economia liberal, Owen propõe, perante o Estado, projetos de melhorias das condições operárias, que todos os empregadores deveriam seguir. Propunha uma cooperação entre operários e capitalistas. A partir de então, passa a advogar contra a propriedade privada e do lucro, ou seja, propõe um projeto comunista.

Todos os sistemas sociais tentados até o presente fundaram-se em bases falsas e errôneas. Uma reorganização da sociedade é portanto indispensável, se o homem deve-se tornar racional, bom e feliz. É preciso mudar todas as instituições e dar uma nova direção aos sentimentos, ideias e ações dos homens. Essa regeneração do homem e da sociedade será difícil, senão impossível, se não estiver fundada em princípios eternamente verdadeiros e cujas consequências sejam imensamente vantajosas para todos (OWEN in TEIXEIRA, 2002, p.133).

As ideias de Owen apresentavam duas das principais características do socialismo utópico: a reforma social ocorre sem a ação política de tomada de poder; e ela provém de modelos comunitários, ponto em comum com Charles Fourier (1772-1837). Fourier alimentava a ambição de reformar a sociedade, a partir de uma constatação feita: a civilização está se degradando e a caminho da desordem, violência e repressão. O capitalismo acelera esta degeneração, pois impele as pessoas à concorrência permanente, a interesses egoístas e oprimindo os mais fracos. Ele não é capaz de restaurar a paz e a ordem social e coage os indivíduos em todos os campos sociais (política, economia, educação, família etc.). Fourier passou então a examinar detalhadamente as paixões da natureza humana. A sociedade moderna reprimiu os desejos humanos e por isso está em decadência.

O destino do gênero humano é ou a imensa felicidade, sob o regime divino e societário, ou a imensa infelicidade, sob as leis dos homens, no estado da indústria fragmentada e mentirosa que, comparativamente à societária, não fornece a quarta parte do produto efetivo nem a quadragésima parte em bem-estar (FOURIER in TEIXEIRA, 2002, p. 91).

Imaginou um sistema comunitário em que os homens pudessem satisfazer plenamente seus desejos: falanstérios. Essas comunidades de trabalho, diferentemente das de Owen, teriam os seus bens coletivizados mas os salários seriam determinados segundo aptidões e esforços pessoais, pois não seria justo não reconhecer os méritos individuais. Ou seja, não seria um socialismo de igualdade, pois esta é contrária à natureza e é autoritária (FOURIER in TEIXEIRA, 2002, p. 83).

Para Fourier, o Estado jamais atua em favor das aspirações das pessoas, e o regime democrático não consegue conter a sua ação autoritária. Deveria ser abolida a forma tradicional de Estado e reorganizar a sociedade política a partir dos falanstérios. Portanto, a formação de uma federação de falanstérios.

Fourier não propôs um sistema comunista; tampouco era contrário à propriedade privada; anti-igualitário, antidemocrático, mas, sobretudo, anti-autoritário. Por isso,

afirmou ser necessária uma reforma total no Estado. Louis Blanc (1811-1882), apesar de propor o fim do sistema de produção capitalista, foi um reformista e não um revolucionário, como Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), defensor da instalação de uma ditadura popular por intermédio de uma insurreição¹¹. Blanc criticou o sistema de sufrágio francês, que afastava da vida política aqueles que mais necessitam do Estado. O sufrágio universal é necessário para a existência de um Estado central, que buscará o socialismo. Um novo sistema de trabalho deveria ser instalado, os ateliês sociais, que atuariam sob a responsabilidade e controle do Estado central, onde os operários teriam remunerações iguais (BLANC in TEIXEIRA, 2002, p. 221-225).

Não estavam nas arguições de Blanc, o fim da propriedade privada, mas o progresso levaria o setor público a absorver o setor privado. As mudanças vislumbradas por Blanc, uma revolução social, viriam pacificamente, através de uma retomada de consciência.

Façamos um resumo. Uma revolução social deve ser tentada.

1. Porque a atual ordem social é cheia de iniquidades, de miséria, de torpezas, para poder subsistir por muito tempo;
2. Porque não há ninguém que não tenha interesse, qualquer que seja sua posição, classe, sua fortuna, no estabelecimento de uma nova ordem social;
3. Enfim, porque é possível, e até fácil, realizar essa revolução pacificamente (BLANC in TEIXEIRA, 2002, p. 228).

Contudo, muitos socialistas utópicos foram favoráveis à abolição da propriedade privada. Segundo os mesmos, esta era fonte das desigualdades dos homens. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) foi o socialista utópico em sua essência, apesar de Engels e Marx o definir como o exemplo máximo do socialista conservador burguês (ENGELS; MARX, 1998, p. 36). A sua defesa da liberdade total do indivíduo contra todas as autoridades, principalmente do Estado burocrático, e a sua proposta em realizar uma democracia socialista, o coloca como um dos mais representativos dentro desta corrente de pensamento político. E principalmente, Proudhon se propôs a dar um sentido teórico à revolução que superaria a organização social burguesa vigente, que poria fim às desigualdades sociais. Com isso, seria construída uma nova sociedade, baseada no princípio da igualdade, base da solidariedade (abolindo os comportamentos materialistas e individuais) e do pluralismo (impedindo o centralismo e o autoritarismo) (NAY, 2007, p. 397).

¹¹ Para maiores informações sobre Blanqui e o blanquismo, verificar Nay (2007, p. 396-397).

A classe operária é a única força capaz de por fim a injustiça social. Ela possui um papel histórico de levar à revolução e à reorganização das estruturas de produção e troca. A revolução é o único caminho, pois o sufrágio universal é uma ilusão, e as eleições são controladas¹². O Estado não age em benefício dos interesses sociais e se torna um instrumento de opressão e de neutralização da liberdade individual e das iniciativas das comunidades. Ou seja, ele não atua em prol do interesse social e na manutenção da ordem pública, mas sim na concentração de sua potência política, que amplia cada vez mais a sua dominação sobre a sociedade civil (NAY, 2007, p. 399).

Segundo Proudhon, o capitalismo era a exploração máxima do homem pelo homem e a sua existência não assegura a liberdade dos indivíduos, e sim a dominação e a injustiça. O autor se pôs a favor da proibição do lucro e da propriedade privada. Na verdade, ele não se pôs contra o princípio da propriedade, conforme argumentação de NAY (2007, p. 398), mas ao seu uso egoísta e dominador. Em "O que é a propriedade", de 1840, Proudhon afirma em sua terceira proposição que "a propriedade é impossível porque, para um dado capital, a produção é proporcional ao trabalho e não à propriedade" (PROUDHON in TEIXEIRA, 2002, p. 254). Ainda propõe que a propriedade serve como instrumento dos empregadores no subjugo dos operários, e que ela é, inexoravelmente, um roubo e a negação da igualdade (PROUDHON in TEIXEIRA, 2002, p. 233 e 297).

O autor não vê a possibilidade da existência de um capitalismo industrial coadunado com um sistema coletivista onde a propriedade fosse abolida. Proudhon via a coletivização dos bens de produção, pondo-os sobre a direção de um governo central, como algo perigoso para a liberdade. Seria a substituição da opressão capitalista pela opressão de um governo central burocrático.

Proudhon propõe uma descentralização política, um federalismo, que garantiria a autonomia das comunas. Seriam associações livres de entidades federadas. Com isso, a burocracia estatal tenderia a desaparecer. Neste ponto, ele aponta, de forma simultânea, para uma "democracia política" e uma "democracia econômica". Nesta última, o autor se volta para o "mutualismo social", baseado nas associações operárias onde imperariam trocas igualitárias e livres. Este sistema seria baseado no desenvolvimento de trocas mútuas entre todos os associados, garantidas pela reciprocidade

¹² O conceito apresentado, principalmente na abordagem do pensamento socialista utópico e científico, é o de revolução. No sentido do socialismo científico, consiste na passagem de um modo de produção para outro (por exemplo, a passagem do feudalismo para o capitalismo). Em sentido amplo, constitui-se em uma transformação social, política e econômica, por intermédio da mobilização da massa, luta no poder no Estado e transformações de regimes. Para maiores informações, verificar Engels e Marx (1998).

dos comprometimentos. Os trabalhadores não seriam assalariados, teriam acesso à propriedade e a todos os postos da empresa; participariam diretamente do conselho eleito da empresa e, com isso, desapareceria a distinção entre capitalistas e operários. Proudhon acreditava que o “mutualismo social” poria fim às lutas de classes (NAY, 2007, p. 401).

Considerações finais

O termo “socialismo utópico” foi dado pelos fundadores do socialismo científico, Marx e Engels, principalmente para as doutrinas de Owen e Fourier. Primeiramente, a crítica marxista recai no fato de que, apesar de socialistas, por denunciarem as desigualdades socioeconômicas entre capitalistas e trabalhadores, provindas do processo de distribuição da propriedade e da dinâmica do capitalismo industrial, suas análises não possuíam bases científicas (ENGELS; MARX, 1998, p. 38)¹³. MARX (1978, p. 820) verificou que o capitalismo não nasceu das virtudes da abstinência dos indivíduos, e assim como qualquer outro modo de produção, há uma grande contradição: aumenta-se a produtividade mas também a pobreza. Com a evolução das forças produtivas, houve a transformação do homem em uma força material bruta (ENGELS; MARX, 1998, p. 22)¹⁴.

Todas as formas de produção são transitórias. Ao surgirem novas forças produtivas, o modo de produção e as relações econômicas mudam também. Os processos de produção se alteram, mas as ideias, as crenças, ideologias, categorias de conhecimento etc., também mudam.

¹³ Para Engels e Marx, há a necessidade de se compreender a realidade. Eles criticam Hegel, que concebe a história como o desenvolvimento das ideias e do espírito. Não é a consciência que determina a vida e sim a vida que determina a consciência (dialética marxista).

Há a necessidade de compreender as condições materiais dos indivíduos. Mais tarde, esta inversão da dialética hegeliana foi denominada materialismo histórico. As relações materiais estabelecidas pelos homens conformam a base de todas as relações sociais. Aquilo que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção (MARX, 1978, p. 32-48).

¹⁴ Modo de produção é a forma de organização socioeconômica, associada a uma determinada etapa de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. Em um modo de produção existe a base, constituída primeiramente pelas forças produtivas: bens necessários para a produção (organização, divisão do trabalho, tecnologia, processos e modos de cooperação, instrumentos e matérias-primas, conhecimento), conceituados por meios de produção. Implica também as relações sociais de produção, onde são distribuídos os meios de produção, o produto e o tipo de divisão social do trabalho em um determinado período histórico. Mas há a produção de outros produtos que não possuem forma material. As ideologias políticas, as concepções religiosas, a jurisdição, os códigos morais e éticos, comunicação, ensino, etc. estão na superestrutura. A classe dominante os cria e os relaciona com as relações sociais e com as forças produtivas. Para maiores informações, verificar (MARX, 1994).

Para Marx, a alienação do proletariado provém das condições materiais de vida, e somente a ação política poderia transformar a vida social e extinguir a mesma. Portanto, o sujeito transformador da história é o proletariado, ou seja, a classe revolucionária (MARX, 1978, p. 32-48).

Em uma sociedade onde existem classes sociais, há um acesso diferenciado aos meios de produção. A distribuição diferenciada dos instrumentos de produção e de seus gêneros caracteriza a divisão social do trabalho. A divisão social do trabalho estrutura as classes da sociedade. Em uma sociedade onde existem classes sociais, há um acesso diferenciado aos meios de produção. Esta distribuição segmenta a sociedade, gerando as desigualdades sociais e oposição de interesses.

A apropriação privada do produto social, através da mais-valia, demonstra que a divisão de classes no capitalismo (os que possuem os meios de produção e os que possuem somente a força de trabalho) é contraditória, gerando oposição de interesses, ou seja, a luta de classes¹⁵. A luta de classes é o motor histórico, pois é a contradição entre as relações sociais de produção e as forças produtivas. Através das lutas de classes se dá a passagem de um modo de produção para o outro, ou seja, a revolução¹⁶.

Além disso, o idealismo das análises utópicas adormece o proletariado, pois os socialistas utópicos, em sua maioria, afirmam que haveria uma conciliação de interesses entre empregadores e trabalhadores. Além disso, impedem que o proletariado tome consciência de classe e contribui para a continuidade da ordem vigente burguesa (ENGELS; MARX, 1998, p. 35-38). Os socialistas utópicos, portanto, em seus propósitos, perpetuam as relações sociais de produção.

As críticas de Marx e Engels à sociedade burguesa e os seus pilares (propriedade privada, lucro etc.), que constituem a essência do socialismo científico, foram mais abrangentes e influentes nestes últimos 150 anos que as proposições dos socialistas utópicos, visto a ampla formação das escolas de pensamento marxista formadas ao longo do século XX. Contudo, o socialismo utópico foi uma crítica à sociedade capitalista e ao liberalismo, e apresentou soluções para as desigualdades da sociedade industrial. Deve-se salientar que não foi uma filosofia com um padrão unificado de

¹⁵ O conceito de “mais-valia” refere-se à parte da jornada de trabalho que vai além do tempo de trabalho necessário (tempo de reprodução da força de trabalho) (MARX, 1994, p. 210).

¹⁶ Após a revolução há três fases: ditadura do proletariado (transitório e despótico); socialismo (Estado fará a transição da propriedade privada dos meios de produção para a propriedade coletiva); comunismo (instalação de uma sociedade organizada por todos os trabalhadores; coletivização de todos os meios de produção e posteriormente, o desaparecimento do Estado). Para maiores informações, verificar Engels; Marx (1998).

análise. Ou seja, havia profundas divergências no campo das concepções filosóficas, e, em alguns casos, não possuíam bases teóricas sólidas. Na questão da ação política, proporcionaram uma enorme divergência em termos de métodos e estratégias. Em outro aspecto, se limitaram a um romantismo e a discursos apaixonados, não que estes sejam exclusivos do socialismo utópico.

Saint-Simon possuía uma inabalável fé no “industrialismo” e concebeu os avanços técnicos como um reflexo do progresso da humanidade. Mas não deixou de denunciar os efeitos negativos do individualismo. Fourier e Owen também partilham do mesmo entusiasmo pela evolução técnica, mas no campo agrário. Estes também não deixem de criticar, assim como os socialistas científicos, os dois pilares da sociedade industrial: lucro e propriedade privada.

A diversidade das concepções filosóficas e políticas contribuíram também para que o socialismo científico obtivesse uma maior penetração no mundo acadêmico e político, por aludir um caráter de pretensa funcionalidade e eficácia, “práxis”, do que os autores utópicos. Mas o socialismo utópico caracterizou-se por uma denúncia aos valores da sociedade que emergiu no século XIX. Muitas de suas arguições propunham a construção de uma nova sociedade, estabelecida através da conciliação pacífica e não da revolução, e pautada em valores como igualdade, solidariedade, unidade e fraternidade. Visavam justiça social e o fim de um sistema representativo censitário, facilitando o acesso dos representantes das classes desfavorecidas, às instituições políticas. A partir de então, seriam promovidas reformas essenciais para eliminação das desigualdades.

Na primeira parte deste trabalho, foram expostas algumas ideias do liberalismo, que propunham liberdade e igualdade, mas estritamente em termos jurídicos. Nos últimos 200 anos, é inegável que, em termos jurídicos, houve um avanço considerável. No entanto, a desigualdade permanece como uma característica indelével da sociedade moderna. Mill, como apresentado anteriormente, constatou as limitações impostas aos menos favorecidos, ao acesso às instituições políticas, e também verificou que o processo de distribuição dos frutos do trabalho também gerava uma enorme desigualdade.

A questão da desigualdade e o modelo de Estado onde a mesma desapareceria foram apresentados já na obra de Thomas Morus (1478-1535), “A utopia”, publicada em 1516. Nesta obra, Morus apresenta, através de uma crítica à ordem social e política vigente, um Estado idealizado (a ilha de utopia); uma “utopia social”; um caminho que

a humanidade deveria trilhar; um lugar que deveria ser almejado. O escritor irlandês Oscar Wilde (1854-1900), certa vez, conclamou que a busca da utopia é uma busca da humanidade: “um mapa-mundi que não inclua a utopia não é digno de consulta, pois deixa de fora as terras a que a humanidade está sempre apontando”.

Referências

- ADORNO, T.W. Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- BUBER, M. *O socialismo utópico*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.
- CHÂTELET F. et al. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- COMMINS, S.; LINSKOTT, R. N. *Man in the state: The political Philosophers*. Nova Iorque: Randon House, 1954.
- ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao científico*. São Paulo: Edipro, 2010.
- ENGELS, F.; MARX, K. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1998.
- FUSFELD, D. *A era do economista*. São Paulo: Saraiva, 2001.
- HOBBSAWN, Eric. *Da revolução industrial ao imperialismo*. Rio de Janeiro: Forense. 1983.
- HUNT, E. K. *História do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.
- MARX, K. *Manuscritos econômicos-filóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, K. O capital. *Crítica da economia política*. Livro primeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- MILL, J. S. *Princípios de economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. Volume I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MILL, J. S. *Princípios de economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. Volume II. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NAY, O. *História das idéias políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- RUSSELL, B. *A history of western philosophy*. Nova Iorque: Simon and Schuster, s.d.
- SMITH, A. *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.
- TEIXEIRA, A. (org.). *Utópicos, heréticos e malditos: os precursores do pensamento social de nossa época*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001

WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1989. v. 1.

WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1989. v. 2.



A “doxa-logia” popperiana e suas implicações para a (bio)ética em (bio)tecnociência*

Márcio Rojas da Cruz, Ministério da Ciência e Tecnologia e Universidade de Brasília**
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília***

“I disbelieve in specialization and in experts. By paying too much respect to the specialist, we are destroying the commonwealth of learning, the rationalist tradition, and science itself” (Karl Popper).

Introdução

Em certa ocasião, Popper registrou sua concordância com Russell no que concerne à existência de consequências práticas da epistemologia para os campos da própria ciência, da ética e também da política. Ambos, Popper e Russell, se põem em acordo ao aproximar tanto o relativismo epistemológico como o pragmatismo epistemológico de ideias totalitárias e autoritárias (POPPER, 2008 [1963], p. 35-36). Instigados por esta asserção e assumindo-a como potencialmente legítima, propomos acercar-nos da reflexão em filosofia da ciência de Popper para elucidarmos do modo mais preciso possível quais consequências práticas poderiam ser extraídas de suas contribuições em epistemologia.

De fato, tendo em consideração a realidade do atual contexto de desenvolvimento científico e tecnológico alcançado pela espécie humana, quiçá fosse mais coerente substituímos o “poderiam” da frase anterior por “deveriam”.

* Versão inicial desta reflexão foi apresentada por ocasião do II Colóquio Internacional “Biotecnologias e Regulações” do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da Universidade Federal de Minas Gerais, realizado em abril de 2011.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília. Coordenação-Geral de Biotecnologia e Saúde. Ministério da Ciência e Tecnologia. Esplanada dos Ministérios, Bloco E, Sala 256, 70067-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: mrojas@mct.gov.br

*** Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Bioética da Universidade de Brasília. UnB, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Campus Universitário Darcy Ribeiro – ICC Ala Norte, Caixa-Postal: 04661. 70910-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: cornelli@unb.br

Acompanhamos inclusive por meio de mídia não especializada em divulgação acadêmica os notáveis avanços científicos recentes, particularmente os que se referem ao paradigma biotecnocientífico. Tornado possível por meio da teoria da evolução de Darwin e da teoria genética de Mendel e conquistado em definitivo pela elucidação da estrutura do DNA por Watson e Crick e o desenvolvimento posterior de protocolos de engenharia genética (com enzimas de restrição, DNA ligases, reações em cadeia de DNA polimerases etc.), o paradigma biotecnocientífico representa nossa competência técnica em “transformar e reprogramar o ambiente natural, os outros seres vivos e a si mesmo em função de seus projetos e desejos” (SCHRAMM, 1998, p. 217), nos habilitando em teoria a nos tornarmos de certa forma imunes aos mecanismos de seleção natural e influenciadores significativos do processo de evolução das espécies vivas (SCHRAMM, 1996, p. 114-115).

Interessante notarmos que este potencial por vezes surpreendente já havia sido notado pelo próprio Popper quando, ao refletir sobre o progresso científico, percebeu a partir de um ponto de vista biológico e evolutivo a ciência como um “instrumento usado pela espécie humana para se adaptar ao ambiente, para invadir novos nichos ambientais e até para inventar novos nichos ambientais” (POPPER, 2004, p. 51).

Nesse cenário, nos deparamos com a seguinte situação: o paradigma biotecnocientífico nos confere uma competência *a priori* exclusivamente técnica, não necessariamente também uma competência ética. A propósito, parcela importante dos processos ou produtos que guardam estreita aderência ao paradigma biotecnocientífico suscitam dilemas no campo da ética, cujas soluções, para que se apresentem minimamente satisfatórias (ou até mesmo o menos insatisfatórias possível), demandam hercúleos estudos e discussões.

Infelizmente a concepção de que o investimento no progresso científico gera espontaneamente e em igual proporção progresso moral já foi devidamente mitificada, não nos sendo permitido manter a ingenuidade dos pretéritos. Novamente, o próprio Popper já havia percebido o risco de se aceitar o mito do progresso, declarando que

nada sob o sol existe que não possa ser usado mal e que não tenha sido mal usado. Mesmo o amor pode se mudar em instrumento de assassinio e o pacifismo pode-se transformar numa arma que favoreça uma guerra agressiva (POPPER, 1998b [1945], p. 252).

Assim, não podemos nos furtar da responsabilidade de avaliar as consequências éticas e morais das biotecnologias modernas.

É digno de nota que, com o avanço do conhecimento na área da biologia do desenvolvimento evolutivo, ou “evo-devo” (CARROLL, 2008) – mais especificamente, com o avanço do conhecimento acerca da tradução da informação genotípica em características fenotípicas dentro de um contexto filogenético – em termos de evolução, há casos em que ganhos são alcançados somente após perdas serem sofridas. Ilustrando, artigo recente publicado na *Nature* apresentou a tese de que uma perda em informação genômica (próxima a um gene supressor de tumor ativado por dano ao DNA e responsável por cessar o ciclo celular) estava relacionada com o fato de seres humanos serem dotados de cérebros maiores quando comparados com chimpanzés (McLean *et al.*, 2011). Ou seja, em que pese o fato de o senso comum e boa parte de biólogos associarem a perda de informações genômicas com perda no grau de complexidade de um organismo qualquer, este estudo trabalha com a hipótese contrária, o aumento no grau de complexidade de um organismo e em alguns casos uma aceleração no processo evolutivo por vezes se dá por meio de um deletar de informações genômicas.

Essas descobertas em biologia do desenvolvimento evolutivo podem ser tidas como mais uma sinalização hodierna da necessidade de nos dedicarmos seriamente às questões bioéticas levantadas pelo paradigma biotecnocientífico. Isto porque se prosseguirmos com a comparação entre o avanço da fronteira do conhecimento, viabilizado pelo paradigma biotecnocientífico, e o processo evolutivo sob a perspectiva biológica, nos é permitido suspeitar se não seria o caso de o desenvolvimento acelerado das modernas biotecnologias estarem se dando às custas de perdas ou deleções quiçá no que tange aos princípios e valores morais.

Na perspectiva biológica, eventualmente, para que haja um ganho no fenótipo, há a necessidade de uma perda no genótipo. É possível que na perspectiva tecnocientífica, eventualmente, a situação se assemelhe à perspectiva biológica: para que haja um ganho na técnica, há a necessidade de uma perda na ética. Cabe-nos decidir se preferimos priorizar a técnica em detrimento da ética ou, do contrário, se preferimos priorizar a ética em detrimento da técnica.

Essa suspeita se torna ainda mais preocupante e a reflexão em bioética se torna ainda mais impostergável quando contemplamos os próprios objetos de estudo dos laboratórios em instituições públicas e privadas distribuídas pelo mapa mundial. É público e notório que cada vez mais os cientistas se dedicam a pesquisas científicas e desenvolvimentos tecnológicos envolvidos com manipulação da vida, não só de representantes de espécies vegetais e animais inferiores, mas igualmente da própria vida

humana. O investimento em plataformas biomiméticas para o estudo de células-tronco humanas, com microambientes controlados que simulam as condições humanas *in vivo* para investigações de desenvolvimento, regeneração e patologia tecidual, experimentações estas nas interfaces entre a biologia, a engenharia e as ciências médicas (VUNJAK-NOVAKOVIC, 2011) é apenas um exemplo de muitos disponíveis.

Por conseguinte, tendo sido apresentada uma breve justificativa para a reformulação, acerquemo-nos da reflexão em filosofia da ciência de Popper para elucidarmos do modo mais preciso possível quais consequências práticas deveriam ser extraídas de suas contribuições em epistemologia.

O filósofo da ciência

Durante décadas, a ciência tem sido vista como consistindo em um sistema de conhecimento dotado da característica da verdade, sendo o procedimento lógico da indução o principal responsável pela base de confiança na verdade do conhecimento reunido pelo sistema científico (POPPER, 2007 [1934], p. 347). Após ter sido realizada, registrada e analisada uma sequência de observações, descobrem-se determinadas regularidades aparentemente sem exceções quanto aos enunciados observacionais. Com base nas repetições de evidências empíricas singulares, procede-se com a generalização para um enunciado empírico universal. Este passo transparece a confiança que se deposita na expectativa de que observações futuras ocorrerão exatamente do mesmo modo que as observações já realizadas, registradas e analisadas, como se eventos repetidos pudessem configurar como justificação para que uma lei universal seja aceita (o que Popper chama de “doutrina da primazia das repetições”; POPPER, 2007 [1934], p. 480).

Neste cenário, no entanto, Popper introduz o “problema da indução”. Trata-se da consequência natural que surge do dualismo entre um critério empírico básico (o de que apenas a experiência é capaz de atestar a veracidade ou a falsidade de um enunciado científico) e a impossibilidade lógica de decisões indutivas (enunciados universais não podem contar com justificações empíricas), previamente aventada por Hume (POPPER, 2009 [1979], p. 357). Assim, ao invocar o questionamento da admissibilidade da indução por Hume, Popper considera que enunciados empíricos singulares são passíveis, em princípio, de verificação ou falsificação, uma vez que não há empecilhos lógicos para se comprovar a veracidade ou a falsidade de enunciados empíricos singulares. Contudo, a situação é distinta para os enunciados empíricos

universais, uma vez que, em princípio, estes só são passíveis de falsificação. Isto ocorre porque experiências científicas, por razões lógicas, só são capazes de determinar se um particular enunciado empírico universal é falso, e nunca são capazes de determinar se um particular enunciado empírico universal é verdadeiro (POPPER, 2009 [1979], p. 330-331). Enquanto a tarefa de se verificar (no sentido de corroborar) uma teoria científica em teste é impossível do ponto de vista da lógica, falsificar (no sentido de falsear) uma teoria científica em teste irá, no pior dos casos, se deparar com impossibilidades apenas práticas. Isto porque ao considerarmos os procedimentos indutivos (partindo de enunciados singulares em direção a enunciados universais), o *modus tollens* funciona como uma inferência estritamente lógica, e não há nesta direção *modus ponens* (POPPER, 2009 [1979], p. 433). A partir do ponto de vista da lógica, toda vez que se procede com uma indução, seja ela tácita ou explícita, assumem-se certas suposições como sendo verdadeiras sem, contudo, se ter justificativa para tal (POPPER, 2009 [1979], p. 36-37).

Avança-se da segurança do singular observado para o duvidoso do geral ainda não observado, sobre o qual nada investigamos ainda.

Uma inferência indutiva pura não pode ser logicamente justificada, dado que enunciados universais não podem nunca ser derivados de observações singulares; em resumo, afirma algo que (pelo menos para cada empirista) é autoevidente: que nós não podemos saber mais do que sabemos (Tradução nossa) (POPPER, 2009 [1979], p. 42).

Uma breve nota sobre relações de causa e efeito. Diante da impossibilidade de observarmos um evento causando outro evento como efeito (por exemplo, uma infecção por papilomavírus humano do tipo 16 ou 18 causando carcinoma cervical invasivo), devemos ter em mente que a causalidade deve ser tida por regularidade ou comportamento de sequências de eventos semelhante a uma lei, uma vez que nossa observação se restringe ao registro de que um evento de um determinado tipo (desenvolvimento de carcinoma cervical invasivo em pacientes não tratadas) tem até o momento se sucedido regularmente a um outro evento de outro determinado tipo (infecção por papilomavírus humano do tipo 16 ou 18). Assim, como a observação apenas nos informa da sequência dos eventos, observações isoladas não nos podem informar sobre relações causais (POPPER, 2009 [1979], p. 112-113).

Considerando o fato de que teorias científicas são, via de regra, essencialmente generalizações de conjuntos de enunciados empíricos singulares com potencial para exercer o papel de lei da natureza (gozando de poder explicativo, poder preditivo, entre tantos outros valores cognitivos), o conflito surgido entre o “princípio da in-

validade da indução” e o “princípio do empirismo” conduz Popper ao “princípio do racionalismo crítico”, pelo qual certa teoria científica em julgamento só receberá o veredicto de aceitação ou rejeição após um processo de crítica racional e levando em consideração os resultados de observações e experimentações (POPPER, 2000 [1983], p. 32-33).

Elucidando este tópico da epistemologia popperiana, o “princípio do racionalismo crítico” nada mais é do que a lógica dedutiva, levando em consideração suas características de “transmissão da verdade” (assumindo inferências dedutivas válidas, se trabalharmos exclusivamente com premissas verdadeiras, a conclusão deverá ser necessariamente verdadeira) e de “retransmissão da falsidade” (assumindo inferências dedutivas válidas, caso a conclusão seja falsa, pelo menos uma entre as premissas deverá ser necessariamente falsa), com ênfase para esta última característica (POPPER, 2004, p. 26-27).

Agora, se o cerne do empreendimento científico consiste no falibilismo (“*fallibilism*”, ou falseacionismo, “*falsificationism*”), como se daria a dinâmica do progresso científico? Segundo Popper, a observação e a experimentação científicas são sempre precedidas pela formulação de uma teoria (uma expectativa) a ser testada. E sendo esta a única forma da qual dispomos para começar a tarefa de interpretação da natureza, faz-se necessário o investimento na proliferação de possíveis teorias científicas que expliquem determinadas questões do mundo físico, por meio de especulações injustificadas e arriscadas (POPPER, 2007 [1934], p. 307). E como a teoria, por sua vez, é invariavelmente precedida por um problema específico que motivou sua formulação inicial, pode-se afirmar que o conhecimento tem por origem não as percepções sensoriais mas sim os problemas. Esta constatação torna visível a tensão que subsiste entre conhecimento e ignorância, uma vez que ambos concorrem para a geração de problemas. Não há problema sem conhecimento da exata mesma forma que não há problema sem ignorância (Popper, 2004, 14-16). Prosseguindo, a dinâmica científica se daria de acordo com o esquematicamente exposto pela figura 1, sendo “P” o problema original em determinada fase do desenvolvimento científico, “TT” a teoria tentativa para o problema alvo da investigação científica e “EE” a eliminação de erro que se dá pela crítica racional falibilista (POPPER, 1999 [1973], p. 159-160). Uma estimativa da medida do progresso científico pode ser obtida por meio da aferição da distância entre dois problemas (POPPER, 2009 [1996], p. 230-231). Já neste ponto transparece a insignificância do contexto de descoberta frente ao mérito do contexto de justificação.



Figura 1. Modelo básico para dinâmica científica segundo Karl Popper

Incorporando ao esquema algumas características adicionais para que se tenha uma visão mais próxima da realidade complexa, chegamos à figura 2, onde se destacam: *i*) que a dinâmica científica não é cíclica, ou seja, novos problemas emergem dos distintos processos de eliminação de erros (POPPER, 1999 [1973], p. 223); e *ii*) que a dinâmica científica tem uma tendência a ser convergente, ou seja, os distintos processos de eliminação de erros apontam em princípio para uma única teoria tentativa final (POPPER, 1999 [1973], p. 239-240) capaz de supostamente oferecer conhecimento científico definitivo dotado de uma componente teórica (uma explicação), bem como dotado de uma componente prática (uma predição, uma aplicação técnica) (POPPER, 1999 [1973], p. 321).

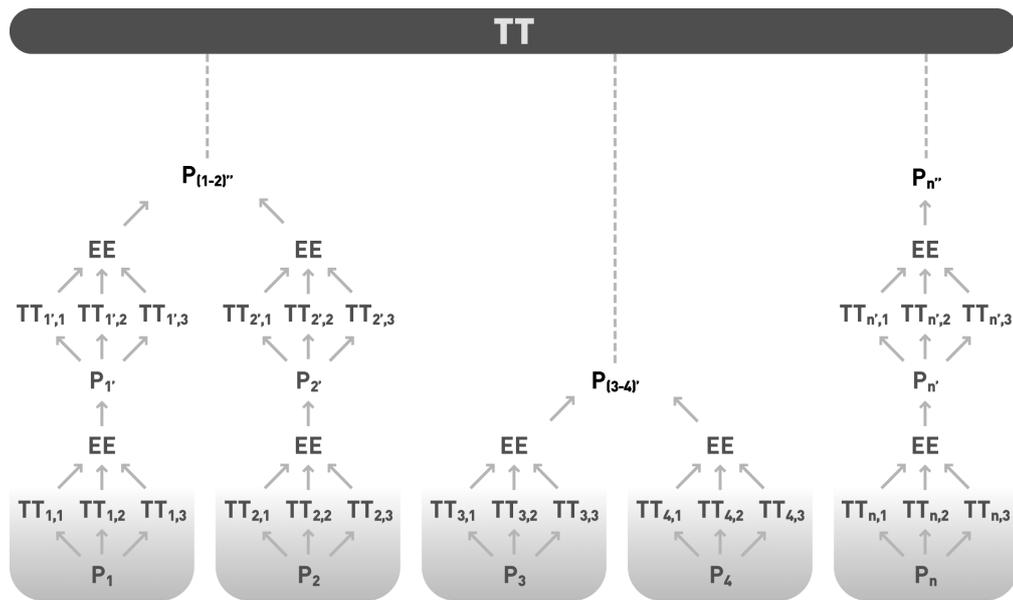


Figura 2. Modelo para dinâmica científica segundo Karl Popper

Considerando a ciência como sendo um fenômeno biológico, que tem por origem o conhecimento do senso comum (pré-científico) que, por sua vez, tem por origem o conhecimento animal (POPPER, 2001 [1994], p. 20), a dinâmica do desenvolvimento

científico pode ser comparada, *grosso modo*, à dinâmica do desenvolvimento de populações biológicas. O método pelo qual uma espécie biológica alcança a sobrevivência ao longo do processo evolutivo é fundamentalmente o mesmo pelo qual devemos buscar alcançar a solução de determinados problemas por meio da ciência, o “método das tentativas, dos erros e dos acertos”. E da mesma forma que a diversidade de genes é crucial para que uma população seja exitosa, assim também o sucesso do empreendimento científico é dependente da diversidade de teorias científicas. Quanto mais amplas forem as possibilidades de tentativas de avanço do conhecimento científico, maiores serão as chances de encontrarmos conjecturas resistentes ao falseamento. E para que cada teoria científica goze de uma possibilidade concreta de resistir ao falseamento, é imprescindível que ela seja “dogmaticamente” defendida pelo maior espaço de tempo possível, ainda que sofra com dificuldades internas ou mesmo que tenha de lidar com aparentes refutações empíricas. Neste cenário, exercem papéis igualmente importantes o “*applied scientist*”, cientista vítima de uma doutrinação em sua fase de capacitação que o induz a realizar suas pesquisas imbuído de um espírito dogmático e o “*pure scientist*”, cientista que em sua formação foi treinado e encorajado no método crítico (POPPER, 1970, p. 53). O monopólio de uma teoria científica inquestionavelmente comprometeria a manutenção do progresso científico (POPPER, 2000 [1983], p. 70; 2004, p. 73-74 e 2008 [1963], p. 343). Igualmente, considerando a possibilidade de os pesquisadores individuais se tornarem todos “imparciais e frios”, tal situação também representaria um “obstáculo intransponível” para a manutenção deste progresso (POPPER, 2009 [1996], p. 65). Não obstante, em que pese o fato de ambos, o dogma e a crítica, terem sido reconhecidos como componentes vitais para o empreendimento científico, o compromisso duradouro com a importância do papel exercido pela crítica impediu que Popper desenvolvesse em mais detalhes a reflexão que trataria da contribuição do dogmatismo para o empreendimento científico (ROWBOTTOM, 2011, p. 122).

Seguindo esta linha de raciocínio, a de que a dinâmica do desenvolvimento científico pode ser comparada à dinâmica do desenvolvimento de populações biológicas, o que distingue crucialmente Einstein de uma ameba é a disposição perante o falibilismo. Enquanto a ameba evita com todas as forças a eliminação das tentativas de soluções para os seus problemas e assume o papel de participante passiva desse processo, Einstein busca ativamente a eliminação das tentativas de soluções para os seus problemas. Este cenário é possível uma vez que em ciência podemos submeter nossas hipóteses a um processo que potencialmente culminará com sua eliminação

sem implicar necessariamente na nossa própria eliminação, ao passo que para a ameba a situação é diferente. Caso o ambiente elimine uma tentativa particular da ameba de solucionar um problema específico, o resultado final pode ser a eliminação da existência da própria ameba (POPPER, 2001 [1994], p. 25).

A dinâmica popperiana para o progresso científico também apresenta uma estreita semelhança com a teoria para a formação de anticorpos, tal qual trabalhada pela imunologia atual. Da mesma forma que a instrução para a produção de anticorpos por um organismo é inata, assim também as teorias científicas são idealizadas com base em pré-conceitos e da mesma forma que a exposição a distintos antígenos favorecerá a produção de determinados anticorpos em detrimento de outros, assim também a experimentação favorecerá a manutenção (e talvez o desenvolvimento subsequente) de determinadas teorias científicas em detrimento de outras (POPPER, 2009 [1996], p. 36-37). E ainda, da mesma forma que novos anticorpos produzidos por um organismo apresentam um dualismo entre um caráter inovador (regiões variáveis para reconhecimento dos epitopos dos antígenos) e um caráter conservador (regiões constantes nas cadeias pesada e leve), assim também o progresso na ciência apresenta um dualismo entre um caráter inovador e um caráter conservador. O caráter inovador é conferido pelo fato de que uma teoria científica deve, do ponto de vista lógico, entrar em algum conflito com a teoria científica à qual ela sucedeu, apontando para uma explicação que não só desconsidera como também contradiz a sua antecessora. Já o caráter conservador, por sua vez, é conferido pelo fato de que, para ser considerada uma boa nova opção, a teoria científica mais recente deve ser capaz de oferecer uma explicação aos fatos da realidade pelo menos tão adequada quanto à teoria científica anterior. Se possível, a nova explicação deve ser ainda mais completa, acrescentando melhores resultados que os apresentados pela explicação em substituição. “A teoria predecessora deve parecer uma boa aproximação à teoria nova” (POPPER, 2004, p. 67-68).

Uma vez que o refutar de uma teoria por meio da análise de suas consequências dedutivas inspira-se em uma inferência dedutiva do tipo *modus tollens*, surge naturalmente a necessidade de reconhecimento de que as teorias científicas, por mais importantes que possam ser para a sociedade que temos hoje, e ainda por mais tempo que resistam às tentativas de falseamento, jamais podem ser vistas como tendo a veracidade definitivamente assegurada (POPPER, 1992 [1976], p. 88).

O *status* de verdade no sentido objetivo, entendida como correspondência com os fatos, e sua função como princípio regulador podem ser comparados à situação de

um pico montanhoso, usualmente envolto em nuvens. Um alpinista não só terá dificuldade em alcançá-lo mas também não saberá quando o alcançou, pela dificuldade em distinguir o pico principal dos subsidiários, no meio das nuvens. Mas isso não afeta a existência objetiva do pico. Se o alpinista disser: “tenho dúvida sobre se cheguei ao pico principal”, estará reconhecendo, por implicação, sua existência objetiva. A própria ideia do erro, ou da dúvida (no sentido normal e corrente) implica a ideia de uma verdade objetiva que podemos deixar de alcançar.

Embora o alpinista possa não ter a possibilidade de certificar-se de que atingiu realmente o pico, quase sempre poderá perceber que ainda não o alcançou: por exemplo, quando depara um paredão que se prolonga verticalmente. Da mesma forma, há caso em que temos a certeza de que não chegamos à verdade. Assim, enquanto a coerência, ou consistência, não é um critério de veracidade, simplesmente porque mesmos sistemas provadamente consistentes podem ser de fato falsos, a incoerência ou inconsistência demonstram a falsidade. Portanto, se tivermos sorte poderemos descobrir a falsidade de alguma das nossas teorias (POPPER, 2008 [1963], p. 252).

Assim sendo, a visão epistemológica popperiana equilibra o extremo pessimismo epistemológico (a ideia de que a razão não é capaz de prover conhecimento objetivo, sendo este resultado de convenções em uma comunidade particular em um tempo particular) e o extremo otimismo epistemológico (defesa exagerada da razão, como se esta alcançasse mais do que de fato alcança ou operasse de forma infalível no mundo) (PARVIN, 2010, p. 4-5). E o elemento “sorte” relacionado à descoberta da falsidade de alguma teoria emerge porque sendo as refutações pontos onde a realidade é tocada (POPPER, 2008 [1963], p. 144), longe de representarem a constatação de fracasso de uma teoria científica ou do cientista que a propôs, elas devem ser enxergadas como sucessos da empreitada científica, sucessos esses compartilhados entre o cientista que refutou uma teoria específica e o cientista autor da teoria alvo da refutação, por ter contribuído, ainda que indiretamente, para o desenho experimental que propiciou esse toque à realidade (POPPER, 2008 [1963], p. 268).

Considerando que, *a priori*, enunciados empíricos universais estão logicamente impedidos de ter a veracidade demonstrada pela experiência, as teorias científicas deixam de figurar como afirmações verdadeiras e inquestionáveis a respeito da natureza e do mundo e passam a ser encaradas ao longo de toda a sua existência como sendo apenas suposições, hipóteses ou até mesmo palpites a respeito da natureza e do mundo – “*hypotheticalism*”. Conseqüentemente, a ciência se ocupa mais de “*doxa*” (conjecturas) do que propriamente de “*epistēmē*” (conhecimento indubitável) (POPPER, 2000 [1983], p. 259; 2006 [1984], p. 71; 2008 [1963], p. 84 e 131; e 2009 [1979], p. 8).

Mais uma vez recorrendo à comparação entre o contexto evolutivo e o contexto epistemológico, o conhecimento científico conjectural teria por equivalente no reino animal a expectativa (POPPER, 2001 [1994], p. 60). E ainda, da mesma forma que o sucesso evolutivo atual de uma dada espécie não garante que a espécie permanecerá tendo sucesso no futuro, assim também o êxito atual de uma teoria científica em resistir às tentativas de refutações de forma alguma garante que a teoria científica permanecerá resistindo às tentativas futuras de refutações (POPPER, 1999 [1973], p. 74).

Desse modo, deve-se ter clara a distinção entre verdade e certeza. Considerando o fato de que todo o conhecimento humano é falível, a busca incessante pela verdade por meio do empreendimento científico não pode nunca nos induzir ao pensamento de que alcançamos a certeza com as nossas experimentações e observações (POPPER, 2006 [1984], p. 14). O processo de formação de uma opinião, quando da busca pela verdade, o caminho que se percorre para se aproximar o máximo que as circunstâncias permitem da verdade, sofrem sempre a influência de “elementos de livre decisão” (POPPER, 2006 [1984], p. 266). E esta abertura à influência de idiosincrasias faz com que a aceitação de um enunciado básico esteja condicionada a uma convenção, a uma decisão conjunta por parte dos especialistas ou grupo de especialistas afetos a determinado tema (POPPER, 2007 [1934], p. 113 e 301). Com isso, as experimentações científicas vêm de certa forma comprometida a importância que o senso comum lhes confere. Neste sentido, Popper defende a ideia de que

[a]s experiências podem *motivar uma decisão* e, conseqüentemente, a aceitação ou rejeição de um enunciado, mas um enunciado básico não pode ver-se *justificado* por elas – não mais do que por um murro na mesa (POPPER, 2007 [1934], p. 113).

Neste ponto, há que se proceder com esclarecimentos a respeito da noção de relativismo, dado que estas colocações podem instigar argumentos em prol de “um dos muitos crimes dos intelectuais”, “uma traição à humanidade” (POPPER, 2006 [1984], p. 16). Para Popper, o relativismo destituiu a verdade de qualquer importância ou significado, propiciando a possibilidade de se poder afirmar absolutamente qualquer coisa e, por equivalência, não se afirmar rigorosamente nada. Uma vez que à verdade deve ser conferido papel crucial para o exercício da atividade científica, o conceito de relativismo deve ceder posição para o conceito de pluralismo crítico, que é dotado da capacidade de alcançar a busca pela verdade por meio da discussão racional quando da avaliação de teorias científicas competidoras (POPPER, 2006 [1984], p. 246).

Neste contexto, engana-se quem supõe que o afastamento do método da indução comprometa o “critério de demarcação” entre as ciências empíricas e a metafísica,

ou como originalmente pensado por Popper, “critério de demarcação” entre a ciência e a pseudociência. A comprovação pela experiência permanece exercendo papel crucial para que um determinado sistema seja tido como científico, mas não mais no sentido positivo, e sim no sentido negativo. Para que um sistema possa ser considerado científico, passa-se a exigir que ele seja passível de refutação pela experiência. A verificabilidade (“*verifiability*”) de um sistema deixa de ser o critério de demarcação, sendo substituído pela falseabilidade (POPPER, 2007 [1934], p. 42). Registre-se que o critério historicamente prevalente de verificabilidade para a demarcação não é capaz de agir como excludente no que tange a proposições marcadamente metafísicas e tampouco é capaz de agir satisfatoriamente como includente no que tange a proposições marcadamente científicas, em que pese a intenção diametralmente oposta de seus defensores (POPPER, 2008 [1963], p. 209). Nas palavras de Popper, extraídas de sua obra mais lida, a proposta é de que:

uma teoria será chamada de “empírica” ou “falseável” sempre que, sem ambiguidade, dividir a classe de todos os possíveis enunciados básicos nas seguintes duas subclasses não vazias: primeiro, a classe de todos os enunciados básicos com os quais é incompatível (ou que rejeita, ou proíbe): – a essa classe chamamos de classe dos *falseadores potenciais* da teoria; e segundo, a classe de enunciados básicos que ela não contradiz (ou que ela “permite”). Mais resumidamente, poderíamos apresentar o ponto dizendo: uma teoria é falseável se não estiver vazia a classe de seus falseadores potenciais (POPPER, 2007 [1934], p. 90-91).

De certa forma, a questão da falseabilidade se confunde e se identifica com a questão da testabilidade (“*testability*”), visto que o critério de demarcação proposto filtra as teorias científicas com afirmativas que podem se chocar com as observações das teorias pretensamente científicas com afirmativas de certa forma imunes ao choque com as observações (POPPER, 2008 [1963], p. 284), seja por não tratarem de fatos observáveis, seja por aceitarem toda a gama de possibilidades de fatos observáveis.

O fato de que sempre será possível se investir em procedimentos que afastem um sistema teórico da falseabilidade não necessariamente nos encaminha para o descarte do falseacionismo como critério de demarcação. Uma vez que procedimentos que afastam um sistema teórico em particular da falseabilidade são acompanhados *pari passu* em teoria por procedimentos que aproximam um sistema teórico em particular da falseabilidade (seus opostos), o critério de demarcação deve ser imbuído de um caráter metodológico, além da questão lógica (POPPER, 2009 [1979], p. 392). Tendo isso em mente, Popper propõe o “princípio do encerramento do sistema”, pelo qual

o sistema axiomático de uma teoria empírica deve ser considerado como concluído em definitivo. Em consequência, o cientista, ao introduzir um novo axioma teórico que não seja dedutível a partir do sistema já encerrado – uma hipótese auxiliar ou *ad hoc* – está procedendo com o falseamento do sistema teórico em questão (POPPER, 2009 [1979], p. 418). Hipóteses auxiliares só devem ser admitidas nos casos em que suas características singulares, não-universais, possam ser demonstradas, ou seja, nos casos em que suas generalizações diretas possíveis sejam falseáveis (POPPER, 2009 [1979], p. 420). Em outras palavras, para que a introdução de uma hipótese auxiliar seja admitida, é imprescindível que este passo não comprometa o grau de testabilidade (ou o grau de falseabilidade) do sistema teórico (POPPER, 2007 [1934], 87 e 274).

Agora, se a verdade desempenha um papel fundamental para o desenvolvimento científico e tecnológico, conforme sinalizado inicialmente no primeiro parágrafo desta seção, não seria paradoxal defender a orientação metodológica de concentrar esforços na busca pelo falseamento das candidatas à teoria científica vigente? Além da já discutida impossibilidade lógica de se verificar uma teoria científica, poderíamos acrescentar também a constatação prática da relativa facilidade em se corroborar teorias científicas. Caso seja a intenção do pesquisador alcançar evidências que confirmem uma teoria científica específica, basta que ele seja minimamente habilidoso em seus desenhos experimentais e ele encontrará evidências confirmatórias em um grau de diversidade considerável. Esta constatação torna a irrefutabilidade de uma teoria científica não uma virtude, mas sim um vício, transformando a teoria científica irrefutável digna de suspeitas, antes de digna de admiração (POPPER, 2009 [1994], p. 159). Daí a necessidade de se promover os testes mais rigorosos possíveis, tornando o ambiente no qual as teorias científicas se encontram o mais hostil possível (POPPER, 2005 [1957], 123-124). A impossibilidade de atestarmos com segurança a veracidade de uma teoria científica nos impõe a restrição de como sendo o máximo objetivo alcançável uma teoria científica ainda não falseada, ou válida apenas provisoriamente para fins práticos. Destaque-se neste ponto que o conteúdo informativo de uma teoria científica é dado pelo conjunto de enunciados que são incompatíveis com a teoria (POPPER, 1992 [1976], p. 24). Ainda que possa parecer paradoxal, quanto mais a teoria científica declara a impossibilidade de existência, mais ela nos informa a respeito da realidade.

Não obstante a significativa contribuição que o falseacionismo proporciona para a epistemologia e para o exercício da atividade científica, o próprio Popper nos alerta para a não desejabilidade de sermos absolutamente rigorosos quanto ao critério de

demarcação, dado que mitos, ao longo da história, têm sido fontes fecundas de inspiração para grande parte das teorias científicas existentes. Bem ilustra esta situação a questão do sistema heliocêntrico copernicano, tendo sido estimulado criativamente por uma “adoração neoplatônica da luz solar, que precisava ocupar o ‘centro’ do universo devido à sua nobreza” (POPPER, 2008 [1963], p. 285).

Tais constatações de certa forma entram em conflito com a teoria do senso comum do conhecimento, conhecida na filosofia por teoria da tábula rasa e tratada por Popper como “teoria do balde mental”, pelo fato de a mente humana ser análoga a um balde que inicialmente se encontra vazio. Para que o balde seja preenchido – para que a nossa mente adquira conhecimento – há a necessidade de preenchimento da forma adequada – no caso de conhecimento, a forma adequada consiste na experiência registrada pelos sistemas sensoriais (POPPER, 1999 [1973], 66-67). Pela teoria do balde mental, as percepções (as experiências dos sentidos) devem necessariamente preceder qualquer pronunciamento acerca do mundo (POPPER, 1999 [1973], 313). O problema da teoria do balde mental é que ela aceita a suposição de que percepções (observações no geral) são possíveis de serem registradas sem que haja qualquer tipo de expectativa, suposição esta, segundo Popper, absolutamente equivocada, uma vez que sempre há um sistema de expectativas orientando (ainda que minimamente) o procedimento da observação (POPPER, 1999 [1973], 316). No processo de observação, concomitante aos estímulos visuais propriamente ditos, também são considerados “nossos problemas, nossos temores e esperanças, nossas necessidades e satisfações, nossos gostos e nossos desgostos” (Tradução nossa) (POPPER, 2000 [1983], p. 45).

Tratando desta questão, Popper assume que todos os homens (incluindo, naturalmente, os homens dedicados à ciência) são parciais e subjetivos, uma vez que todos consideram determinadas coisas como “evidentes por si mesmas”, aceitando “sistemas de preconceitos” com “convicção ingênua e arrogante de que a crítica é completamente supérflua” (POPPER, 1998b [1945], p. 224). E apesar de se dedicarem com devoção ao racionalismo, os que defendem a racionalidade científica pecam por não ter em consideração a insustentabilidade lógica desta espécie de “racionalismo não-crítico”, que ignora toda e qualquer ideia que não possa ser defendida com o uso da argumentação ou por meio da experiência. Por ser análogo ao paradoxo do mentiroso, o racionalismo não-crítico induz à situação de que:

quem quer que adote a atitude racionalista o faz por haver adotado, sem raciocinar, alguma proposta, ou decisão, ou crença, ou hábito, ou comportamento que, portanto, por sua vez, pode ser chamado irracional. Seja como for, poderemos descrevê-lo como uma irracional *fé* na razão (POPPER, 1998b [1945], p. 238).

Uma vez que a racionalidade científica é costumeiramente associada à existência de uma metodologia científica bem estabelecida, capaz de conferir aos cientistas seguras racionalidade e objetividade quando nos exercícios de suas atribuições em desempenho de pesquisas, faz-se necessário um alerta. Segundo Popper, devemos ter o cuidado de não exagerarmos ao ponto de crermos que a ciência é tão irracional quanto “práticas mágicas primitivas” (POPPER, 2008 [1963], p. 87). Isto porque se trata de um equívoco completo associar a racionalidade e a objetividade da ciência como tendo uma relação de exclusiva dependência para com a racionalidade e a objetividade do cientista. Não há em princípio nada no cientista – seja ele representante das ciências naturais, seja ele representante das ciências sociais – que o torne menos parcial do que qualquer outro ser humano (POPPER, 2004, p. 22-23). A racionalidade e a objetividade surgem a partir do momento em que ocorre a abertura ao aprendizado pelo erro, buscado naturalmente de uma forma consciente (POPPER, 2009 [1994], p. 194) e são conferidas pela “tradição crítica” da ciência, sendo a coletividade das contribuições de cientistas individuais a responsável pela sua sustentação (POPPER, 2006 [1984], p. 103). Neste sentido, o termo “objetividade” no empreendimento científico deve configurar como equivalente a “testabilidade inter-subjetiva” (“*inter-subjective testability*”) (POPPER, 2009 [1979], p. 73). Popper associa a objetividade da ciência ao “aspecto social do método científico”, uma vez que é dependente do esforço cooperativo de diversos cientistas. Desta forma, a definição de objetividade científica passa a ser a “inter-subjetividade do método científico” (POPPER, 1998b [1945], p. 225), aonde à inter-subjetividade se conferiria a potencialidade e a capacidade de, por meio do escrutínio racional, objetivar sentimentos ou impressões subjetivas (DORIA, 2009, p. 120). Tal entendimento de racionalidade apresenta uma afinidade considerável com o entendimento de anti-irracionalismo de Ajdukiewicz, para o qual toda proposição racionalmente aceita deve ser comunicável e testável inter-subjetivamente (NARANIECKI, 2010, p. 518).

Neste ponto, antes de procedermos com comentários adicionais que tratam de metodologia científica, esclareçamos três pontos relevantes da epistemologia popperiana: *i*) não existe método para se descobrir uma teoria científica; *ii*) não existe método que assegure a veracidade de uma hipótese científica; e *iii*) não existe método que estime a probabilidade de uma hipótese científica, no sentido de cálculo probabilístico. Neste sentido, as teorias científicas e os mitos se diferenciam pelo fato de as teorias científicas serem passíveis de críticas e de estarem sujeitas às alterações tendo por base as críticas recebidas (POPPER, 2000 [1983], p. 6-7).

Em oposição à “teoria do balde mental”, Popper apresenta sua reflexão que trata da “teoria do holofote”: assim como do escuro só revelamos o ponto para o qual direcionamos o holofote, assim também da realidade só alcançamos o ponto sobre o qual pesquisamos cientificamente. E da mesma forma que uma série de interesses influencia o posicionamento, a intensidade, a cor etc., da fonte luminosa do holofote (impactando naturalmente no que revelaremos do escuro), assim também uma série de interesses influencia as linhas de pesquisa, os protocolos, os investimentos etc. (impactando igualmente naturalmente no que alcançamos da realidade) (POPPER, 1998b [1945], p. 268). Dado que o percurso que transcorremos no presente é determinado pelo percurso que transcorremos no passado, ou nas palavras de Popper, “a ciência de hoje se edifica sobre a ciência de ontem (e assim é o resultado do holofote de ontem)” (POPPER, 1999 [1973], p. 318), o futuro do desenvolvimento científico pode ser visto como sendo pelo menos pontualmente caminho-dependente.

Por fim, concluindo essa seção, aos que acreditam que a discussão relativa à incomensurabilidade (referida pelo epistemólogo como o “mito do contexto”) comprometeria a estratégia de crítica racional, uma vez que o processo de crítica racional é dependente da linguagem, Popper declara que as crenças, as teorias e as expectativas que estão vinculadas à estrutura básica de um sistema linguístico podem perfeitamente ser também alvos da estratégia de crítica racional pelo emprego de dois ou mais sistemas linguísticos (POPPER, 2000 [1983], p. 156-157). A aceitação da ideia de que as observações estão contaminadas por teorias as mais diversas não implica necessariamente a incomensurabilidade entre observações ou mesmo entre teorias (POPPER, 2009 [1996], p. 108). Não obstante a possibilidade de nos libertarmos da “prisão intelectual” à qual estamos invariavelmente submetidos pela nossa linguagem, ao procedermos com a formulação linguística de forma clara e objetiva das crenças, teorias e expectativas e a consequente crítica racional (POPPER, 2009 [1996], p. 100), o resultado final ainda não seria a liberdade completa, mas apenas uma “prisão intelectual” maior (POPPER, 2000 [1983], p. 16-17). Interessante notarmos que Popper considera o mito do contexto como sendo “um dos grandes malefícios intelectuais do nosso tempo”, visto que “afirma dogmaticamente que, em regra, o debate racional ou crítico só pode acontecer entre pessoas com opiniões quase idênticas”, favorecendo o relativismo e comprometendo a esperança de consensos maduros entre distintas sociedades (POPPER, 2009 [1994], p. 198).

O bioeticista em ciência

Tratemos agora de elucidar do modo mais preciso possível as consequências práticas no âmbito da bioética das contribuições em filosofia da ciência de Popper. E para que a compaginação entre a contribuição em filosofia da ciência e as consequências práticas no âmbito da bioética se dê de forma solidamente embasada, mas também harmônica, partamos gradualmente da reflexão popperiana que mais se aproxima de uma discussão na região limítrofe acerca de questões epistêmicas e não-epistêmicas até alcançarmos um ponto além do que tem por autor o próprio Popper, identificando consequências práticas as quais não foram trabalhadas originalmente.

O primeiro ponto que se suscita é o que trata dos princípios éticos como a busca da verdade e as ideias de honestidade intelectual e de falibilidade, princípios estes que se encontram na própria base da ciência (POPPER, 2006 [1984], p. 258). Sem querer desmerecer a importância desses princípios, nota-se com clareza que estão longe de serem suficientes para que o cientista receba de forma clara e transparente um conselho “da física” sobre as opções de se construir “um arado, um avião ou uma bomba atômica” (POPPER, 2008 [1963], p. 391). Por conseguinte, reconhecendo que o cientista sofre a influência de uma série de fatores não só da esfera profissional, mas também da esfera pessoal, ao propor uma “nova ética profissional” Popper coloca como primeiro princípio o reconhecimento de que “*não há autoridade*”, visto que “nosso conhecimento conjectural objetivo excede, cada vez mais, o que *uma* pessoa pode dominar” (destaque como no original) (POPPER, 2006 [1984], p. 260).

Ainda tratando de uma suposta autoridade científica, a constatação de nossa inescapável ignorância nos apresenta o natural corolário ético da tolerância para com concepções divergentes das nossas. Os únicos alvos legítimos para a nossa intolerância devem ser a própria intolerância, a violência e a crueldade (POPPER, 2006 [1984], p. 247). Ainda que no campo das elucubrações teóricas seja possível distinguir o cientista que apenas se interessa pela verdade e o político que apenas se interessa pelo poder (POPPER, 2009 [1996], p. 311), no mundo real nos deparamos com incontáveis cientistas-políticos, ávidos não só pela verdade mas igualmente pelo poder.

O segundo é o que trata do “problema da indução”, pelo qual os enunciados empíricos universais são impedidos logicamente de serem declarado verdadeiros, independente da quantidade e da qualidade de evidências confirmatórias. A expressão “verdade científica” perde completamente o sentido de sua existência, visto que os acertos provenientes do “método das tentativas, dos erros e dos acertos” não garante

a acronicidade de determinada teoria científica. Não se pode abstrair o fator tempo de absolutamente nenhuma fração do conhecimento científico, por mais sólido que inicialmente possa parecer, ainda que permaneça irrefutável por décadas ou até mesmo por séculos. O caso da física newtoniana, ainda hoje aplicada em numerosas situações, mesmo tendo sido superada pela física einsteiniana, é um bom exemplo de como um elevado grau de solidez empírica não basta para que se declare a veracidade de uma teoria científica. A concepção leiga de que teorias científicas são hipóteses que foram confirmadas pela experimentação rigorosamente ajustada a uma metodologia praticamente infalível deve ser substituída pela mixórdia entre hipóteses e teorias científicas. O que temos hoje por teorias científicas são de fato conjecturas, hipóteses, presunções, suposições, possibilidades que permanecem dignas de consideração até o momento presente das circunstâncias da esfera científica, não havendo nada que garanta a permanência desta dignidade de consideração no futuro.

O ponto seguinte que se suscita é o que diz respeito à origem das teorias científicas e ao impacto desta origem para o progresso da ciência. Como vimos, segundo Popper, percepções sensoriais puras e imparciais não estão na base das teorias científicas, descartando-se a “teoria do balde mental”. Os “dados” não devem ocupar espaço no altar da ciência, uma vez que “não são base nem garantia para as teorias: não são mais seguros do que qualquer de nossas teorias ou ‘preconceitos’, mas bem menos, se alguma coisa forem” (POPPER, 1999 [1973], 144). Este papel, o de base para as teorias científicas, é exercido por problemas que a comunidade científica elege como importantes e por teorias que a comunidade científica não só formula influenciada por especulações as mais diversas como também por vezes defende de forma dogmática, ignorando eventuais refutações empíricas, como sinaliza a “teoria do holofote”. Naturalmente que em cada uma dessas etapas – priorização dos problemas a serem resolvidos, formulação das teorias científicas a serem testadas, defesas dogmáticas de determinadas teorias científicas – são incontáveis as oportunidades para que idiosincrasias influenciem o pensar e o agir do cientista. Popper mesmo declara que “nada jamais se realiza sem uma dose de paixão” (POPPER, 1999 [1973], 23), reconhecendo a parcialidade e a subjetividade dos homens da ciência que se deixam levar por medos, necessidades e gostos. Ao afirmar que a objetividade e a racionalidade de todos os cientistas obstaculizariam o progresso científico, abre-se precedentes para que seja questionada a ideia da neutralidade científica, e por consequência, da própria autonomia científica.

É digno de nota que, ainda que a ciência pudesse ser considerada seguramente neutra e merecidamente autônoma, não seria o caso de transferirmos automática-

mente tais adjetivos para cientistas individuais ou grupos de pesquisa organizados. Suas atividades deveriam ainda assim ser submetidas a minuciosos exames de ordem ética, de forma a minimizar o risco de abusos cometidos “em nome da ciência”.

Neste sentido, o epistemólogo argumenta que a racionalidade e a objetividade científicas não são dependentes da racionalidade e da objetividade pessoais de cada um dos cientistas envolvidos em determinada área de atuação, mas surge como uma propriedade do aspecto social do método científico, mais especificamente pela tradição crítica que atinge o empreendimento científico, impelindo seus atores à busca consciente do aprendizado pela procura e detecção de erros.

Seria este argumento suficiente para que a ciência fosse tida por racional e objetiva? Sem sombra de dúvidas que a inter-subjetividade do método científico é capaz de contribuir positivamente para a racionalidade e a objetividade da ciência. Contudo, esta contribuição não é absoluta, por não ser capaz de esgotar todas as possibilidades de eliminação de influências irracionais e subjetivas. Consideremos a possibilidade de determinados interesses (não necessariamente escusos) serem compartilhados de forma consensuada por um número significativo de pesquisadores de uma área específica, ou mesmo, consideremos a possibilidade de determinados interesses (novamente, não necessariamente escusos) serem compartilhados de forma consensuada pela grande maioria de representantes de uma nacionalidade específica. Desafortunadamente, na prática, não há garantias de que este grupo de pesquisadores ou que esta nação se furte a envidar esforços por meio do exercício do poder político, ideológico ou econômico (e consequentemente, científico e tecnológico) no sentido de “direcionar o holofote” para determinados pontos de possível realidade, favorecendo a ascensão de uma teoria científica em particular, ao mesmo tempo em que priva outros determinados pontos de possível realidade de serem iluminadas pelo holofote, comprometendo o surgimento de teorias científicas concorrentes. Resgatando a alegoria do alpinista no pico montanhoso envolto por nuvens, a situação ora aventada seria como se os responsáveis legais pela gestão do parque ambiental no qual se encontra o pico montanhoso, hipoteticamente alegando questões de segurança, restringissem os inícios das escaladas a apenas algumas das faces da montanha, impedindo que se empreendam tentativas com início em outras faces da montanha.

Tal cenário não só de certa forma comprometeria a racionalidade e a objetividade da ciência como comprometeria igualmente a concepção convergentista da racionalidade e objetividade científicas. O evidente conflito que surge na dinâmica científica tal qual pensada por Popper entre a característica de a ciência se desenvolver de forma

caminho-dependente e a tendência à convergência final pode ser resolvida apenas parcialmente ao se escalar a questão da crítica racional como a responsável pela capacidade de aproximação a uma verdade única, superando também as restrições impostas pelo debate acerca da incomensurabilidade, ou pelo “mito do contexto”.

Uma vez que, para todos os efeitos, a base da montanha é de proporções inconcebíveis, ainda que os responsáveis legais pelo parque ambiental não coloquem absolutamente nenhuma restrição quanto ao ponto de início das mais diversas tentativas de escalada, também não há garantias de que tenhamos iniciado a nossa escalada do exato ponto de partida que nos dará acesso ao cume mais alto, lembrando que as nuvens nos impedem de conferir pela observação, ou seja, não há garantias de que tenhamos partido do problema correto ou não há garantias de que tenhamos investido na teoria tentativa correta. Ainda que a crítica racional seja capaz de, de certa forma, aumentar nossa visibilidade a tal ponto que sintamos segurança em abandonar determinadas rotas de investimento em pesquisas científicas para fortalecer outras teorias tentativas, sempre restará a dúvida sobre se de fato esgotamos os pontos de partida ou os problemas cruciais para que alcançássemos o ponto mais próximo da verdade que nos é acessível.

Levando em consideração que o cientista está envolvido em um empreendimento que se ocupa mais de “*doxa*” do que de “*epistēmē*” – impossibilitado de garantir a veracidade do conhecimento que tem por referência –, quando de aplicações de suas recomendações, especialmente quando essas recomendações de certa forma entram em conflito com recomendações oriundas de outros segmentos da sociedade, segmentos propriamente não-científicos, ao parecer do cientista não deve *a priori* ser conferido peso maior do que ao parecer do não-cientista, simplesmente pela condição de representante do meio científico.

Cabe a esta altura esclarecermos que o “princípio da objetividade de enunciados básicos”, válido para todas as ciências, implica não necessariamente na negação ou no falseamento de enunciados que não sejam testáveis inter-subjetivamente. Tais enunciados devem ser ignorados pela ciência, no sentido de a ciência ser intrinsecamente limitada quanto à sua capacidade de avaliação fora da esfera empírica (POPPER, 2009 [1979], p. 132). Assim, determinadas linhas de pensamento em psicologia, ou em teologia, por exemplo, pelo simples fato de não se submeterem aos mecanismos de testes inter-subjetivos conforme propõe o falseacionismo, não são necessariamente falsos. Enunciados imunes aos testes inter-subjetivos tem teoricamente o mesmo potencial inicial de serem verdadeiros que os enunciados científicos antes de se submeterem aos

testes inter-subjetivos. Naturalmente que lhes falta a possibilidade de apresentarem tentativas frustradas de falseamento, impedindo-os de receberem o rótulo de “científicos” ou de “provisoriamente verdadeiros”, mas não demandando a necessidade de serem rotulados como “falsos”. O “princípio da objetividade de enunciados básicos”, intimamente relacionado ao critério de demarcação popperiano, implica no fato de os cientistas não poderem de forma justificada se manifestarem sobre questões extra-científicas ou não-científicas, pelo menos gozando de algum status especial por serem cientistas. O conhecimento científico não confere legitimidade para pronunciamentos acerca de enunciados que escapam à sua esfera de atuação. Fundamentalmente, no que concerne à verdade ou à certeza – conhecimento objetivo – a ciência exerce o importante papel de nos informar aonde nós não devemos procurá-las, aonde elas não se encontram, exclusivamente tratando-se da esfera científica.

Conclusão

A introdução deste texto trazia a consideração de que havia consequências práticas da filosofia da ciência para o campo da ética. Agora, na conclusão, é oportuno registrar que situação análoga ocorre entre as reflexões no campo da ética, que a seu modo expõe consequências práticas para o campo da ciência. Hoje em dia, considerando os avanços recentes na fronteira do conhecimento científico e tecnológico, está claro que praticamente todas as atividades de pesquisa suscitam questões éticas relevantes. Particularmente no caso de pesquisas médicas envolvendo voluntários humanos, é justificável que se considere toda e qualquer intervenção como sendo inicialmente eticamente sensível e, por consequência, legitimamente sujeita a uma avaliação ética (BORTOLOTTI; HEINRICHS, 2007, p. 173-174).

Assumindo que a ciência experimental, ou mais especificamente determinadas práticas científicas colocam por vezes questões éticas problemáticas e refletindo sobre se tais questões éticas problemáticas seriam intrínsecas à ciência experimental ou se seriam acidentais e ainda tendo presente que a observação de determinadas regras morais são perfeitamente capazes de gerar consequências na construção do conhecimento – consequências epistêmicas oriundas de restrições éticas – chega-se ao conflito entre o cientificismo (ou “dogmatismo progressista”, que considera ilegítima qualquer restrição à ciência) e o moralismo (ou “ceticismo obscurantista”, que considera legítima toda e qualquer restrição à ciência) (LAVELLE, 2005, p. 221). Por inspiração do critério de demarcação proposto por Popper, Lavelle apresenta para apreciação o “critério de rejeição moral”: assim como as propostas de teorias cien-

tíficas precisam ser falseáveis, ao menos teoricamente, assim também as pesquisas científicas precisam fazer referência a condições as quais pelo menos um indivíduo poderia se recusar a se envolver, dadas determinadas condições morais. Caso não seja possível descrever uma situação particular na qual determinado projeto científico não deveria ser implementado, tendo em vista uma rejeição baseada em argumentos éticos, este mesmo projeto não deverá ser considerado eticamente aceitável ou desejável (LAVELLE, 2005, p. 231).

Levando a termo a aproximação algorítmica entre a perspectiva evolutiva e a perspectiva epistemológica iniciada na introdução, Popper compara as teorias científicas com as adaptações anatômicas e comportamentais de organismos vivos, teorias científicas estas, por conseguinte, capazes de nos conferir melhores chances de sobrevivência no meio ambiente no qual estamos inseridos. Neste sentido, as teorias científicas podem ser tidas por órgãos endossomáticos que nos viabilizam não só a descoberta de novos nichos ecológicos virtuais mas também nos viabilizam transformá-los em nichos ecológicos efetivos (POPPER, 1999 [1973], 143). Esta constatação permite-nos proceder com a distinção entre duas correntes (duas teorias em metodologia) para a geração do conhecimento e o estabelecimento de teorias científicas. A primeira corrente, identificada como “lamarckista” e aceita pela epistemologia clássica, defende a ideia de que o estudo criterioso dos fatos conduz à teoria ampla e geral. Esta corrente assume como possível a pureza da percepção e da linguagem, como se estas não estivessem de forma alguma impregnadas por diversos mitos e por diversas teorias, e elege a indução como mecanismo para geração do conhecimento, se dedicando à verificação e corroboração das teorias científicas, como se houvesse “instrução pelo ambiente”. Já a segunda corrente, por sua vez, identificada como “darwinista” e defendida por Popper, rejeita a indução, por considerar que dados de observação são como “reações adaptativas e, portanto, interpretações que incorporam teorias e preconceitos e que, como teorias, estão impregnadas de expectativas conjecturais”, sustentando a ideia de que a geração do conhecimento deve se dar por meio de críticas racionais visando o falseamento das teorias científicas, como se houvesse “seleção pelo ambiente” (POPPER, 1992 [1976], p. 97; 1999 [1973], p. 143-144 e 2009 [1996], p. 22-25). Registre-se que da mesma forma em que Darwin “colaborou” para a obra de Popper, assim também Popper vem “colaborando” com a obra de Darwin, como exemplifica a discussão em torno do papel da corroboração na sistemática molecular moderna, de modo particular no que diz respeito às discussões que tem por alvo a arquitetura da Árvore da Vida (KLUGE, 2001; FAITH e TRUEMAN, 2001; FAITH, 2004;

KLUGE, 2009; LIENAU e DeSalle, 2009). Naturalmente que as afinidades não se limitam ao estudo da evolução. A “medicina baseada em evidências” (outro exemplo) também apresenta um processo consistente com a filosofia da ciência popperiana, sendo os cinco passos da medicina baseada em evidências absolutamente próximos aos três passos da abordagem popperiana para se alcançar o conhecimento objetivo – reconhecimento do problema, geração de soluções e seleção da melhor solução (SESTINI, 2010, p. 304).

Não obstante o modo que se dá o progresso científico, o senso comum já incorporou, possivelmente seguindo a reflexão de Russell, a ideia de que a origem dos nossos problemas está em sermos inteligentes, porém maus. Dominamos a ciência e a tecnologia, mas a empregamos de modo equivocado, influenciados mais pelos contra-valores do que pelos valores propriamente ditos (POPPER, 2008 [1963], p. 398). Em oposição ao senso comum, Popper defende a ideia de que a humanidade não é má, mas boa, contudo não é inteligente, mas estúpida. A origem dos problemas mais relevantes de nosso tempo está em uma pressa em promover ações que visem melhoras para nossas sociedades, mas que acabam por gerar muitas vezes resultados práticos desagradáveis (POPPER, 2008 [1963], p. 399). Independentemente de sermos inteligentes maus ou bons estúpidos, o fato é que o criador do neologismo “bioética”, há quarenta anos, já havia desenvolvido o conceito de “conhecimento perigoso” ao contemplar a incompatibilidade entre nossa elevada velocidade em provocar o avanço da fronteira do conhecimento e nossa diminuta velocidade em amadurecer a sabedoria necessária para bem manejar todo o conhecimento alcançado (POTTER, 1971, p. 76-77). E a periculosidade do conhecimento possivelmente tenha origem na corruptibilidade humana, visto que a um homem não se pode conferir poder sobre outro homem, ou sobre a natureza, sem ao mesmo tempo instigá-lo a se aproveitar deste poder e exercitá-lo de forma abusiva (POPPER, 2005 [1957], p. 57). E ainda, considerando que a tentação é diretamente proporcional ao poder, ou seja, quanto maior for o poder, maior será a tentação em abusar dele, e acrescentando que a biotecnociência está nos permitindo um elevadíssimo grau de manipulação do fenômeno vida, percebe-se que em teoria poucos são os que pessoalmente tem condições de não sucumbir.

Ainda que houvesse comprovações da superioridade pessoal por parte de um seleto grupo de integrantes de nossa sociedade (superioridade intelectual, por exemplo), estas comprovações jamais deveriam servir de base para uma possível reivindicação de vantagens ou privilégios na esfera política. Ao invés de direitos especiais, representan-

tes da nossa sociedade que sejam intelectualmente ou educacionalmente superiores deveriam ser imbuídos de responsabilidades morais adicionais, ainda que alguns se pronunciem em sentido oposto, por farisaísmo (POPPER, 1998a [1945], p. 63).

A possibilidade teórica, ou mesmo a constatação prática de conflitos entre princípios morais – por exemplo, o conflito entre autonomia da atividade científica e o controle social da atividade científica – não necessariamente nos encaminha para a aceitação de uma visão relativista no campo da moral. Não são todos os princípios morais que podem ser legitimamente defendidos e seguidos. Em casos complexos de conflitos entre princípios morais, as diversas opções de encaminhamento devem ser consideradas, refletidas e criticadas, a fim de que se alcance, após um processo tão plural quanto possível, a solução que satisfaça os atores envolvidos. Ainda que a solução final não contemple o posicionamento inicial de absolutamente todos os partícipes, é imperativo que todos estejam de acordo com os mecanismos que foram implementados para a resolução de um conflito específico. O processo de negociação deve ter a capacidade de filtrar as influências e os interesses desejáveis dos indesejáveis.

Daí emerge a proeminente necessidade de investirmos em formas de controle que independam da esfera individual, abrindo oportunidade para que a sociedade participe da forma mais adequada possível com interferências positivas no Sistema Nacional de Ciência e Tecnologia, por meio de instrumentos e mecanismos institucionais devidamente negociados.

Referências

- BORTOLOTTI, L.; HEINRICH, B. Delimiting the Concept of Research: an Ethical Perspective. *Theoretical Medicine and Bioethics*, v. 28, p. 157-179, 2007.
- CARROLL, S. B. Evo-devo and an expanding evolutionary synthesis: a genetic theory of morphological evolution. *Cell*, n. 134, p. 25-36, 2008.
- DORIA, N. G. No more than Conjectures: Popper and the Ethics of Scientific Enterprise. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, v. 43, p. 116-125, 2009.
- FAITH, D. P. From species to supertrees: Popperian corroboration and some current controversies in systematic. *Australian Systematic Botany*, v. 17, n. 1, p. 1-16, 2004.
- FAITH, D. P.; TRUEMAN, J. W. H. Towards an inclusive philosophy for phylogenetic inference. *Systematic Biology*, v. 50, n. 3, p. 331-350, 2001.

KLUGE, A. G. Philosophical conjectures and their refutation. *Systematic Biology*, v. 50, n. 3, p. 322-330, 2001.

KLUGE, A. G. Explanation and falsification in Phylogenetic Inference: Exercises in Popperian Philosophy. *Acta Biotheoretica*, v. 57, p. 171-186, 2009.

LAVELLE, S. Science, Technology and Ethics: from Critical Perspective to dialectical Perspective. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 8, p. 217-238, 2005.

LIENAU, E. K.; DeSALLE, R. Evidence, Content and Corroboration and the Tree of Life. *Acta Biotheoretica*, v. 57, p. 187-199, 2009.

McLEAN, C. Y.; RENO, P. L.; POLLEN, A. A.; BASSAN, A. I.; CAPELLINI, T. D.; GUENTHER, C.; INDJEIAN, V. B.; LIM, X.; MENKE, D. B.; SCHAAR, B. T.; WENGER, A. M.; BEJERANO, G.; KINGSLEY, D. M. Human-specific loss of regulatory DNA and the evolution of human-specific traits. *Nature*, v. 471, p. 216-219, 2011.

NARANIECKI, A. Neo-positivism or neo-kantian? Karl Popper and the Vienna Circle. *Philosophy*, v. 85, p. 511-530, 2010.

PARVIN, P. *The rationalist tradition and the problem of induction: Karl Popper's rejection of epistemological optimism*. History of European Ideas, 2010. Doi:10.1016/j.histeuroideas.2010.10.005.

POPPER, K. R. Normal Science and its Dangers. In: LAKATOS, I, MUSGRAVE, A. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press; 1970. P. 51-58.

POPPER, K. R. *Unended Quest*. New York: Routledge, 1992 [1976].

POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos 1*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998a [1945].

POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos 2*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998b [1945].

POPPER, K. R. *Conhecimento Objetivo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999 [1973].

POPPER, K. R. *Realism and the Aim of Science*. New York: Routledge, 2000 [1983].

POPPER, K. R. *A vida é aprendizagem*. Epistemologia Evolutiva e Sociedade Aberta. Lisboa: Edições 70, 2001 [1994].

POPPER, K. R. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

POPPER, K. R. *The Poverty of Historicism*. New York: Routledge, 2005 [1957].

POPPER, K. R. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins, 2006 [1984].

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2007 [1934].

POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008 [1963].

POPPER, K. R. *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*. New York: Routledge, 2009 [1979].

POPPER, K. R. *O conhecimento e o problema corpo-mente*. Lisboa: Edições 70, 2009 [1994].

POPPER, K. R. *O mito do contexto*. Em defesa da ciência e da racionalidade. Lisboa: Edições 70, 2009 [1996].

POTTER, V. R. *Bioethics, Bridge to the future*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971.

ROWBOTTOM, D. P. Kuhn VS. Popper on criticism and the dogmatism in science: a resolution at the group level. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 42, p. 117-124, 2011.

SCHRAMM, F. R. Paradigma biotecnocientífico e paradigma bioético. In: ODA, L. M. (org.). *Biosafety of Transgenic Organisms in Human Health Products*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 109-127.

SCHRAMM, F. R. Bioética e biossegurança. In: COSTA, S. I. F.; OSELKA, G.; GARRAFA, V. (coords.). *Iniciação à bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 217-230.

SESTINI, P. Epistemology and ethics of evidence-based medicine: putting goal-setting in the right place. In: *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, v. 16, p. 301-305, 2010.

VUNJAK-NOVAKOVIC, G.; SCADDEN, D. T. Biomimetic Platforms for Human Stem Cell Research. In: *Cell Stem Cell*, v. 8, p. 253-261, 2011.

Uma provável derivação do conceito rabínico de “inclinação para o mal” na “vontade de poder” de Nietzsche

Edrisi Fernandes*

Resumo: Nesta investigação procuramos demonstrar uma possível derivação do conceito rabínico de *yetzer ha-ra* (“inclinação para o mal”; “inclinação má”) na “vontade de poder” de Friedrich Nietzsche. Essa derivação, inserida no panorama maior da elaboração da ética nietzscheana vinculada à moral dos “mais fortes” ou dos “senhores”, apesar de não estar comprovadamente vinculada a um conhecimento direto do conceito rabínico de *yetzer ha-ra*, pode ter advindo de uma busca por variados elementos culturais – aparentemente entrevistados na tradição clássica grega, no Eclesiastes e na filosofia espinosana – que teriam permitido a Nietzsche esmiuçar a genealogia do dualismo para conseguir neutralizá-lo e então superá-lo.

Palavras-chave: vontade de poder, *yetzer ha-ra*, Nietzsche, Talmude, Espinosa.

Introdução

Para chegar à elaboração de sua filosofia “para além do bem e do mal”, vinculada à moral dos senhores, à ética do mais forte¹ e à “vontade de poder”, Nietzsche quis revisitar e retificar a sabedoria do profeta iraniano Zaratustra, a quem criticou como o primeiro propagador de um dualismo ético (fundamentador de uma moral) e, em seus desdobramentos, também epistêmico (de base moral), e metafísico (ontológico)². O profeta iraniano

* Médico; Licenciado em Filosofia pela UFRN (1998), especialista e mestre em Filosofia Metafísica pela UFRN (2000; 2003), doutor em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/ UFPB/UFPE (2010). Atualmente é pesquisador colaborador pleno e docente convidado do Departamento de Filosofia da UnB.

¹ Vinculada à ideia de que o Bem/a Verdade é a vontade do mais forte. Cf. Michael Steinmann, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2000.

² Quando Descartes (*Discurso do Método*, IV) conclui pela existência de uma “substância cuja essência ou natureza consiste somente no pensar, e que (...) independe de qualquer coisa material”, e que “esse ego, essa alma, (...) é completamente distinta do corpo e, (...) ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”, ele está apenas secularizando uma tradição religiosa dualística bastante antiga.

poderia ser responsabilizado, segundo a avaliação de Nietzsche, pelo “mais fatal dos erros”: “a criação da moral” na ocasião mesma de sua transposição para o plano metafísico, “como força, causa, e fim em si” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 3)³.

Em virtude dos *íntimos e demorados contatos e trocas culturais entre os persas e os judeus*⁴, fica difícil avaliar em que medida o dualismo encontrado na Bíblia – que viria a adquirir vultosa e duradoura importância em todo o mundo ocidental, merecendo a crítica de Nietzsche – pode ser associado a influências iranianas ou remeteria a um substrato dualista semita apoiado na crença de que a natureza básica do homem foi afetada pela “queda”⁵, e de que somos todos, originalmente, pecadores/pecaminosos⁶ – “tanto judeus como gregos [= gentios], todos estão sob o pecado. (...) Todos se extraviaram”⁷ (*Romanos*, 3:9 e 12⁸, e *Romanos*, 2:8 e ss.), e só Deus é bom (*Marcos*, 10:18). Para Nietzsche, que tem uma atitude crítica em relação às noções de “queda” e “pecado”⁹, o que se passa é que o homem fez o percurso que medeia

³ Ao reformar a religião iraniana, Zaratustra elevou Ahura-Mazdâ à posição de Ser Supremo, associando sua divindade com *asha* (“verdade; retidão; ordem”; vétero-persa *arta*) e fazendo A.-Mazdâ surgir como criador das coisas virtuosas. Como fonte da verdade, a natureza básica de A.-Mazdâ seria então representada nos hinos gáticos (dos *gathas* do *Avesta*) com *Spenta-Mainyu*, o “Espírito Benfeitor” (literalmente, a “mentalidade progressiva”), enquanto em polar oposição a este (em termos comparativos, e não em termos absolutos – cf., p. ex., a *Yasna*, 30.3 e 45.2), por associação com *druj* (“mentira/falsidade; erro/desvio/engano; desordem”; vétero-persa *drauga*), aparece *Angra-Mainyu*, o “espírito hostil” (a “mentalidade retardativa”), como líder dos espíritos maus (*daevas*).

⁴ Cf., p. ex., Richard C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londres: Weidenfeld & Nicolson/Nova Iorque: Putnam & Sons, 1961), pp. 20, 51-52, 57-59, 171; Morton Smith, “*Ist Isaiah [= Isaías, 40-55] and the Persians*”. *Journal of American Oriental Studies*, 83, 1963, p. 415-421; Saul Shaked, *Iranian influence on Judaism: First century BCE to second century CE* (*Cambridge History of Judaism*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1984), *passim*; Edwin M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Grand Rapids [Michigan]: Baker House, 1990), *passim*; Mary Boyce & Franz Grenet, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, With a Contribution by Roger Beck*. Leiden: E. J. Brill, 1991, cap. 11, especialmente a p. 410 e ss., e Daryoush Jahanian, *The Zoroastrian Doctrine and Biblical Connections: a treatise on the Zoroastrian doctrine of God, truth, good and evil, heaven and hell, creation and freedom* (...). Kansas City/Anaheim [California]: The Zarathushtrian Assembly, 1997, *passim*.

⁵ Ideia pensada pelo autor “Javista” do Pentateuco para justificar a existência no mundo do “mal físico” e do “mal moral” – cf. Jean Bottéro, *O nascimento de Deus: A Bíblia e o historiador*, trad. R. F. D’Aguiar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993, especialmente pp. 167-170 do estudo “O relato do ‘pecado original’” (pp. 165-211), e 212-236 do estudo “O Eclesiastes e o problema do mal” (pp. 232-256).

⁶ Sobre o “pecado original”, cf. *Gênesis*, 3:1-13; *Gênesis*, 8:21 [eco de 6:5?]; *1 Reis* [católicos: *3 Reis*], 8:46; *Salmos*, 14 [católicos: 13]:1-3, e 51 [católicos: 50]:5; *Provérbios*, 20:9; *Eclesiastes*, 7:20 [católicos: 7:21] – passagem considerada por Jean Bottéro (*op. cit.*, pp. 249-50) como uma “glosa”, entre diversas outras, ao texto-matriz do *Qohélet/Eclesiastes* –; *Isaías*, 53:6, e 64:6.

⁷ “... *íoudaious te kai Hélénas pántas hýph’ámartian einai* (...). *Pántes íxéklinan*...” (texto grego)“... *Judæos et Grecos omnes sub peccato esse* (...). *Omnes declinaverunt*...” (Vulgata).

⁸ Retomando *Salmos*, 14 [católicos: 13]:1-3, e 51 [católicos: 52]: 4.

⁹ Na avaliação de Nietzsche, o amaldiçoamento da espécie humana através do seu ancestral Adão (“pecado original”; “privação do livre-arbitrio”) e a “demonização da natureza” (situação em que o “princípio mau” passa a ser localizado na natureza) resultam simplesmente de uma conexão e pelo “afundamento na consciência” (cf. o *Humano, demasiado humano*, 124, 132 e 133) das “noções de ‘culpa’ e ‘dever’”, que emergem sob a forma moralizada de “má consciência”, entrelaçando-se com a “noção de Deus” e resultando, em última instância, em um “afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro” (*Genealogia da moral*, 1ª dissertação, 21). O “pecado” equivaleria a uma “reinterpretação sacerdotal da ‘má-consciência’ animal [comparável a *yetzer ha-ra*, “inclinação para o mal”, dos escritos rabínicos]” (*Genealogia da moral*, 3ª dissertação, 20).

da planta ao verme e do verme ao homem, passando pelo macaco, mas apesar disso ainda nele “permanece muito do verme” e hoje em dia o homem (mesmo aquele mais sábio) “não passa de uma mistura híbrida (*ein Zwiespalt und Zwitter*) de planta e de fantasma”; ele “é ainda mais macaco do que todos os macacos” (*Assim falava Zaratustra*, prólogo, 3)¹⁰.

“Vontade de poder” é o nome que Nietzsche dá à pulsão que impele o homem, “o animal ainda não determinado”¹¹ (*Além do bem e do mal*, 62), desde sua condição animal até sua Suprahumanidade, sua condição de *Übermensch* (hiperhomem ou além-do-homem): “O homem é uma corda estendida entre o animal e *Übermensch*, uma corda sobre um abismo (...). O grande do homem é ele ser uma ponte e não um alvo; o que se pode amar no homem é ele ser uma *passagem* e um *sucumbir*” (*Assim falava Zaratustra*, prólogo, 3). A “vontade de poder” é aquilo que permite ao homem fazer sucumbir sua condição de macaco-homem e passar à condição de hiperhomem. Neste texto procuraremos demonstrar uma possível derivação do conceito rabínico de “inclinação para o mal” ou “inclinação má” (*yetzer ha-ra*) na “vontade de poder” nietzscheana. Essa derivação pode ter advindo de uma busca por variados elementos culturais – aparentemente entrevistados na tradição clássica grega, no Eclesiastes e na filosofia espinosana – que permitiriam trazer à luz a genealogia do dualismo para conseguir neutralizá-lo e então superá-lo.

O referencial bíblico e talmúdico

A Bíblia ensina que, em virtude da “queda”, independentemente de uma experiência salvífica e de um preenchimento pelo Espírito de Deus, somos impotentes para escolher o bem, fazer o bem, e alcançarmos a “salvação”¹². Sobre a Bíblia, Nietzsche confessa “todo o respeito perante o Antigo Testamento”, onde diz encontrar “grandes homens, uma paisagem heroica e algo raríssimo sobre a terra, a incomparável

¹⁰ NIETZSCHE, s/d, p. 23, com reparos nossos a partir do texto alemão de Colli-Montinari.

¹¹ No original, “*das noch nicht festgestellte Tier*”. Num *fragmento póstumo* (outono de 1887, 9 [154]) de Nietzsche lê-se: “O homem é o animal monstruoso (*Untier*) e o hiperanimal (*Übertier*); o homem superior é o homem monstruoso (*Unmensch*) e hiperhomem (*Übermensch*): os dois juntos”.

¹² Segundo Rudolf Bultmann, “os poderes sobrenaturais interferem nos acontecimentos naturais e no pensar, querer e agir do ser humano (...). O ser humano não tem poder sobre si mesmo. Demônios podem possuí-lo, Satã pode lhe inculcar pensamentos malignos” (“Novo Testamento e Mitologia” [1941], in R. Bultmann, *Crer e Compreender* [artigos e ensaios selecionados (1925-1958)]; trad. W. O. Schlupp e W. Altmann. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987, 13-45; p. 13).

ingenuidade do *coração forte*¹³, enquanto critica “essa superestimadíssima obra literária”, os “volumes de lendas, cartas de apóstolos e tratados apologéticos” do Novo Testamento, onde não vê “nada senão pequeninas manobras de seitas, nada senão rococó da alma, nada senão volutas, tortuosidades e bizarras, mero ar de conventículo, (...) humildade e arrogância lado a lado; uma verbosidade do sentimento que quase ensurdece; passionalidade, nenhuma paixão; uma mímica penosa (...)” (*Genealogia da moral*, 3ª dissertação, 22) (NIETZSCHE, 1998, p. 135).

Nietzsche é incisivo: “Eu não gosto do Novo Testamento¹⁴, já se percebe. (...) Ali faltou evidentemente uma boa educação. Como é possível dar aos pequeninos defeitos pessoais [valorizando-os e exaltando-os – a ponto de ‘santificar’ o que é doente – v. adiante] a importância que dão esses piedosos homúnculos!...” (*Genealogia da moral*, 3ª dissertação, 22) (NIETZSCHE, 1998, p. 135). Ademais, no epílogo a *O caso Wagner*, Nietzsche opina: “Os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos [decadentes] descritos nos romances de Dostoiévski” (NIETZSCHE, 1999, p. 43).

O dualismo herdado do zoroastrismo (segundo opinião generalizada), e a partir dele radicalizado, aparece na Bíblia na oposição entre luz e trevas, entre o reino que *de jure* pertence a Deus¹⁵ e o reino que *de facto* é¹⁶ de Satanás¹⁷ (WHITE, 1964, p. 283), a permear notadamente o Novo Testamento (principalmente os Evangelhos¹⁸ e

¹³ Compare-se com o *Além do Bem e do Mal*, 52: “No ‘Antigo Testamento’ judeu, o livro da justiça divina, existem homens, coisas e falas num estilo tão grandioso que as literaturas grega e indiana nada têm para lhe pôr ao lado” (NIETZSCHE, 1992, p. 57).

¹⁴ “O livro da graça [...] (nele há muito do cheiro úmido-adocicado dos beatos e almas pequenas) [...] espécie de rococó do gosto em todo sentido” (*Além do Bem e do Mal*, 52; NIETZSCHE, 1992, p. 57).

¹⁵ Sendo projetado para o ‘*olam ha-ba* (“reino vindouro”), fora deste mundo/deste tempo “imperfeito” (cf. *I Coríntios*, 13: 11) – cf. o sermão das bem-aventuras (*Mateus*, 5:3-10; *Lucas*, 6:20-22), onde, segundo André Chouraqui, a palavra de abertura no texto grego (*makarioi*; “bem-aventurados; felizes”; *beati* na Vulgata) “orienta todos os tradutores na pista errada [‘a poder propor ao homem o ideal hedonista da felicidade’] de supostas beatitudes adquiridas por antecipação, enquanto que elas só serão realizadas plenamente no *reino de YHVH-Adonai* [hê *Basileia tôn ouranôn* no texto grego; *regnum caelorum* na Vulgata]”. Em hebraico, a [suposta] palavra que abre o sermão de Jesus é *ashréi*, “em marcha”, vocábulo que vem do radical *ashar* (veiculando a ideia de “perseverança”), “que não evoca uma vaga felicidade de essência hedonista, mas implica uma retidão (*yashar*) do homem marchando na estrada sem obstáculos que leva a *YHVH-Adonai*” [A. Chouraqui, *Matyah* (*O Evangelho segundo Mateus*), trad. L. Duarte. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, pp. 83-4, n. 3; grifo nosso].

¹⁶ Ou foi somente até o evento da morte [e ressurreição de Jesus], segundo uma leitura de *Colossenses*, 2:13-15, *Romanos*, 8:1, e outras passagens enfeixadas por *II Coríntios*, 5:18-19. Algumas passagens afirmam explicitamente que Deus e o ser humano eram inimigos antes de ser reconciliados através da morte de Jesus (*Romanos*, 4:24-5:1; 5:10) [pois as obras dos homens eram más – *João*, 3:19], e que o homem ímpio e injusto, e o homem “carnal”, ainda estão sob a ira de Deus (*Romanos*, 1:18 e ss., 8:7).

¹⁷ Cujo domínio se estende aos corações, mentes e afazeres humanos.

¹⁸ Cf., p. ex., *João*, 12:31; 14:30, onde o “príncipe deste mundo” (*hò archôn toû kósmou/toû kósmou archôn*) é Satanás.

as epístolas de João¹⁹), e ainda na distinção paulinista²⁰ entre os homens “espirituais” (*pneumatikoi*), possuidores de uma gnose especial, e os “carnais” (*sarkikoi*), que vivem segundo os ditames da “carne” (*sárx*)²¹ (1 Coríntios, 3:1; Gálatas, 6:8; Romanos, 7:14, e 8:5-9) [carne essa sempre associada ao pecado e à morte] – uma distinção que se estende ao cristianismo ulterior (BOUYER, 1963, p. 79-81) [enquanto que no zoroastrismo a luta do homem contra o mal se dá com seu corpo e sua alma, e não contra seu corpo (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1974, p. 1083)]. O apóstolo Paulo disse: “na minha carne não habita bem algum”²² (Romanos, 7:18), dizendo ainda que “a carne deseja contra o espírito, e o espírito deseja contra a carne, porque estas coisas são contrárias entre si”²³ (Gálatas, 5:17). Disse também (Romanos, 8:7-8; nos moldes de João, 3:6²⁴; 6:63²⁵) que o pensamento [i.e., o desejo] da carne (*tò phrónêma tês sarkôs*)/a existência na carne (*hèn sarkì ontes*) é inimigo/a (*echthra*) de Deus, e não pode agradá-Lo (*Théou àrésai oũ dýnantai*). Já conforme Nietzsche, “a noção de ‘alma’, ‘espírito’, [e] por fim ‘alma imortal’, [foi] inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – ‘santo’, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade (...). Em lugar da saúde [coloca-se] a ‘salvação da alma’” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 8) (NIETZSCHE, 1995, p. 116-7).

¹⁹ Cf., p. ex., I João, I: 5-7; 5:18-19.

²⁰ Para o Rabino Nilton Bonder, “em nenhum momento o texto da criação afirma que o ser humano é possuidor de duas essências – uma física e uma imaterial. O que Deus insufla nesse instante é a vida, presente tanto na dimensão do corpo e suas necessidades vitais e de reprodução, quanto em sua dimensão evolucionária. Para a Bíblia [hebraica], não existe dualidade na essência do ser humano, mas sim a possibilidade da escolha” (A alma imortal. Rocco: Rio de Janeiro, 1998, pp. 14-15).

²¹ “*Sárx* pode significar todo o mundo dos homens (Romanos, 1:3 e ss. [em I Cor., 15:50 aplica-se à humanidade]), mas é mais frequentemente [um conceito] negativo. Pode significar a tentação (Gálatas, 6:12 e ss.); pode ser equivalente à Velha Lei (Filipenses, 3:3 e ss.) e pode ser especificamente associado ao pecado (Filipenses, 3:3; Romanos, 8:13; Gálatas, 4:23; 5:18-19 [mais propriamente, 5:16-19]). *Sárx* opõe-se ao Evangelho, e a crucificação do *sárx* produz vida (Romanos, 7:5; 8:8 e ss., Gálatas, 5:24). Em Efésios, 2:2-3, o corpo é claramente comparado ao velho eão [*aiôn*] que se opõe ao reino de Deus [e ‘*aiôn*’ pode significar o tempo concedido ao mundo material; o próprio mundo material, ou a época atual cheia de pecado, em oposição à época do deus que virá’ (RUSSEL, 1997, p. 236)]. Ver também João, 8:15; 6:63” (RUSSEL, 1997, p. 251, n. 12; remetendo a Eduard Schwazer, “σάρξ”, verbete no *Theologisches Wörterbuch*, v. 7, 1960, p. 98-151). Segundo Rudolf Bultmann (op. cit., p. 26), “‘carne’ abrange não apenas as coisas materiais, mas também todo produzir e realizar que objetiva a conquista de algo comprovável [em vez de mover-se pela pura fé], como p. ex. o cumprimento da[s] obras da] lei (Gálatas, 3:3 [remetendo a Gl., 3:2 e 3:4-5])”. Cf. também R. Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento* (1958), 4ª ed.; trad. V. A. Martínez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 286-300.

²² “*Oída gàr hoti ouk oikéi èn... tê sárki mou, agathón*” (texto grego) “*Scio enim quia non inhabitat... in carne mea, bonum*” (Vulgata).

²³ “*Hè gar sàrx èpithyméi katà tou pneúmatos, tò de pneúma katà tês sarkós. Taúta gàr állélois antikeitai...*” (texto grego) “*Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carum: hæc enim invicem adversantur...*” (Vulgata).

²⁴ “*Tò gegennéménon èk tês sarkós sàrx èstin, kai tò gegennéménon èk tou pneúmatos pneúma èstin*” (texto grego) “*Quod natum est ex carne caro est, et quod natum ex Spiritu spiritus est*” (Vulgata): “O que nasce da carne é carne, o que nasce do espírito é espírito”.

²⁵ “*Tò pneúma èstin tò zòopoioùn, hè sàrxs ouk òpheleí oúden...*” (texto grego) “*Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam*” (Vulgata): “O espírito é que vivifica, a carne para nada se aproveita...”.

Para Russel (1997, p. 237)²⁶, a “carne” no Novo Testamento parece equivaler à “inclinação má” (*yetzer ha-ra*) nos escritos rabínicos. À “inclinação boa” (*yetzer ha-tov*), por sua vez, parece corresponder, em nossa avaliação, o bem do espírito, conforme a lei de Deus, de *Romanos*, 14-25. Segundo Nietzsche, “a noção de ‘pecado’ [foi] inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de ‘livre-arbítrio’, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza!” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 3) (NIETZSCHE, 1995, p. 117). A “primeira natureza” do homem é aquela dos instintos e pulsões ligados à “vontade de poder”, “um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos” (*Genealogia da moral*, 1ª dissertação, 13) (NIETZSCHE, 1998, p. 36). A “segunda natureza” é, conforme Nietzsche, uma construção cultural, inexistindo uma inclinação natural para o bem nos moldes da *yetzer-ha tov* das preleções rabínicas. Para Aryeh Botwinick (1997, p. 176), sob a perspectiva nietzscheana, a moralidade constitui “um tipo de conspiração mobilizada pelos fracos para prevenir que os fortes se tornem plenamente conhecedores dos seus poderes, e para restringir esses poderes uma vez que tenham obtido esse conhecimento”.

O Judaísmo rabínico tentou contornar o “problema do mal” através de uma engenhosa leitura e interpretação do *Gênesis*, 2:7, onde se lê: “*wa-ýytzer YHVH Elohim æth-ha-Adam haphar min ha-adamah v’ýphah bi-aphy-ô nishemat hayým va-yehy ha-Adam le-nephesh hayah*” [“e Ele – Javé Elohim – formou o homem (*Adam*) do pó da terra (*adamah*), e soprou em suas narinas um sopro de vida, e o homem tornou-se um ser vivente”]. Os talmudistas²⁷ perceberam que “*ýytzer*”, “[Javé Elohim] criou/formou”, está escrito com dois *yods* ao invés de um (como seria habitual), e do íntimo parentesco etimológico entre *ýytzer* (do verbo *yatzar*, “criar; formar”²⁸) e *yetzer* (“produto; criação; forma”, e secundariamente “inclinação; tendência” ou “pulsão”) concluíram que o duplo *yod* indica que cada ser humano é formado (criado) com duas *yetzarim* (“inclinações”) – uma *yetzer ha-tov* (*yétsèr hà-tobh*), “inclinação para

²⁶ Russel remete a Hermann L. Strack e Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munique: Beck, 1922-61 (4ª reimpr. 1965-69), v. IV, p. 466.

²⁷ Conforme Buber (1992, p. 29), “já em Jesus Sirácida [cf. o *Sirácidas* ou *Eclesiástico*] entende-se por ‘tendência’ [*yetzer*] a impulsividade de cada um em cujas mãos Deus teria entregue o homem, mas com a liberdade para observar a ordem e a fidelidade e, assim, cumprir a vontade de Deus”.

²⁸ Em hebraico, esse verbo é característico da criação de um ser humano ou animal [cf. P. Humbert, *Emploi et portée bibliques du verbe yašar et de ses dérivés substantifs* (*Festschrift O. Eissfeld*). *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlim), 77, 1958, p. 82-88], o que de certo modo pode influir na ideia de que a *yetzer ha-ra* pertence apenas a esse mundo, inexistindo nos anjos ou noutros seres mais elevados na hierarquia da criação [*Vaiqra* (*Leviticus*) *Rabbah*, 26:5].

o bem”, e uma *yetzer ha-ra* (*yétsèr hà-ra'*), “inclinação para o mal” -, “inclinações” essas que tentam nos impelir em direções diferentes e antagônicas²⁹.

A existência de uma possível relação entre as duas *yetzarim*, a boa e a má, e os “dois ‘espíritos’ [ou pensamentos]”³⁰ gêmeos (“o melhor”, Spenta-Mainyu [um epíteto de Ahura-Mazdâ], e “o mau”, Angra-Mainyu) dos *Gâthâs* de Zaratustra (cf. esp. a “*Yasna*”, 30, e 45), aguarda uma investigação mais aprofundada, apesar de à primeira vista não parecer improvável – principalmente em virtude da conhecida filiação do dualismo judaico a uma matriz zoroastriana³¹, e também em virtude de ser conhecida a passagem em que Xenofonte (*Ciropédia*, VI.1.41) afirma a crença do medo Araspas (um amigo de infância de Ciro) na existência de duas inclinações/duas almas humanas³².

²⁹ *Talmud Bablí* (Talmude da Babilônia), 1990: *Berakhot* (“[das] Bênçãos”), 61a, e *Nedarím* (“[dos] Votos de abstinência”), 32b. Cf. ainda, na literatura hagádica, *Bere'shith* (*Genesis Rabbah*, 14:4, onde se afirma que a existência do mal na natureza original do homem empresta-nos um destemor que permite algum conforto em relação a um temor resignado que de outro modo constantemente nos afligiria. Segundo o *Qohélet* (*Eclesiastes*) *Rabbah*, 4:13, nascemos com a *yetzer ha-ra*, enquanto a *yetzer ha-tov* manifesta-se apenas aos 13 anos (idade tradicionalmente considerada pela lei judaica como sendo aquela do entendimento e da responsabilidade morais). Para Rashi (*Perush Rashi 'al ha-Torah/The Torah: with Rashi's Commentary, Translated, Annotated and Elucidated* [“ed. Sapirstein”], v. I – *Bereishis/Genesis*, prep. pelo Rabino Y. Herczeg, com a colaboração dos Rabinos Y. Kamenetsky, Y. Petroff, e Y. Blinder; editor contribuinte Rabino A. Gold, 4ª ed. Nova Iorque: Mesorah, 1995), que pensa diferente dos talmudistas acerca desse assunto, o duplo *yod* denota uma dupla formação, uma vez para este mundo e outra representada pela ressurreição. Uma identificação da *yetzer ha-ra* com Satã (enquanto *Sedutor* do homem) pode ser encontrada no tratado talmúdico *Baba Bathra*, 16a, e parece ser uma tentativa de reinterpretar de modo racionalizante o ensinamento mais antigo sobre Satã/Sammael (o *Acusador* do homem – cf. *Sanhedrin* [“(da) Suprema Corte”; também do *Seder Nezikin*], 89b: *Talmud Bablí* [Talmude da Babilônia], 1990, v. 19), ao representá-lo como personificação da nossa “inclinação para o mal”.

³⁰ No original avéstico, “*tâ (ýema) mainyû/ayao manivao*”.

³¹ O rabino Leo Trepp (*A History of the Jewish Experience: Eternal Faith, Eternal People*. Nova Iorque: Behrman House, 1996, p. 54) escreveu: “Como se originou a ideia de duas forças opostas? Ela resultou de condições durante a época helenística [época de surgimento do farisaísmo, precursor do judaísmo rabínico], período no qual ideias foram amplamente trocadas entre várias religiões e nações. O princípio do dualismo veio do zoroastrismo”. Para a seita à qual se destinava a “Regra da comunidade”, de Qumran (os essênios?), “o senso judaico de moral espiritual, da ‘criação’ e da história permanece intocado, mas há uma extensão para o interior [do homem] do mundo dos mistérios. A visão iraniana dos dois princípios, Ormazd [Ahura-Mazdâ] e Ahriman [Angra-Mainyu], luz e trevas, como realidades cósmicas, transformou-se num ensinamento de ‘dois espíritos no homem’, transferindo o cenário da batalha espiritual do grande cosmo para a alma humana. Em sua individualidade ética, a partir daí, o homem se localiza como o elo crucial da corrente” [A. (J.) Welburn, *As origens do cristianismo: as fronteiras entre os antigos mistérios pagãos e a crença cristã* (1991); trad. T. Monteiro Deutsch e M. C. Fernandes. São Paulo: Círculo do Livro/Best Seller, s/d, p. 63]. Para R. C. Zaehner (*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (op. cit.), p. 58), “alguns eruditos têm interpretado o nome dos fariseus [hebr. *Perushim*; nome de origem incerta] como significando ‘persas’, isto é, a seita mais aberta a influências persas”. Os fariseus, ancestrais diretos dos rabinos talmudistas, “consideravam a si próprios os tradicionais seguidores de Esdras” (Menahem Mansoor, “*Pharisees*”. *Encyclopædia Judaica, CD-ROM Edition, Version 1.0*. Israel: Judaica Multimedia/Kether Publishing House, 1997) – talvez o maior responsável pelas influências do zoroastrismo sobre o judaísmo, junto com seu colaborador Neemias (*Neemias*, 8-10).

³² A passagem, na qual Araspas tenta justificar a Ciro sua incapacidade em restringir seus impulsos eróticos em relação a uma dama comprometida (Panthea, esposa do general assírio Abradates, prometida a Ciro como “espólio de guerra”), é a seguinte: “Eu tenho duas almas evidentemente (...). Pois uma só alma não podia ser boa e má ao mesmo tempo, nem podia ao mesmo tempo amar o honesto e o torpe, nem querer e não querer uma coisa no mesmo momento. Mas, claro é que temos duas almas: quando a boa impera, são honestas as inclinações; quando a má, são desonestas; e agora que minha alma boa obteve vossa amizade, tem ela um domínio absoluto” (XENOFONTE, s/d, p. 200).

Quanto a uma possível relação entre *yetzer ha-ra* e “vontade de poder”, só conseguimos encontrar duas referências sugestivas, e assim mesmo indiretas (num contexto à primeira vista sem relação com Nietzsche). A primeira dessas referências aparece em Martin Buber, que disse que

A (má) “tendência” ou tendenciosidade [*yetzer (ha-ra)*] corresponde, num mundo de ideias (...), à nossa “imaginação”, (...) ao produto dela. O coração humano traça projetos sob a forma do possível que pode ser transformado no real. A tendenciosidade, as “pinturas do coração”³³ (*Salmos*, 73 [católicos: 72]:7), é o jogo com a possibilidade (...). A imaginação não é má de todo, é boa e má, pois no meio dela e a partir dela podem – o que não era possível antes do conhecimento do bem e do mal – a decisão, a orientação intencional do coração, despertar nele a *vontade de tornar-se senhor* do emaranhado de possibilidades e realizar a figura humana intencionada pela criação (BUBER, 1992, p. 28-29 e 29; grifo nosso).

A segunda referência sugestiva de uma relação entre *yetzer ha-ra* e “vontade de poder” aparece em Reinhold Niebuhr (1943, v. 1, p. 202) quando este fala que “o reconhecimento, à vista de Deus, de que ele [o homem] é um pecador, pode ser usado como um veículo para esse mesmo pecado (...), [e como] instrumento de uma arrogante vontade de poder contra opositores teológicos”. O *background* dessa reflexão merece ser apontado: uma tradição judaica registra que Caim defendeu-se perante Deus da acusação de ter matado seu irmão Abel, alegando que Deus havia criado nele a *yetzer ha-ra* (*Midrash Tanhuma; Bere’shith*, 25 [ed. Solomon BUBER, 1885, v. 1, p. 10]). Para Niebuhr, o argumento de que “errar é humano” não deve servir de desculpa para incidir no erro.

Sabe-se que a raiz hebraica *ytzr* refere-se inequivocamente, em primeira instância, ao resultado de nossas criações, e não à nossa intenção³⁴. A expressão *yetzer ha-ra* tem sabidamente sua origem num trecho (*Gênesis*, 3:6) da história de Noé, e nessa

³³ Ou “máscaras do coração” (*mshyvt lebab*).

³⁴ “Não é o homem que é considerado mau. A ‘maldade’ não significa uma perversão da alma, que foi introduzida no homem pelo sopro vivificador, mas uma perversão da ‘conduta’ (*Gênesis*, 6:12) que enche a terra de ‘violência’ (*Gn*, 6:11) – e a isto não se associa à alma [*nephesh*], mas à má ‘tendência’ [*yetzer*]. A maldade das ações deriva da maldade da tendência. A ‘tendência’ ou tendenciosidade corresponde, num mundo de ideias que é mais simples e contudo mais poderoso que o nosso, à nossa ‘imaginação’ – não à faculdade imaginativa, mas ao produto dela. (...) Esta tendenciosidade da possibilidade e, nesta, sua essência, é denominada má (...) porque se desvia da [boa] realidade dada por Deus. (...) A divagação e a arbitrariedade não são inatas no homem, ele não é pecador nato. Apesar do fardo das gerações passadas [o fardo da ‘queda’], começa como pessoa sempre de novo, e só o ímpeto juvenil da fantasia [= da imaginação] o assalta com a infinidade do possível – o maior perigo [maior risco] e a maior chance” (BUBER, 1992, p. 27-28-29).

passagem³⁵ o sentido de *yetzer* como “produto [pensamento e atos], criação, forma” é inconteste. A seu turno, *ra*, o “mal”, foi entendido como algo que possui natureza intrinsecamente divina: “É a negatividade própria da criação, na totalidade da qual se expressa a glória divina. (...) Provém do embate entre justiça e misericórdia divinas, como um meio para equilibrar ambas. É a *alteridade* do bem, a estrutura destrutiva dispersa na criação, o *ídolo* ou *deus estranho* oculto no homem e coexistente com a chispa divina” (RENSOLI LALIGA, 2001, p. 3-4).

A tentativa talmúdica de contornar o “problema do mal” mediante a interpretação do *Gênesis*, 2:7, resultou, segundo Raphael Jehuda Zwi Werblowski, em um “dualismo mitigado”, i.e., [em] doutrinas e atitudes que expressam contrastes metafísicos ou morais de uma maneira dualista, mas sem lhes atribuir um caráter supremo³⁶ (*ultimate*) ou questionar a sabedoria do Deus criador uno, onipotente e bom” (WERBLOWSKI, 1997). Os talmudistas concluíram que o dualismo bem/mal não corresponde a um dualismo da alma e do corpo [com a *yetzer ha-tov* situando-se na alma e a *yetzer ha-ra* situando-se no corpo], do espírito e da matéria, mas essa crença estava disseminada no mundo greco-helenista (cf., p. ex., Platão, *Fédon*, 67)³⁷, inclusive no helenismo judaico (cf. o apócrifo *4 Macabeus*³⁸), e encontrou sua expressão mais extremada nas palavras de Paulo em *Romanos*, 7:14-25 (principalmente 22-25)³⁹, com o “pecado”

³⁵ “*Va-yræ YHVH chy rabah rahath ha-Adam b’retz, v’chol-yetzer maheshobot lib-ô rak ra’ chol-ha-yôm./ Vaynahem YHVH chy-hashah æth-ha-Adam, b’retz va-ythehatzeb æl-lib’ô*” (“E Javé viu que se multiplicava o mal do homem [da humanidade] sobre a Terra, e cada produto (*yetzer*) dos pensamentos dos corações das pessoas era somente mau (*ra*) o tempo todo./ E Javé lamentou haver feito o homem sobre a Terra, e o coração de Deus se entristeceu” – *Gênesis* 6:5-6). Depois da punição pelo dilúvio e da promulgação, numa Terra renovada, de uma nova aliança, calcada numa nova lei, Deus diz para si mesmo: “*I’-âossip I’qallel hôd æth- ha-adamah ba-hobôr ha-Adam chy-yetzer leb ha-Adam ra’ minehuray-ô (...)*” (“Não mais almadicoarei a terra por causa do homem [da humanidade], por ser o produto (*yetzer*) do coração do homem mau (*ra*) desde sua juventude” – *Gênesis*, 8:21).

³⁶ Nos escritos rabínicos, Satã é apresentado como o opositor/inimigo invejoso e malicioso do homem, e não propriamente de Deus ou do bem. Ademais, a queda de Satã e dos seus anjos teria ocorrido não antes, mas subsequente à criação do homem (cf. *Pirqé [Baraita] de-Rabbi Eliezer*, 13, e *Bere’shith (Gen.) Rabbah*, 8).

³⁷ Do fato de essa crença poder, em certa medida, ser derivada do zoroastrismo, não se afasta a possibilidade pela leitura da *Yasna*, 60.11: “*Yatha-nô ânghâm shyâtô manâ vahishtô urvañô hvâthravaitîsh tanvô heñti vahishtô anghush (...)*” (ed. Geldner) – “De modo a deleitar nossas mentes (*manaô*), e mais ainda nossas almas (*urvañô*), glorifiquemos também nossos corpos (*tanvô*)...” (trad. nossa a partir de Lawrence Heyworth Mills, *The Zend-Avesta, part 3*, v. 31 dos “*Sacred Books of the East*”, ed. F. Max Müller. Oxford: The Clarendon Press, 1887). Da leitura do avéstico, e também (embora menos claramente) da tradução, percebe-se que a glorificação do corpo é acessória à glorificação da mente/da alma.

³⁸ No livro da *Sabedoria*, 8:19-20, a crença é aquela de que a uma boa alma corresponde naturalmente um “corpo não-conspurcado/contaminado”. Para o 4º livro dos *Macabeus*, cf. *Makkabaiôn Δ/ IV Maccabees*, pp. 227-247 em Sir Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. Londres: Samuel Bagster & Sons, 1851; reed. EUA: Hendrickson Publishers, 1986.

³⁹ “[22.] (...) Eu me deleito na lei de Deus segundo o homem interior,/ [23.] mas sinto nos meus membros outra lei, que causa repugnância à lei do [meu] espírito (*nómôi tou noós*), e que me faz cativo na lei do pecado (*nómôi tês âmartías*), que está nos meus membros./ [24.] Infeliz homem sou: quem me livrará deste corpo fadado à morte?/ [25.] Graças sejam dadas a Deus por Nosso Senhor Jesus Cristo! Assim que eu mesmo sirvo à lei de Deus segundo o espírito, e à lei do pecado segundo a carne (*Ara oûn autôs egô tõi mèn noi douleúô nómôi Theoû, tê dê sarki nómôi amartías*)”.

em 7:14, 17 e 20, a “lei do mal” em 7:21 e a “lei do pecado” em 7:23 e 25, ocupando o lugar e a função da *yetzer ha-ra*. Conforme Werblowski, “enquanto personificação do dualismo permanente da escolha entre o bem e o mal, a noção rabínica das duas inclinações desvia esse dualismo de um nível metafísico para um outro mais psicológico (i.e., duas tendências no homem, ao invés de dois princípios cósmicos)” (WERBLOWSKI, 1997).

No ensinamento dos sábios da lei oral judaica, *yetzer ha-ra* por vezes denota a capacidade intelectual/discriminativa, ou serve como sinônimo do “coração” como fonte dos desejos humanos (cf. URBACH, 1975, v. 1, p. 472, e v. 2, p. 894, n. 10). Diversas passagens judaicas⁴⁰ fazem uma analogia entre a *yetzer ha-ra* e o “fermento na massa”, “espécie de matéria-prima para a fermentação que Deus colocou na alma e sem a qual a massa não cresce” (BUBER, 1992, p. 30). Mais importante ainda, um *midrash* (comentário hagádico) entende a *yetzer ha-ra* como essencial para a continuidade da vida⁴¹: “Disse o Rabi Samuel bar Nachman: (...) se não fosse pela *yetzer ha-ra*, um homem não construiria uma casa, nem desposaria uma esposa, nem procriaria crianças” (*Bere’shith Rabbah*, 9:7) (cit. por URBACH, 1975, p. v. 1, p. 474) – e o autor do *Eclesiastes*, 4:4, já apontara: “e vi que todo trabalho (*’amal*) e todo êxito (ou esforço, *kishron*) do homem é [vem da] inveja/[do] ciúme (*qin’á*)⁴² do homem em relação a seu parceiro (*mere’êhu*)⁴³ (...)”. Ou seja, a *yetzer ha-ra* é a inclinação, o impulso e o desejo natural para sobreviver e triunfar, a tendência animal⁴⁴ para dominar e controlar, a libido e o desejo de se perpetuar – e não é improvável que Thomas Hobbes tivesse em mente o “Eclesiastes”, 4:4, ao dizer proto-nietzscheanamente, na

⁴⁰ *Talmud Yerushálmi* [Talmude de Jerusalém] (ed. M. Schwab; Paris: Maisonneuve et Larose, 1879-80, 11 vols.), *Berakhot* [“(das) Bênçãos”], IV, 2, 7d (prece do R. Tanhum, atribuída ao R. Alexandri no *TALMUD BABLÍ*, 1990: *Berakhot*, 60b); *Midrash Bere’shith (Gen.) Rabbah* (ed. J. Theodor e C. Albeck [Berlim, 1903-29; reimpr. Jerusalém: Wahrmann, 1965]), 24.10; *Sifre Num. (Sifra de-ve Rav: Mahberet rishona Sifre ‘al Sefer Ba-midbar ve Sefre Zuta*, ed. H. S. Horowitz [Leipzig, 1917]), §11; *Midrash Tanhuma, Noah*, 7 (BUBER, 1885, v. 1, p. 30).

⁴¹ Para Nilton Bonder [*A alma imoral (op. cit.)*, pp. 13-16], “quando o Criador comanda, está em sua mais plena função de estabelecer diretrizes ao que cria; quando proíbe, no entanto, abre a porta para uma dimensão de co-criação. Admitir que é possível para a criatura fazer algo que não pode [= não deve] é chamá-la a criar junto, seja pela obediência ou pela transgressão. (...) Obedecer ao proibido por opção é de ordem evolucionária, como também a transgressão”. A “alma imoral” do título seria aquela “dimensão de si capaz de transgredir, e provavelmente projetada para isso”, seria “o componente consciente da necessidade de evolução, a parcela de nós capaz de romper com os padrões e com a moral”: “Essa imoralidade (...) é o lugar onde o ser humano briga com seu Deus, e dessa contenda se inventa o novo homem”.

⁴² Aparecendo como *qin’ath* na construção verbal.

⁴³ De *re’á*, “o outro”; aqui, o parceiro numa relação de antagonismo.

⁴⁴ Uma tendência assemelhada ao conceito freudiano do *es (id)* amoral.

obra *Leviatã*⁴⁵ (parte I, cap. 11): “assinalo, em primeiro lugar, como uma tendência geral de toda a humanidade, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”⁴⁶ (HOBBS, 1974, p. 58).

A *yetzer ha-tov*, contraparte da *yetzer ha-ra*, é a inclinação e desejo natural para o autosacrifício, o desprendimento devoto, a fraternidade bondosa, impulsos que Nietzsche critica quando tomados como valores absolutos, principalmente quando se consolida, em nome de uma “segunda natureza” (tornada primeira em valor ético), “na noção do homem bom a defesa de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo o que deve perecer”, ao modo do “crucificado” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 8) (NIETZSCHE, 1995, p. 117).

A *yetzer ha-ra* representa nosso desejo por bem-estar e conforto material, nosso orgulho, mas também a nossa inclinação para a produtividade, para construir e estabelecer coisas duráveis (com pretensão de permanentes): não fosse pela *yetzer ha-ra*, que nos impele a fazer progredir nossa vida e nosso mundo, provavelmente ficaríamos o tempo inteiro “dando graças a Deus” por tudo, em perfeito contentamento com o que temos, sem sentirmos a necessidade de lutar por mais⁴⁷ – o que levaria nossas vidas e nosso mundo à estagnação. Também Immanuel Kant (1724-1804), na *Ideia de uma história universal sob uma visada cosmopolita* (1784), fala da existência no homem, em oposição à “inclinação a associar-se com outros”, de uma “propriedade antisocial de querer ordenar tudo de acordo com suas próprias ideias”:

É esse antagonismo que desperta todas as faculdades do homem, obriga-o a vencer sua tendência à indolência e arrasta-o, mediante o desejo de honrarias, poder ou riqueza, a procurar uma posição entre seus companheiros. (...) É assim que o homem dá os primeiros passos verdadeiros desde o estado de barbárie até o de civilização (...). Se não fosse por essas propriedades antisociais, desagradáveis em si mesmas, (...) os homens teriam podido viver a vida de pastores na Arcádia, em perfeita harmonia, contentamento e amor mútuo, permanecendo todos os seus talentos em germe sem nunca desenvolverem-se (KANT, 1907, p. 20-22).

⁴⁵ Thomas Hobbes de Malmesbury, *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651.

⁴⁶ O homem, comportando-se inevitavelmente como um lobo contra os outros homens, seria um individualista por natureza, procurando “poder e mais poder” para garantir sua segurança e evitar a morte. Cf. também, do mesmo Hobbes, o cap. 10 da parte I do *Leviatã*.

⁴⁷ E o exemplo prototípico dessa luta pode ser encontrado no *Gênesis*, 32: 25-32, na figura de Jacó como *Israel* (de *sara*, “lutar”; *sasar*, “dominar”; ou *ashar*, “perseverar”) aquele que lutou com Elohim e com os homens, e prevaleceu (32:29). Segundo Urbach (1975, v. 1, p. 475), “a luta contra a *yetzer* não significa exílio em relação ao mundo e às atividades no mundo, mas a conquista da *yetzer* enquanto se opera no mundo”.

A importância do tratamento kantiano [influenciado pelo Eclesiastes?] desse dualismo de inclinações (inclinação associativa *versus* propriedade antisocial) advém da aparente atenuação, na passagem citada, do dualismo *moral versus imoral*, tradicionalmente vinculado àquele outro dualismo, através do entendimento de que algo “desagradável em si mesmo”, quando tomado individualmente, pode aparecer como justificável, quando tomado coletivamente no contexto do progresso civilizatório⁴⁸.

A *yetzer ha-ra* reflete nossos impulsos e desejos mais básicos, frequentemente inapropriados segundo uma visada ética estrita, mas sem ela não sobreviveríamos; por esse motivo, o homem precisa conciliar dentro de si⁴⁹ a inclinação para o bem e a inclinação para o mal⁵⁰ – e seria possível para um homem amar a Deus “com ambas as suas inclinações, com a boa e com a má”⁵¹ (*Mishnah Berakhot*, IX, 5, e *Sifre Deut.*⁵², §32, p. 55⁵³, *Tosefta Bava Qamma*⁵⁴, VI, 7, p. 35⁵⁵) (Cf. URBACH, 1975, v. 1, p. 475, e v. 2, p. 895, n. 26), posicionando-se “para além do bem e do mal”⁵⁶.

⁴⁸ Na *Antropologia sob um ponto de vista pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798 [2ª ed. melhorada: 1800]), Kant postula que os “vícios da humanidade” coletivamente tomada (o desejo de poder, o domínio dos recursos da terra) estimulam a competição e a luta, e conseqüentemente o progresso – identificado com a combinação de poder, liberdade e lei, enquanto a anarquia dos selvagens se caracterizaria por lei e liberdade sem poder, e o despotismo dos bárbaros por poder sem liberdade nem lei (Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2; Werkausgabe XII, mit Gesamtregister Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*, 4ª ed. Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982 [ed. orig. Frankfurt: Insel Verlag, 1964]; pp. 399-690).

⁴⁹ “Melhor é, pois, estarem dois juntos do que estar um só, porque têm a vantagem de sua sociedade” (*Eclesiastes*, 4:9); “Quando uma pessoa se desdobra em duas, encontra-se mais isolada do que quando é uma só!” (*Assim falava Zaratustra*, III, “Da visão e do enigma”, 1).

⁵⁰ O rabino Jeffrey K. Salkin (“How we can take the evil within and make of it a ladder that can uplift us?”. *Reform Judaism Magazine*, 5, 1999, p. 1º artigo; disponível em < uahc.org/rjmag/5999js.html >; acessado em 17/01/2003) pensa que não nos cabe perguntar como podemos atingir a perfeição moral, mas “como lidamos com as pulsões conflitantes dentro de nós e fazemos delas uma escada que pode nos elevar até algo mais alto” – em vocabulário nietzscheano, como resolvemos o dualismo bem/mal e, como resultado disso, como fazemos uma ponte que pode nos levar à condição de *Übermenschen*.

⁵¹ Conforme BUBER (1992, p. 31), a passagem de *Neemias* (= *II Esdras*), 9: 8, onde se lê “E achaste o seu coração [= de Abraão] fiel aos teus olhos, e fizeste aliança com ele...”, traz *lebab* (forma duplicada) para “coração”, no lugar de *leb*, o que “indica que a unidade do coração é conseguida pela unificação dos instintos [yetzarim]”, ao que Buber completa: “Ao homem é ordenado: ‘Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração’ (*Deuteronômio*, 6:5); o que significa com teus dois instintos juntos. (...) O criador entregou-os ao homem como dois servos, mas que só conseguem realizar seu trabalho em perfeita consonância... A tarefa do homem não é extirpar de dentro de si o mau instinto, mas coaduná-lo novamente com o bom instinto” (BUBER, 1992, p. 31; 30).

⁵² Ed. M. Friedmann, Viena, 1864, e ed. Finkelstein, Berlim, 1940.

⁵³ Locuções atribuídas ao Rav Samuel bar Nachman.

⁵⁴ Ed. S. Lieberman, 1955, 1962, 1967.

⁵⁵ Locução atribuída ao Rav Me’ir.

⁵⁶ E Nietzsche escreveu: “já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto (...) – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar” (*Além do Bem e do Mal*, 23; NIETZSCHE, 1992, p. 29).

Essa opinião assemelha-se bastante àquela de algumas correntes zurvanistas reformadoras do zoroastrismo, que propunham que Zurvan, o tempo⁵⁷, havia gerado Ormuzd e Ahriman (A.-Mazdâ e Angra-Mainyu) “para misturar o bem com o mal, o que leva a supor evidentemente que só pela graduação dessa mistura pode surgir a plena multiplicidade das coisas. (...) Bem e mal já não são princípios inconciliáveis, mas qualidades aproveitáveis perante cuja acessibilidade desaparece a questão de um valor ou desvalor absolutos” (BUBER, 1992, p. 39). Numa linha de raciocínio assemelhada àquela de Buber, Jeffrey Burton Russel, referindo-se ao dualismo zoroastriano em termos válidos para qualquer metafísica dualista de antagonismos extremados, opinou que, “insistindo na luta de dois princípios hostis em guerra pela mente, e concitando à guerra contra o princípio do mal, o dualismo representa a repressão, e não a aceitação saudável e a supressão consciente, da violência. (...) Se a unidade de Deus e, portanto, do cosmos e da psique, é quebrada, torna-se mais difícil para a natureza, e para a psique, chegar a um acordo consigo mesma (RUSSEL, 1997, p. 87 e 86).

É possível que Nietzsche, ao buscar elementos culturais que lhe permitissem trazer à luz a genealogia do dualismo para poder neutralizá-lo ou superá-lo, tenha tomado conhecimento – talvez através dos seus estudos de teologia com os professores e tutores Buddensieg e Kletschke, ou através dos seus estudos de hebraico, com o professor August Steinhart, em Pforta – das ideias rabínicas (pré-darwinistas⁵⁸, e também pré-freudianas) acerca de uma inclinação, tendência ou pulsão humana mais primitiva, individualista, de sobrevivência, de perseverança e triunfo, dominação e controle, libido e aspiração à perpetuidade. Ora, encontramos uma quase completa identidade dessas características com alguns atributos da nietzscheana “vontade de poder”⁵⁹, cabendo recordar também que “quanto maior o homem, maior sua *yetzer*

⁵⁷ Avéstico *zrvan*, pálvavi *zurvân*.

⁵⁸ Cf. a menção à “lei da seleção” no “*Ecce Homo*”, “Por que sou um destino”, 8.

⁵⁹ Cf., p. ex., o que se lê na *Genealogia da moral* (3ª dissertação, 7) sobre o “sentimento de poder”: “Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [= o homem], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de *sentimento de poder*; todo animal também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está ‘acima de toda razão’, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para um *optimum* (não falo do caminho para a ‘felicidade’, mas do *caminho para o poder*, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade [que acompanha a eterna insatisfação])” (NIETZSCHE, 1998, p. 96-7 [grifos e comentários nossos]).

(*ha-ra*)”⁶⁰ (TALMUD BABLÍ [Talmude Babilônico], 1990: *Sukká* [“(da) Cabana”], 52a), ao mesmo tempo que, para Nietzsche, quanto maior a vontade de poder⁶¹, maior o homem⁶².

O referencial grego e do Eclesiastes

Ao procurar elementos culturais que lhe permitissem neutralizar ou superar o dualismo metafísico, Nietzsche encontrou subsídios na cultura grega autóctone [aparentemente isenta de influências iranianas] que tanto admirava. Dentro do nosso conhecimento, ainda não se discutiu apropriadamente a semelhança entre o *Eclesiastes*, 4:4, onde “todo trabalho, e todo êxito do homem, é [= vem da] inveja/[do] ciúme (- uma expressão da *yetzer ha-ra*) do homem em relação a seu parceiro”, e a *âgathè d’Eris* (“boa Luta”), que é *louvável (âinetós)*⁶³ na medida em que

(...) desperta até o indolente para o trabalho:
pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo
(*Os trabalhos e os dias* [TD], 20-26; HESÍODO, 1996, p. 25),

A *âgathè d’Eris* (“boa Luta”) contrasta com a *boulêisin Erin* (“grave Luta”), *condenável* na medida em que “é guerra má (*pólemón te kakón*) e o combate amplia, funesta” (TD, 13-13; *op. & loc. cit.*).

Segundo Nietzsche, os gregos, “os homens mais humanos dos tempos antigos”, acreditavam que a natureza humana contém alguns traços medonhos e considerados como não-humanos, mas o gênio dos gregos se revelava através dos métodos de lidar com eles, individualmente emprestando a esses traços um caráter de “bom” ou “mau”

⁶⁰ Segundo Buber, “a categoria de uma pessoa está relacionada com a quantidade de ‘fermento’ [a *yetzer ha-ra*, como vimos, é chamada de ‘fermento na massa (humana)’]: ‘se alguém é maior do que um outro, isto se deve ao fato de seu instinto ser maior do que o do outro’. O elevado valor do ‘instinto mau’ encontra sua expressão mais forte numa interpretação daquela passagem do *Gênesis* 1:31 quando Deus, ao final do dia em que fizera o homem, contemplou tudo o que havia feito e achou tudo ‘muito bom’. Este ‘muito bom’ refere-se ao instinto mau, quando para o instinto bom só lhe cabe o predicado ‘bom’. Entre os dois, o fundamental é o mau instinto. Mas chama-se mau porque o homem o tornou [torna] mau” (BUBER, 1992, p. 30).

⁶¹ Em *Além do Bem e do Mal*, 257, as “energias de vontade e ânsias de poder”.

⁶² Numa formulação que precede aquela da “vontade de poder”: “Quanto maior e mais excelso um grego é, maior a chama da ambição que brilha a partir dele (*Je grösser und erhabener aber ein griechischer Mensch ist, um so heller bricht aus ihm die ehrgeizige Flamme heraus*)” (Nietzsche, *Homer’s Wettkampf*, ¶17; trad. nossa).

⁶³ Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 12) fala que “[certamente] louvaria quem a compreendesse” (*êpainésseie noésas*)”.

na dependência dos fins almejados⁶⁴ (é assim que Nietzsche toma, não-dualisticamente, a afirmação hesiódica que “não há origem única de Lutas, mas sobre a terra/ duas são [elas]”- TD, 10-11⁶⁵), encontrando-se um modelo exemplar desse gênio em *Os trabalhos e os dias*, onde aprendemos que a característica mais comum da vida são as lutas (*Ἐρίδόν*). No *Homer’s Wettkampf* [HW]⁶⁶, Nietzsche opina que “o gênio grego tolerou a terrível presença dessa pulsão (*Trieb*) [para a luta] e a considerou como justificada (*als berechtigt erachtete*) (...). Esse é um dos mais notórios pensamentos helênicos, e digno de causar impressão no recém-chegado imediatamente no portão de entrada da ética grega⁶⁷” (HW, ¶¶4 e 5)⁶⁸. Ademais, esse pensamento mostra que as paixões naturais podem “incitar os homens à ação (*That*), mas não à ação de lutas de aniquilação (*That des Vernichtungskampfes*), e sim à ação de lutas que são competições (*That des Wettkämpfe*)” (HW, ¶6) (NIETZSCHE, 1911, p. 55), fazendo de *Ἐρίς* uma divindade benéfica para o homem: “aquelas habilidades humanas que são terríveis (*furchtbaren*) e consideradas não-humanas podem mesmo ser o solo fértil (*der fruchtbare Boden*) somente a partir do qual toda a humanidade pode crescer em emoções, ações e trabalhos” (HW, ¶1) (NIETZSCHE, 1911, p. 51).

Dando um pequeno salto cronológico (de 1872, época do *Homer’s Wettkampf*, para 1883, ano do primeiro dos livros do *Zaratustra*), mas tentando postular uma abrangente rede de conexões que possa associar Hesíodo e Nietzsche com o Eclesiastes, 4:4 (e indiretamente com os talmudistas que tentaram contornar o “problema do mal” mediante a interpretação do Gênesis, 2:7, à luz da doutrina das duas *yetzarim*, “inclinações”), encontramos no *Assim falava Zaratustra* a clássica passagem que diz que

⁶⁴ “Cada dom natural deve desenvolver a si mesmo através de lutas (*Jede Begabung muß sich kämpfend entfalten*), assim exige a pedagogia nacional helênica, enquanto os novos (= modernos) educadores nada temem mais do que a liberação da chamada ambição. Aqui teme-se o egoísmo como ‘o mal em si’ – com a exceção dos Jesuítas, que concordam com os antigos e que, possivelmente, por esse motivo, são os mais eficientes educadores do nosso tempo. Eles parecem acreditar que o egoísmo, i. e., o elemento individual, é apenas o mais poderoso agens [instrumento do *âgón* das *Wettkämpfe*], mas que ele obtém seu caráter de ‘bom’ e ‘mau’ essencialmente dos fins em relação aos quais ele se empenha (*die Selbstsuch d. h. das Individuelle nur das kräftigste Agens ist, seinen Charakter aber als ‘gut’ und ‘böse’ wesentlich von den Zielen bekommt, nach denen es sich ausreckt*)” (Nietzsche, *Homer’s Wettkampf*, ¶10; trad. e grifo nossos).

⁶⁵ Versos que abriam a versão mais antiga do primeiro poema didático dos gregos, encontrada por Pausânias em sua visita ao Helicon, “inscrita em placas de chumbo e severamente desgastada pelo tempo e pelas intempéries (*durch Zeit und Wetter*)” (Nietzsche, *Homer’s Wettkampf*, ¶15; trad. nossa).

⁶⁶ O último dos *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*, presenteados a Cosima Wagner no Natal de 1872.

⁶⁷ “*Dies ist einer der merkwürdigsten hellenischen Gedanken und werth dem Kommenden gleich am Eingangsthore der hellenischen Ethik eingepreßt zu werden*”.

⁶⁸ NIETZSCHE, 1911, p. 54 (trad. nossa, em cotejo com o texto alemão).

Uma tábua de bens [= de valores] está suspensa sobre cada povo. Vede, é a tábua de suas superações [seus triunfos]; vede, é a voz da sua vontade de poder.

É louvável (*löblich*) [para cada povo] aquilo que considera difícil; o que é indispensável e difícil chama-se Bem (...).

O que lhe permite reinar, vencer e brilhar, para horror e inveja do seu vizinho (*seinen Nachbarn zu Grauen und Neide*), é para ele o mais elevado, o principal (...).

Verdadeiramente, meu irmão, se conheces primeiro a necessidade, o país, o céu e o vizinho de um povo, adivinhas também a lei das suas superações (*das Gesetz seiner Überwindungen*), e por que razão sobe às suas esperanças por esses degraus (*Assim falava Zaratustra*, I, "Dos mil alvos e o único alvo", trad. nossa).

Em um mesmo lugar encontramos lado a lado uma referência à proverbial figura do parceiro/do vizinho a ser superado e uma menção [a primeira do *Zaratustra*], num contexto "louvável" (*âinetós* em Hesíodo; *löblich* em Nietzsche), à "vontade de poder". Conforme Aryeh Botwinick (1997, p. 175), "segundo Nietzsche, o impulso para o poder governa tanto o nosso comportamento moral quanto os nossos julgamentos morais. Os fortes são impelidos por sua força para engajarem-se naquelas ações cujos efeitos imediatos podem incluir a inibição e intimidação dos fracos. Para os fortes, a própria irresistibilidade dos seus impulsos certifica que são 'bons'". A "ética dos fortes" de Nietzsche é uma ética relacional, e a vontade de "reinar, vencer e brilhar", que se vincula à "pulsão para a luta" e intrinsecamente nada tem de má, aparece cruamente como anseio de poder em relação ao vizinho e, conseqüentemente, como "inclinação para o mal".

Uma mediação espinosana?

Numa carta a Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881, Nietzsche, que acabara de conhecer melhor o sistema de Espinosa (Spinoza; 1632-1677), escreveu:

Estou realmente impressionado, realmente fascinado! Tenho um precursor, e *que* precursor! (...) Me identifico com cinco pontos principais de sua doutrina; esse pensador, o mais original e o mais solitário de todos, é quem está mais próximo de mim precisamente nesses pontos: ele nega o livre-arbítrio, a finalidade, a ordem moral mundial, o altruísmo, o mal; é claro que as diferenças são enormes, mas são diferenças mais de período, cultura, área do conhecimento. *In summa*: minha solidão (...) agora pelo menos é uma solidão para dois. É estranho! (NIETZSCHE, 1969, p. 177).

É possível que nunca saibamos ao certo se a concepção nietzscheana da "vontade de poder", ulterior à época dos *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*, deve algo

ao pensamento rabínico reativo ao bíblico “problema do mal” (influenciado pelo dualismo zoroastriano em incerta medida), mas é mais fácil especular que a ideia rabínica da *yetzer ha-ra* como pulsão de sobrevivência, perseverança e triunfo⁶⁹, pode ter influenciado Nietzsche através da ideia espinosana do *conatus*, fortemente evocativa da concepção rabínica da *yetzer ha-ra*.

A partir da leitura de Paul Vernière⁷⁰, Jacques Duchesne-Guillemin (1958, p. 13) associou, ainda que vagamente, o ensinamento do Zaratustra iraniano a Espinosa, através de uma clássica sentença de Porfírio⁷¹, mas desconhecemos qualquer aprofundamento dessa associação, por D.-Guillemin ou por outros. A ideia de ser a matéria o “corpo de Deus” enquanto *natura naturata*, cuja alma ou *natura naturans* é a “Verdade” de Deus, de fato aproxima o pensamento de Espinosa, com sua *Deus sive Natura* (“Deus, ou seja, a Natureza”), mais de algumas vertentes da teologia zoroastriana do que da ortodoxia judaica. De fato, partindo do trecho da carta de Espinosa a Albert Burgh onde o primeiro diz: “não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira”, Erwin Reinnisch “indaga o que seria a ‘verdadeira filosofia’ e responde (...) que se trata da Cabala, cuja origem não é judaica, mas persa, datando da época em que os judeus enfrentaram o primeiro exílio na Babilônia, quando Zoroastro difundia a nova religiosidade na região do Eufrates (*sic*)” (CHAUÍ, 1999, p. 106), ao passo que Filo de Alexandria (c. 20 a.C.-45 d.C.), citado por Espinosa como uma autoridade em historiografia bíblica⁷², referiu-se no menos judeu dos seus tratados (*Quod omnis probus liber sit*, 11.74) às doutrinas persas sobre as virtudes de Deus como algo que todos deviam conhecer (MOMIGLIANO, 1991, p. 128). No entanto, o conhecimento de Filo por Espinosa parece ter sido indireto (através de Asarya dei Rossi), e é impossível saber em que medida os estudos cabalistas de Espinosa envolveram algum conhecimento de fontes zoroastrianas.

Baruch de Espinosa, se bem que “muito jovem ainda, começa a manifestar sua rebeldia frente à doutrina [judaica] ortodoxa” (Vidal Peña, introdução a SPINOZA, 1987, p. 11), aos 17 anos era ainda “um jovem talmudista” [da *Yeshiva* [escola rabínica]

⁶⁹ Necessária inclusive para a continuidade do mundo – cf. o *TALMUD BABLÍ*, 1990: *Yomá* [“(dia da) Expição (= *Yom Kippur*)”], 69b; *Sukká* [“(da) Cabana”], 52b, e *Sanhedrin* [“(da) Suprema Corte”], 64a, 107a-b.

⁷⁰ *Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution*. Paris: P.U.F., 1954, p. 403: “a matéria não obedece às leis de uma mecânica cega; ela é o corpo do grande Oromazes, cuja alma é verdade”.

⁷¹ “O corpo de Ahura-Mazdâ é luz, e seu espírito, verdade” (*Vida de Pitágoras*, 41).

⁷² *Tratado teológico-político*, X, pp. 141, 142 e 146 da ed. de Gebhardt (SPINOZA, 1986, p. 260 e 267).

Keter Torah, em Amsterdã] (ZWEIG, s/d, p. 125)⁷³, e pode ter sido instruído para o rabinato (CHAUÍ, 1983, p. xxi). Segundo ZWEIG (s/d, p. 141), parte do pensamento de Espinosa só se torna claro quando certos termos latinos que ele emprega (num estilo muito pessoal e nem sempre claro) são vertidos para o hebraico.

No *Tratado teológico-político*⁷⁴, Espinosa interpretou o *Gênesis*, 2:7 – a clássica passagem que os talmudistas utilizaram para concluir que cada ser humano é criado com duas “inclinações” (*yetzarim*) -, vendo na alma (lat. *anima*; hebr. *nephesh*) a mesma coisa que a mente (lat. *mens*) humana, ou, à luz da sua interpretação do *Salmo*, 51[católicos: 50]: 12-13, a mesma coisa que o apetite (lat. *appetitus*) (SPINOZA, 1986, p. 88-89), e na sua “Ética” (III, proposição 9 e seu escólio), Espinosa chama de *appetitus* ao *conatus* como esforço simultâneo do corpo e da alma para perseverarem no ser. Nietzsche chamou Espinosa (no *Humano, demasiado humano*, 475) de “o mais puro dos sábios”, mas entendeu (numa visão bastante reducionista) “a chamada pulsão de autoconservação” (representada pelo *conatus*), considerada “decisiva” por Espinosa e outros “homens em estado de indigência”⁷⁵ (Espinosa “era tuberculoso”), como “uma limitação da verdadeira pulsão fundamental da vida (*Lebens-Grundtrieb*)” (*A gaia ciência*, 349; trad. nossa), que, a seu ver, seria a “vontade de poder”: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente⁷⁶ [mas não exclusivamente⁷⁷] *Vontade de vida*” (*A gaia ciência*, 349 [inserção e grifo nossos]) (NIETZSCHE, 2001, p. 244).

⁷³ “(...) Sua formação infantil e adolescente foi aquela própria de um fiel, assistindo às lições do ortodoxo Saul Levi Morteira” (Vidal PEÑA, introdução, em: SPINOZA, 1987, p. 10). Morteira era então o maior talmudista da comunidade judaica de Amsterdã, chefe espiritual (*hakham*) da comunidade [primeiro da comunidade *Beit Ya’akov*, depois da congregação *Talmud Torah*] e diretor da Academia da Coroa e da Lei (CHAUÍ, 1983, p. viii-ix). Morteira depois foi membro da *bet din* (côrte de lei rabínica) que excomungou Espinosa.

⁷⁴ *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg: Carl Winters Verlag, 1925 (2ª ed. 1972), v. 3, p. 25.

⁷⁵ Em *Além do Bem e do Mal*, 25, Nietzsche coloca “os reclusos à força, os Spinozas e Giordano Brunos” lado a lado com os “proscritos da sociedade, esses homens longamente perseguidos, tristemente acuados”, que “acabam sempre se transformando, ainda que sob a máscara mais espiritual, e também sem que eles mesmos saibam, em refinados vingativos e envenenadores, sem falar da estupidez da indignação moral, que é, num filósofo, o sinal infalível de que o humor filosófico o abandonou” – e exclama: “que se traga à luz o fundamento da ética e da teologia de Spinoza!” (NIETZSCHE, 1992, p. 32).

⁷⁶ “vontade de poder (...) é precisamente vontade de vida” (*Além do Bem e do Mal*, 259).

⁷⁷ “Toda força impulsora é vontade de poder, não há outra força física, dinâmica ou psíquica (...). A vida é apenas um caso particular de vontade de poder” (*Fragmento póstumo* 14 [121]; NIETZSCHE, 1992, p. 222, n. 26); “(...) Supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição (...), então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder” (*Além do Bem e do Mal*, 36; NIETZSCHE, 1992, p. 43).

A “verdadeira pulsão fundamental da vida”, representada pela “vontade de poder”, parece reunir os melhores elementos da concepção grega do *ágón* das *Wettkämpfe*, de uma pulsão para a “boa luta” (*ágathè d’Eris*), aquela baseada na busca da excelência (e, portanto, *teleologicamente determinada*), e elementos da concepção judaica de uma *pulsão inata* de sobrevivência, perseverança e triunfo, que resulta numa “inclinação má” (*yetzer ha-ra*). Tanto as “lutas” como as “inclinações” têm um potencial para assumir uma feição de “boas” ou “más” na dependência dos meios empregados, dos fins almejados e dos resultados obtidos na busca “da preponderância, de crescimento e expansão, de poder”, mas entende-se que na perspectiva nietzscheana os impulsos inatos e não-inatos de luta e triunfo, mais do que dizendo respeito às relações inter-individuais (como em *Os trabalhos e os dias* e no *Eclesiastes*) [a “luta pequena”?], devem mover-se (como nas interpretações rabínicas) para o campo dos impulsos intra-individuais, onde se trava uma grande luta em busca daquilo que Nietzsche chama de [Selbst-]Überwindung ([auto] superação)⁷⁸, a verdadeira resposta de Nietzsche ao niilismo.

Na seção 198 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche expõe “o fundamento da ética e da teologia de Espinosa” como sendo um refreamento, num misto de prudência e estupidez, da “vontade de poder”. Noutra lugar, Nietzsche identifica a vontade de poder ao *princípio* (afirmativo e autoafirmativo) *da vida* (“onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” – *Assim falava Zaratustra*, II, “Da autosuperação”⁷⁹), associando-a (como característica fundamental) à “moral dos senhores” (oposta à “moral dos rebanhos”, “moral dos escravos” ou “moral dos doentes”, mais disseminada como “moral cristã”):

Na esfera mais estreita dos chamados valores morais não se encontra oposição maior do que aquela entre uma *moral dos senhores* e a dos conceitos de valor *cristãos*: esta, aparecida num solo inteiramente mórbido (...); a moral dos senhores (...), ao contrário, sendo a linguagem simbólica da vida que vingou, que *ascende*, da vontade de poder como princípio da vida. A moral dos senhores *afirma* tão instintivamente quanto a cristã *nega* (“Deus”, “além”, “abnegação”, puras negações). A primeira partilha a sua abundância com as coisas – transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo – a segunda

⁷⁸ Cf. o *Assim falava Zaratustra*, prólogo, 3 (“*Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist Etwas, das überwinden werden soll*” – grifo nosso); *ibid*, I, “Das alegrias e paixões” (“*Der Mensch ist Etwas, das ueberwunden werden muß*”); *ibid.*, II, “Da autosuperação (*Von der Selbst-Überwindung*)”; *ibid.*, III, “Da visão e do enigma”, 1.

⁷⁹ Discurso que “marca bem a diferença temática entre a primeira e a segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, efetuando a passagem do superhomem ao princípio da vontade de potência. Aqui, a temática da superação do homem concebido como vontade de nada, que é o grande *Leitmotiv* da primeira parte, cede lugar à temática da vida como vontade de potência” (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pp. 101-02).

empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo (...). O cristão quer *desvencilhar-se* de si mesmo. *Le moi est toujours haïssable* [O eu é sempre odioso] – A moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer-se *si* – é autoafirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas “porque o coração lhe está muito cheio” (*O caso Wagner*, epílogo) (NIETZSCHE, 1999, p. 43-44).

Por esse prisma, a negação da negação do mundo representada pela “abnegação” e pelo “além”, bem como a morte de “Deus”, corresponderia a uma afirmação da “moral dos senhores”.

À luz de uma outra passagem anterior (*A gaia ciência*, 37) ao *Zaratustra*, como esta acima, podemos tentar entender a qualificação de Espinosa como “o mais puro dos sábios” (*Humano, demasiado humano*, 475) como uma manifestação de ironia ou de compadecimento, na medida em que a “alma (*anima*)” de que fala Espinosa não teria a participação dos “impulsos maus dos homens” (*A gaia ciência*, 37) (NIETZSCHE, 2001, p. 82) – i.e., numa leitura nossa da visão nietzscheana da ideia do *conatus*, uma avaliação reducionista dos impulsos vitais (pacificadora do “nosso interior em luta”, diríamos a partir de *A gaia ciência*, 333) por parte de Espinosa (aqui traduzida num vocabulário misto talmúdico-espinosista) teria promovido uma neutralização da *yetzer ha-ra* no *conatus* (transformado outrossim em um princípio teleológico supérfluo), ou dizendo-se isso de outra maneira, o antidualismo espinosano teria, em seu “purismo” monista, subsumido a *yetzer ha-ra* (inclinação ou pulsão para o mal) na *yetzer hatov* (inclinação ou pulsão para o bem) – tendência, aliás, já perceptível no Talmude (cf. *TALMUD BABLÍ*, 1990: *Berakhot* [“(das) Bênçãos”], 5a) (URBACH, 1975, v. 1, p. 475-76) e em algumas passagens do rabinismo mishnaico⁸⁰. O entendimento⁸¹ do *conatus* espinosano como simples “pulsão de autoconservação” viria a acompanhar Nietzsche no período pós-*Zaratustra* (cf. *Além do bem e do mal*, 13)⁸², período em que, ademais, Nietzsche propõe o entendimento da “alma enquanto pluralidade [e não como dualidade] do sujeito” (*Além do bem e do mal*, 12 [inserção nossa]).

⁸⁰ Cf., p. ex., *Magen 'Avot*, 4.1 (locução do *Tanna* [erudito mishnaico] Ben Zoma, que a seu turno cita *Provérbios*, 16:32), e *Sifre Deut.* [ed. M. Friedmann, Viena, 1864, e ed. Finkelstein, Berlim, 1940], §33, p. 59 (locução do *Tanna* Rabi Josiah); cit. por URBACH, 1975, v. 1, p. 473-4 e 475, e v. 2, p. 895, n. 20, e p. 896, n. 31.

⁸¹ Errôneo; cf. ZATERKA, 1997, p. 43-45.

⁸² “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios” (*Além do Bem e do Mal*, 13; NIETZSCHE, 1992, p. 20).

Para Espinosa, o *conatus* é o esforço de toda coisa, “tanto quanto está em seu poder [alcance], por perseverar no seu ser” (*Ética*, III [Da origem e da natureza das afecções], proposição 6), que não seria senão “a essência atual dessa coisa” (*Ética*, III, prop. 7; grifo nosso) (SPINOZA, 1987, p. 181, 182; em cotejo c/ ESPINOSA, 1983, p. 180; 181); “potência intrinsecamente indestrutível de perseveração na existência, engendrada pela potência infinita da extensão e do pensamento, de que somos manifestações singulares”; “força de autoconservação na existência”; “potência de autopreservação no ser, i. e., potência de agir, não sendo apenas esforço de autoconservação, mas sobretudo (...) força para ser e força para existir” (CHAUÍ, 1999, p. 67, 541 e 712; grifo nosso). O *conatus* é imanente ao homem⁸³, mas sua força ou intensidade depende das relações que mantém com outras forças internas ao homem ou externas (da sociedade, da Natureza). Por outro lado, “esta lei do *conatus* é geral para toda a natureza, embora somente no homem alcance a dimensão psicológica que a palavra ‘esforço’ parece carregar. (...) Expressa também a identificação de essência e potência” (SPINOZA, 1987, p. 181, n. 4)⁸⁴.

Espinosa pensava que cada corpo se esforça (*conatur*) para perseverar no ser. Quanto mais esforço (*conatus*) há num corpo, maior a sua autonomia; o *conatus* é o que faz com que um corpo tenha uma autonomia ativa e persistente. O esforço do corpo também é um esforço da alma; esse esforço é chamado *vontade* (*voluntas/voluntatis*) quando refere-se à alma, e, enquanto causa eficiente, chama-se *apetite* (*appetitus*) quando refere-se ao corpo e à alma simultaneamente. Esse apetite com consciência de si mesmo e enquanto causa eficiente é o *desejo* (*cupiditas*) (cf. *Ética*, III, escólio da prop. 9). O desejo, esforço de viver, “é a própria essência do homem”⁸⁵ enquanto paridade e simultaneidade natural entre o esforço da alma (i.e., sua capacidade de pensar) e o esforço do corpo (i.e., sua capacidade de agir). O desejo tende a aumentar nossa potência de pensar, de agir e de fruir (de contentar-nos) (*Ética*, III, definições das afecções, 1; prop. 28 e demonstração; prop. 11 e escólio). O homem sempre se esforça para, na sua interação com outros, aumentar a sua potência de agir, buscando

⁸³ E às coletividades humanas (CHAUÍ, 1999, p. 84).

⁸⁴ Remetendo, à p. 87, n. 23, de *Ética*, I [De Deus], prop. 34: “A potência de Deus é sua própria essência”.

⁸⁵ Para Vidal Peña, “Espinosa é um racionalista que, no entanto, fez coisas que alijavam esse racionalismo da engenhosidade: uma delas (muito repisada ultimamente, quiçá até o exagero) foi afirmar que o desejo – mais que a razão – é a essência humana (*Ética*, III, def. das afecções, 1) (...). Tem-se exagerado – na nossa opinião – o papel do desejo na filosofia espinosista, convertendo uma cautela autocrítica racionalista (compatível com a desconfiança filosófica ‘clássica’ em relação ao prazer concebido como espontaneidade instintiva) em toda uma filosofia ‘liberadora dos instintos’, de um modo muito improvável (nesta direção, certa corrente francesa – p. ex., Gilles Deleuze)” (PEÑA, Vidal. introdução a SPINOZA, 1987, p. 19, 20, com nota 10).

fugir daquilo que diminui sua potência – as paixões (afecções) tristes – e buscando as “paixões alegres” (ZATERKA, 1997, p. 40-41; cf. *Ética*, III, prop. 25 e 26).

Conforme Deleuze,

tudo aquilo que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não me convém, o que me nega; conservar o que me é útil ou me convém) *pelas* afecções [*affectiones*] dadas (ideias de objetos), *sob* afetos [*affectus*] determinados (alegria e tristeza, amor e ódio), tudo isso é meu direito ou natureza⁸⁶. Esse direito é rigorosamente idêntico à minha potência, e é independente de toda ordem de fins, de toda consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, causa eficiente e não final (DELEUZE, 1970, p. 122-23).

Ao homem só cabe controlar, a partir de sua potência interna⁸⁷, essas afecções (paixões; pulsões) [assim como controlar sua *yetzer ha-ra* e tentar direcionar sua “vontade de poder”], que, se por determinada óptica, são inadequações, por outro lado são absolutamente naturais. “Portanto, temos em Espinosa a naturalização dos afetos [das afecções], ou, na linguagem nietzscheana, os afetos são ‘humanos, demasiado humanos’” (ZATERKA, 1997, p. 41), não cabendo fazer deles juízo moral metanatural (metafísico). Para Espinosa, o “direito natural” “não é preceito da *reta razão* e da *vontade boa* que ordenam e querem o justo”, mas é o *conatus* em sua tradução política. “O direito natural estende-se até onde se estender a potência de cada um, desconhecendo o bom, o mau, o justo e o injusto” (CHAUÍ, 1999, p. 101; grifos nossos). A ideia de um “bem metafísico” resulta da separação indevida entre uma coisa e seu *conatus*: “perfeição se diz apenas em sentido relativo, exceto quando identificada com a própria essência da coisa”, i. e., com seu *conatus* (CHAUÍ, 1999, p. 508).

Em verdade, explica Espinosa (*Ética*, III, escólio da prop. 9), “não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos

⁸⁶ Deleuze pensa que o entendimento espinosano do *conatus* baseia-se numa tríade modal individual constituída de essência, capacidade de ser afetado e afecções que exercem essa capacidade (a afecção da mentalidade é o sentimento; a afecção do corpo é o movimento. O afeto é simultaneamente sentimento e movimento).

⁸⁷ “Este controle ocorre quando o sujeito é a causa total do que se passa com ele (causa adequada); caso contrário, o sujeito poderá ser controlado por algo exterior a ele (causa inadequada)” (ZATERKA, 1997, p. 41). “I. Chamo *causa adequada* àquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente em virtude dela mesma. Contrariamente, chamo *causa inadequada* ou *parcial* àquela cujo efeito não pode entender-se somente por ela. (...). III. Por *afetos*, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo aumenta ou diminui, é favorecida ou prejudicada, e entendo ao mesmo tempo as ideias dessas afecções. Assim, pois, se podemos ser *causa adequada* de algumas dessas afecções, então entendo por ‘afeto’ uma ação; nos outros casos, [entendo por ‘afeto’] uma paixão” (*Ética*, III, definições I e III; SPINOZA, 1987, p. 172). Mas “a mente, seja enquanto tem ideias claras e distintas [= adequadas], seja enquanto tem ideias confusas [= inadequadas], se esforça (*conatur*) por perseverar em seu ser por uma duração indefinida e tem consciência de seu esforço” (*Ética*, III, prop. 9; SPINOZA, 1987, p. 183).

que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos” – inclusive ao sermos afetados pelos querereres, apetites e desejos alheios (*Ética*, III, props. 22, 23 e 24) (ESPINOSA, 1983, p. 188, 189). Isso significa que nada é aprioristicamente bom ou mau, sendo bom ou mau somente pelo julgamento do homem (e dos seus pares)⁸⁸, que exprime a relação dessas coisas com seu desejo, e é o desejo que investe o objeto com seu valor. O homem julga boas as coisas que aumentam seu *conatus*, sua potência de existir (*vim existendi*), e julga más aquelas que diminuem essa potência. Para Espinosa (*Ética*, IV [Da servidão humana ou da força das afecções], prefácio), bem e mal

não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos umas coisas com as outras⁸⁹. Na verdade, uma só e mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o que se lamenta, mas para o surdo não é boa nem má (ESPINOSA, 1983, p. 226).

A visão negativa que Nietzsche tinha de Espinosa, e que certamente o motivou a tentar superá-lo, passa pela identificação da moral espinosana como uma forma de “moral como pusilanimidade”, uma de “essas morais que se dirigem à pessoa individual para promover sua ‘felicidade’, como se diz”; uma dessas “propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más”, propostas refreadoras da “vontade de poder”, “pequenas e grandes artimanhas e prudências [mescladas com estupidez], cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas” e, mais ignominiosamente, ao mesmo tempo em que aponta para um “não-mais-riir e não-mais-chorar” [= não mais reagir naturalmente às coisas boas ou más deste mundo], soltando “um cheiro excessivo e perigoso ‘do outro mundo’” (*Além do bem e do mal*, 198) (NIETZSCHE, 1992, p. 96-7).

⁸⁸ Cf. o *Tratado teológico-político*, cap. 16.

⁸⁹ Do mesmo modo, ainda na *Ética*, IV [Da servidão humana ou da força das afecções], prefácio, “perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, i.e., noções, que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. (...) Na medida em que atribuímos alguma coisa aos indivíduos, que envolve negação, tal como termo, fim, impotência etc., chamamos-lhes imperfeitos, pois que não afetam a nossa alma da mesma maneira que aqueles a que chamamos perfeitos – e isto não porque lhes falte alguma coisa que lhes seja própria, ou por a natureza pecar” (ESPINOSA, 1983, p. 226).

Para Nietzsche, talvez o ponto mais criticável da filosofia espinosana seja o teísmo implicado nas “noções comuns”⁹⁰, “noções simplicíssimas”⁹¹, ideias “certas e evidentes por si mesmas”⁹² e que estão em nós como estão em Deus (*Ética*, II, demonstrações das proposições 38-39), e que nos dão necessariamente a ideia da “essência eterna e infinita de Deus” (*Ética*, II, proposições 45-47). Para um filósofo que anuncia a “morte de Deus”, é inaceitável uma ética reconhecidamente escrita do ponto de vista das teístas “noções comuns” – e Espinosa admite (*Ética*, V, escólio da prop. 36) que toda a sua *Ética* (até as proposições do livro V, concernentes ao terceiro gênero de conhecimento⁹³) foi escrita tendo em vista as noções comuns⁹⁴ [algo esperado quando se pensa que “os fundamentos da filosofia são as noções comuns”⁹⁵] -, como também é inaceitável a convicção de que Deus é o princípio e fundamento do conhecimento (cf. *Ética*, I, prop. 15; II, escólio II da prop. 40; V, escólio da prop. 36).

O conceito do *conatus*, impulso imanente à natureza, e não anseio por algo que lhe é exterior ou transcendente, fundamenta o antidualismo espinosano. Esse antidualismo, contudo, tem segundo Nietzsche um viés: *apesar* ou *por causa* de seu projeto de fazer derivar a ética e a física de uma “essência comum” – a saber, da natureza –, ao identificar a natureza [especialmente em seu caráter de “natureza naturante”] com Deus⁹⁶ [seguindo a trilha aberta pelo Zaratustra iraniano, que perpetuou a identificação entre o *Ahura/ahurô* (senhor) *Mazdâ* e *ahû*, a existência] Espinosa, teria incorrido,

⁹⁰ “*Tratado teológico-político*”, ed. Gebhardt (= *TTP*), pp. 61, 64, 77, 84 (nota), 99 e 179; *Ética*, II, proposições 37-40. As noções comuns são um conceito emprestado dos Estóicos antigos. Para Espinosa, o “segundo gênero de conhecimento”, sendo o primeiro representado pelo “encadeamento das ideias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem” (DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*. S. Paulo: Escuta, 2002, p. 64) e tendo o terceiro por figura “um triângulo que reúne as ideias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas” (*ibid.*, *loc. cit.*).

⁹¹ *TTP*, p. 84, nota (SPINOZA, 1986, p. 173).

⁹² *TTP*, p. 61 (SPINOZA, 1986, p. 141).

⁹³ Para Deleuze, “pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: nesse caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existente, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja, essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares ([*Ética*,] V, 36, *esc.*). (...) O terceiro gênero nos vai descobrir a correlação entre a essência de Deus e as essências singulares dos seres reais, com um novo sentido da ideia de Deus e de novos sentimentos constitutivos desse terceiro gênero ([*Ética*,] V, 21-37). Não há, pois, ruptura do segundo ao terceiro gênero, mas passagem de uma vertente a outra da ideia de Deus (V, 28)” [DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática (op. cit.)*, pp. 64 e 101-102].

⁹⁴ Já no *TTP*, p. 99, aprendemos que “os ensinamentos morais, que também estão contidos nos Livros Sagrados, podem ser demonstrados pelas noções comuns, mas não se pode demonstrá-los da mesma forma que a Escritura os ensina” (SPINOZA, 1986, p. 194).

⁹⁵ *TTP*, p. 179 (SPINOZA, 1986, p. 317).

⁹⁶ Cf. particularmente o corolário da proposição I, P4, e o parágrafo 4 da segunda parte do apêndice do *Breve Tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar (Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand)*.

mesmo de forma inconfessada e sinuosa (por seu fiscalismo “metafiscalimentador”⁹⁷), no *fatalíssimo erro* da “transposição da moral para o [plano] metafísico, como força, causa, e fim em si” (*Ecce homo*, “Por que sou um destino”, 3), contribuindo ingloriosamente para perpetuar esse erro.

Conclusão

Como foi sugerido acima, pode-se cogitar a possibilidade de que Nietzsche, buscando elementos que lhe permitissem inverter para depois transvalorar aquele dualismo que se liga originariamente ao “problema do mal”, tenha tomado conhecimento da “solução” rabínica para esse problema, representada pelo acolhimento positivo daquela inclinação, tendência ou pulsão de sobrevivência, de perseverança e triunfo (a *yetzer ha-ra*), que bem pode ter inspirado Espinosa na elaboração da sua ideia do *conatus*. Assim como a *yetzer ha-ra*⁹⁸, o *conatus* extrapola a esfera humana na medida em que é *esforço de toda coisa* para perseverar no seu ser, e aumentar sua potência na sua existência relacional, havendo quem interprete (como Vidal Peña em SPINOZA, 1987, p. 181) que a lei do *conatus* “é geral para toda a natureza”.

Quando lemos em Nietzsche que “todo e qualquer corpo específico luta para se tornar senhor sobre todo o espaço, para estender sua força e para reverter todas as resistências à sua extensão” (*Fragmento póstumo*, começo de 1888; 14 [186])⁹⁹, parecemos estar assistindo Espinosa tratar do *conatus*. Para Nietzsche, a “vontade de poder” pode ser afirmativa ou negativa; a “vontade de poder” afirmativa é aquela que primordialmente parece assemelhar-se ao *conatus* de Espinosa. Somente Nietzsche correlaciona adequadamente os aspectos potenciais e os extensionais da pulsão ou força natural e universal de sobrevivência, de perseverança e triunfo, na medida em que em seu sistema a “vontade de poder”

- “é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio de síntese das forças”; “é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força” (DELEUZE, 1976, p. 42 e 41), e

⁹⁷ Neologismo nosso, pensado a partir de *A gaia ciência*, 347: “A exigência de *querer* ter algo firme (...) não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva” (NIETZSCHE, 2001, p. 240).

⁹⁸ Cf. o *TALMUD BABLÍ*, 1990: *Yomá*, 69b; *Sukká*, 52b, e *Sanhedrin*, 64a, 107a-b

⁹⁹ Cit. por Marco Antonio Casanova, “O ponto máximo da integração ou ‘o que pode o corpo?’”, in LINS, D.; GADELHA, S. (orgs.), *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pp. 149-163; p. 158.

- é um entendimento das forças que pretere de *agente* e *ação* (p. ex., Criador e criatura) em nome da dinâmica da *relação*: “Todo acontecimento, todo movimento, todo devir, é fixação de relações de grau e de força, p. uma luta” (*Fragmento póstumo*, Outono de 1887, 9 [91])¹⁰⁰.

“Vontade de poder” é algo interno à força [que pode ser ativa ou reativa], “caráter intrínseco da força” (MARTON, 2000, p. 194), sendo propriamente quem *quer* através dela, e um complemento da força, que é aquilo que *pode*, enquanto meio ou instrumento (DELEUZE, 1976, p. 41), a partir da “vontade de poder”. Na dimensão humana, essa vontade interna à força pode ser aproximada (através do *Bere’shith Rabbah*, 9:7, e *Eclesiastes*, 4:4, p. ex.) à *yetzer ha-ra* como desejo natural. Para Nietzsche, as múltiplas relações das forças (físicas, dinâmicas ou psíquicas)¹⁰¹ estariam, segundo Eugen Fink (cit. por MARTON, 2000, p. 238), centradas em sua relação com a Terra, e não com uma dimensão divina não-terrena – razão pela qual o *Übermensch*, O hiperhomem ou além-do-homem, é aquele que cria ou restaura o sentido da Terra¹⁰², serve ao sentido da Terra¹⁰³ e é o sentido da Terra¹⁰⁴.

Referências

BOTWINICK, A. *Skepticism, Belief, and the Modern*: Maimonides to Nietzsche. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1997.

BOUYER, L. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. Nova Iorque: Desclée de Brouwer, 1963.

BUBER, M. *Imagens do bem e do mal* (1952); trad. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1992.

BUBER, S. (ed.). *Midrash Tanhuma*, 3 vols. Vilna: Romm, 1885 v. 1.

CHAUÍ, M. *A nervura do real: Imanência e liberdade*, in: ESPINOSA. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, M. *Espinosa: Vida e obra*. Introdução a Espinosa, 1983; pp. vii-xxii.

DELEUZE, G. *Espinosa e os signos* (1968); trad. A. Ferreira. Porto: Rés, 1970.

¹⁰⁰ Cit. por Casanova (*op. cit.*), p. 159. Na tradução de Scartett Marton (*Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2000, p. 111), “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser [deve ser entendido] como um constatar de relações de graus e de forças, como um combate...”.

¹⁰¹ “Toda força motora é vontade de potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (*Fragmento póstumo*, primavera de 1888, 14 [121]; cit. por Marton, *op. cit.*, pp. 76 e 111).

¹⁰² *Assim falava Zaratustra*, I, “Dos trasmundanos”, e prólogo, 3.

¹⁰³ *Assim falava Zaratustra*, I, “Da virtude dadivosa”, 2.

¹⁰⁴ *Assim falava Zaratustra*, prólogo, 3.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia* (1962); trad. E. Fernandes Dias e R. Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio/Faculdades Integradas Estácio de Sá, 1976.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. *The Western Response to Zoroaster*. Oxford: The Clarendon Press, 1958 (reimpr. Westport [Connecticut]: Greenwood Press, 1973).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. "Zoroastrianism and Parsism". In: *Encyclopædia Britannica*. 15ª ed. Chicago (e outras): Encyclopædia Britannica, 1974 (reimpr. 1994), v. 29/ Macropædia, pp. 1083-1088.

ESPINOSA, B. de. *Pensamentos metafísicos/Tratado da correção do intelecto/Ética/ Tratado político/Correspondência*; seleção de textos M. Chauí; trad. de M. Chauí et al., 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias* (primeira parte); trad. M. de Camargo Neves Lafer, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOBBS, T. *Leviatã*, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil (1651); trad. J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht* (1784). In: *Kants Gesammelte Schriften, Akademie-Textausgabe* (ed. da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), seção I (*Werke*), vol. VII (*Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Berlim: G. Reimer, 1907 (reimpr., Berlim: Walter De Gruyter, 1972).

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização – A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa* (1975), trad. C. Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

NIEBUHR, R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 v. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1943, v. 1 (Human Nature), p. 202.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (1886), 2ª ed.; trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra* (1885); trad. J. M. de Souza. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

NIETZSCHE, F. *O caso Wagner: um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo* (1889); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é* (1888); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência* (1882; modif. 1887); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica* (1887); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Homer's Contest* (1872; póstumo); trad. M. A. Mügge. Edinburgo/Londres: T. N. Foulis & Co., 1911 (vol. III dos *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 18 v.).

NIETZSCHE, F. *Selected Letters* (1861-1889), ed. e trans. por C. Middleton. Chicago: University of Chicago Press, 1969 (reimpr.: Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1996).

RENSOLI LALIGA, L. "El mal como parte del orden universal según G. W. Leibniz". *A Parte Rei* (Madri), 18, nov. 2001, 9 pp. Disponível em <serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mal.pdf>, acessado em 04/03/2003.

RUSSEL, J. B. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo* (1990). Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SPINOZA, B. de. *Ética demonstrada según el orden geométrico* (1675; publ. póstuma 1677), intro., trad. e notas de V. Peña. Madri: Alianza Editorial, 1987.

SPINOZA, B. de. *Tratado teológico-político* (1670); trad. A. Domínguez. Madri: Alianza Editorial, 1986.

TALMUD BABLÍ/THE BABYLONIAN TALMUD (sécs. II a IV); tratados *Berakhot* (do *Seder Zera'im* ["Ordem das sementes"], *Yomá* e *Sukká* (do *Seder Moed* ["Ordem dos festivais"]), *Nedarím* (do *Seder Nashim* ["Ordem das mulheres"]), e *Sanhedrin* (do *Seder Nezikin* ["Ordem dos danos"]), com o texto original em hebraico/aramaico e trad. em inglês, editada pelo Rabino Dr. Isidore Epstein (volumes 1, 7, 8 [em vol. conjunto com o *Moed Katan*], 12 e 19 [de 30 vols.]). Londres: Soncino, 1990.

URBACH, E. E. *The Sages – Their Concepts and Beliefs* (1966), 2 v.; trad. I. Abrahams. Jerusalém: Magnes Press, 1975 (reimpr. 1979).

WERBLOWSKI, R. J. Z. "Dualism". In: *Encyclopædia Judaica*, CD-ROM Edition, Version 1.0. Israel: Judaica Multimedia/Kether Publishing House, 1997.

WHITE, V. *Deus e a psicanálise (God And The Unconscious)*. 1953; com um prefácio de C. G. Jung). Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964.

ZATERKA, L. "Conatus e vontade de potência: semelhanças e dessemelhanças". *Cadernos espinosanos*, II (1), 1997, p. 33-51.

ZWEIG, A. *O pensamento vivo de Espinosa* (1940); trad. G. Pereira da Silva. São Paulo: Livraria Martins Editôra, s/d (editado em volume conjunto com *O pensamento vivo de Montaigne*, de André Gide).

Alguns elementos estruturais da ação responsável e da teoria ética a partir da *Ética* de D. Bonhöffer

Enio Paulo Giachini*

*“O dever acompanha a vida humana
como consciência dos próprios limites”
(Bonhöffer).*

Resumo: O artigo apresenta alguns desdobramentos presentes no texto *Ética*, de Dietrich Bonhöffer, relacionados ao agir responsável e quanto aos princípios conceituais do agir ético. O agir responsável implica o exercício pleno da liberdade e o compromisso com o bem. A postura teórica frente ao tema ético é pautada na simplicidade e na inteligência.

Palavras-chave: Ação responsável, liberdade, responsabilidade, princípios da ética.

Abstract: The paper presents some developments extracted from the text *Ethics*, of Dietrich Bonhöffer, related to act responsibly and to the conceptual principles of ethical behavior. The responsible action requires the exercise of full freedom and commitment to the Good. The theoretical attitude concerning the ethical issue is based on simplicity and intelligence.

Key-Words: Responsible action, freedom, responsibility, principles of ethics.

Introdução

Agir com responsabilidade significa exercer a liberdade individual em sua plenitude em favor do bem. A ação responsável implica liberdade e eficiência, portanto. Liberdade é a capacidade de agir por conta própria, em favor de si e de outros, assumindo implicações e riscos inerentes a essa ação. Eficiência é agir com resultados

* Dr. em Filosofia pela UFRJ.
Professor da Unifae – Centro
universitário/Curitiba - PR.

em prol do bem, não apenas do bem pessoal, mas do bem como um todo. Ação responsável seria portanto um empenho constante no trilho natural de um melhoramento global da Vida.

Pautados no livro *Ética*, de Dietrich Bonhöffer, apresentamos alguns desdobramentos já presentes no seu texto, relacionados ao agir responsável e quanto aos princípios conceituais do agir ético. Pensamos nada de novo ter criado, sendo quase que um plágio do que já é dito por ele. Que isso se preste, pelo menos, então, para asseverar seu pensamento e convidar o leitor a que leia os textos do próprio Bonhöffer.

I A ESTRUTURA DA AÇÃO RESPONSÁVEL

No livro *Ética*, Bonhöffer propõe alguns traços da estrutura da vida ou da ação responsável. Segundo ele a ação responsável tem duas determinantes básicas: a *vinculação* da vida ao semelhante e a *liberdade* da própria vida. Essas duas vertentes desdobram-se em outros pontos centrais da temática da ética, como, representação, conformidade com a realidade, objetividade, assumir culpa, consciência e liberdade. Vamos ver brevemente cada um deles.

1 Representação

Enquanto elemento da ação responsável, a representação implica aquelas circunstâncias em que o ser humano é diretamente forçado a agir em lugar de outros, a vicaria, como pai, como estadista, como mestre, onde a responsabilidade se baseia na representação. “O pai age em lugar dos filhos, trabalhando, cuidando, defendendo, lutando, sofrendo por eles”. Com isso, assume realmente o lugar deles. Carrega em seus ombros o cuidado pelo bem-estar e condições de crescimento dos seus filhos.

A responsabilidade, enquanto vida e ação representativa, é uma atitude, uma postura de relação do ser humano para com outros seres humanos.

Seja em que nível, em que profissão ou situação for, por quantas pessoas e por quais é responsável, todo ser humano está às voltas com assumir responsabilidade representativa. Mesmo na solidão, ele está convocado a representar do melhor modo possível a humanidade em sua essência. É uma percepção de ter de empenhar-se por levar à melhoria tudo que está ao seu alcance. É por outro lado uma percepção e consciência de ser responsável, pelo tanto que está em suas forças, para levar a bom termo, levar à maturação o melhor do humano, a humanidade que constitui sua pró-

pria essência primeira. Nele a humanidade tem de poder se espelhar do melhor modo possível. Não se trata de um desejo voluntarista e avoado, atirando para todo lado, mas de assumir o limite preciso de sua situação, onde sempre se dá uma convocação precisa e concreta de engajamento de melhoria comum.

A autoresponsabilidade essencial, enquanto postada frente à humanidade na qual se vê às voltas, exige dedicação. No caso da representação, é preciso empenho e dedicação integral da vida pelo semelhante com o qual está às voltas. É claro que essa atitude implica abnegação de si, mas uma abnegação focada num crescimento mais amplo e profundo.

No nível da convivência social, econômica, cultural, na medida em que há uma estruturação de “mundo”, todo ser humano está inapelavelmente inserido numa rede de relações de pendências e dependências de informações, de produtos, de bens etc., que se interliga e se alimenta a cada instante. Em cada nó da rede onde se encontra um indivíduo, existe a possibilidade de responsabilidade representativa, pautada na liberdade de absorção e no engajamento de busca de melhoria do todo. A atividade que faço agora, o produto em que trabalho, o serviço que presto, o silêncio que guardo, o pensamento que martelo, a cada ponto podem ser direcionados rumo a uma melhoria. Há nesse pouco uma possibilidade de abertura para o todo, para a melhoria do todo. Esse todo, porém, não é responsabilidade minha enquanto tal. De modo que não posso arbitrar ou imiscuir-me no âmbito de decisão que cabe ao outro da representação. Quando isso acontece se dá o que Bonhöffer chama de abuso da representatividade.

“De dois lados há a ameaça de abuso da vida representativa: através do próprio eu e através da absolutização do semelhante”. No primeiro caso, a relação de responsabilidade leva à opressão e à tirania. Ignora-se que só o abnegado sabe agir responsabilmente. São casos onde se nega, se impede ao representado o exercício de sua parcela de responsabilidade, tomando sobre si o encargo de decidir pelo outro o que é de estrita responsabilidade do outro. Isso implica uma minoridade viciada, não permitindo que o outro cresça no confronto corpo a corpo com o risco da decisão e no enfrentamento das consequências da mesma. Em todos os níveis de convivência isso pode ocorrer.

No segundo caso, o bem-estar do outro ser humano, pelo qual respondo, é absolutizado, desprezando todas as outras responsabilidades. Esquece-se, seja por que motivos for, o respeito próprio. Para poder relacionar-se com o representado e

representá-lo é preciso que o representante respeite a si mesmo, reúna em si sua pessoa. “Reunir suas forças no núcleo interior... pois o unificar-se da alma, a reunião das forças no núcleo é o instante decisivo do ser humano”, como afirma Buber no *Eu e tu*. Essa reunião não considera o elemento irascível como impuro, não considera o sensível periférico, o apetecível como superficial – tudo precisa ser incluído, apropriado. Não quer o si-mesmo apartado, quer o ser humano em sua totalidade, não diminuído. Não se trata de idolatrar o pequeno eu, mas de reunir todas as forças e atribuir um profundo respeito ao grande eu, sem o que tudo que empreende ou deixa de empreender toma o caráter de falsidade e fuga.

Nesse sentido, o humano é convocado também a representar o próprio universo pragmático das coisas; representar, como que espelhando sua própria pertença esquecida a um nível superior de ser, sua própria origem. Na natureza da própria coisa descortina-se um direcionamento de elevação para a pertença ao movimento de dignificação.

Não é a utilidade de uma coisa para o ser humano e, com isso, o desvirtuamento da sua natureza, e sim o seu essencial direcionamento para o ser humano que devemos entender por “responsabilidade por uma causa. Está completamente excluído o ignóbil pragmatismo que, nas palavras de Schiller, faz da deusa uma vaca leiteira, ao subordinar à utilidade humana, de forma direta e míope, o que é valioso em si. Mas o universo das coisas só experimenta sua plena liberdade e profundidade quando é compreendido em seu direcionamento original, essencial e objetivo para o mundo das pessoas”.

2 Conformidade com a realidade

O comportamento da pessoa responsável não está definido *a priori*, uma vez por todas, como que por princípio, mas surge com a situação concreta e não dispõe de um princípio de validade absoluta que devesse se impor fanaticamente contra toda resistência da realidade. A pessoa vê o que, na situação dada, é necessário, o que se lhe “manda” compreender e fazer; a situação existente não é a matéria à qual quisesse impor, imprimir sua ideia, seu programa. Não se trata de ir à realidade com um programa já pronto e dado de antemão. Buscar impor-lhe uma lei alienígena à realidade; pelo contrário, sua ação prima pela “conformidade com a realidade”, compreendida no seu sentido verdadeiro. Também aqui podem surgir facilmente vícios pautados em atitudes exacerbadas da relação com o real.

A) Servilismo ou conformismo

Um dos perigos dessa diretiva é a submissão servil ao dado pronto, submissão compreendida como aquela “mentalidade servil diante do fato consumado”, cedendo às pressões fortes, sancionando, por princípio, o sucesso e escolhendo o oportuno como o que está em conformidade com a realidade. O que se dá aqui é um afrouxamento da tensão própria da relação sadia com o real, poupando a si e ao próprio real que se lhe apresenta o vivo empenho de busca do perfazer-se. “O que posso fazer? A vida é assim mesmo”, responde o servil.

B) Contestação ou rebelião

Tampouco o outro extremo poderá constituir o verdadeiro sentido da conformidade com a realidade, a saber, em nome de alguma realidade ideal mais elevada, contestar tudo e todos. É a atitude extrema rebelde e reformatória. “Nada presta, nada serve, tudo tem de ser reformulado”. Ambos os extremos estão igualmente longe do cerne da questão.

C) Fazer o que é possível

Todavia, a ação responsável respeita seu próprio ritmo e tempo, sua limitação de tempo e espaço, sua necessidade de evolução gradual e progressiva. O agir humano é limitado e não absoluto, as obras humanas igualmente.

Como não se trata da execução de algum princípio ilimitado, ao agir é preciso observar, ponderar, avaliar e decidir na situação concreta, respeitando as limitações do conhecimento humano, as próprias forças e os recursos à disposição. Há que se “arriscar olhar para o futuro próximo, considerar seriamente as consequências da ação”, é preciso sondar os pressupostos pessoais e históricos etc., as motivações pessoais e sua viabilidade. A ação responsável deve aprender a ganhar fôlego longo, olhar à distância, lançar ou colher uma grande esperança, e arriscar tudo no miúdo do aqui e agora, no pouco que pode fazer, fazendo-o do melhor modo possível, sabendo que está ainda muito aquém do real verdadeiro. Todavia, nesse pouco, na entrega obscura a esse pequeno, pressente a gratidão da participação no grande encaminhamento. Essa pertença e presença velada do absoluto no limitado é o móvel primordial da ação responsável. É o descanso e alento no agir que fortalece para a atenção máxima possível e o respeito ao possível.

A tarefa não pode ser tirar o mundo dos eixos, mas, no respectivo lugar, fazer aquilo que é necessário com vistas à realidade. Nem sempre pode ser dado de imediato o último passo. Ação responsável não pode agir cegamente.

Com essa percepção da limitação, a ação responsável inocula o perigo de tornar-se ideológica. Agir em nome de uma ideologia, pautado por uma ideologia seja qual for seu sobrenome, implica atribuir por conta e risco próprios uma *justificativa* última a seu agir. É afirmar contra tudo e contra todos que este modo de agir e estas ações concretas se justificam frente a qualquer outra tomada de atitude e a elas se sobrepõem. A ação responsável se nega a atribuir justificação a si mesma, não por querer mostrar-se humilde, mas porque sabe-se pertencendo, pendendo, dependendo de um aviamento mais grato, mais amplo e mais profundo.

3 O mundo das coisas – objetividade

A ação responsável também deve dar-se na relação com o mundo das coisas, com a objetividade. Essa relação tende a “purificar” a objetividade e “refinar o fervor de dedicação a uma causa”. “Quanto mais isento e livre de interesses secundários pessoais for o serviço prestado a uma causa, tanto mais ela recupera sua relação original com a verdade e o ser humano e tanto mais ela liberta o ser humano de si mesmo”. Com isso, se pode perceber uma democratização de toda dedicação humana. Não é a especificidade do objeto da causa que dignifica a causa, mas o modo do trato da causa. Onde poderia estar o parâmetro para avaliar e julgar uma causa como digna, se os próprios chamados valores carecem de uma dignificação pautada no modo de sua instauração e o exercício? Toda causa se torna autêntica, suposto que seja exercida com objetividade imparcial e ímpar. Com isso se afirma haver uma verdade originária nela que está antes de interesses pessoais e interesses de ganho ou qualquer outra propensão. A causa à qual se oferece o supremo sacrifício pessoal deve servir aos seres humanos justamente dessa forma.

“Onde, por exemplo, numa ciência se procura, por motivos demagógicos, pedagógicos ou moralistas, a utilidade para os seres humanos de maneira erroneamente direta, se corrompe não só o ser humano, mas a própria ciência. Onde, entretanto, o ser humano na ciência estiver unicamente e sem reservas a serviço do conhecimento da verdade, ele vai achar a si mesmo no abandono altruísta de todos os desejos próprios; e a causa, à qual serviu sem visar vantagens próprias, no final servirá a ele”.

A turbacão dessa relação entre pessoa e causa está, via de regra, no fato de que

imaginamos esses dois pólos separados. É que, ao descobrir a vontade de empenhar-se numa causa autêntica, a relação entre pessoa e causa já se impôs como um apriori. Antes de se destacarem de um lado pessoa e de outro causa, entre eles e primordialmente se instaurou um inter-esse, que cria relação e compromisso. O que Bonhöffer chama de objetividade aqui nada mais nos parece ser que a limpidez e primordialidade desse interesse, onde devem ficar de fora objetivos secundários, voltados à pessoa ou à coisa em questão. Quando se turva essa relação, então, "ou a causa se torna independente da pessoa, ou a pessoa da causa, ou ainda ambas estão lado a lado sem relação alguma". Esse impulso do interesse não nasce pronto e acabado, assim como uma causa não chega à consumação de um só golpe; trata-se de um exercício de confronto, embate, diálogo, limação mútua, movimentos de tomada, perda e retomada até se estabilizar um movimento que vai ganhando homogeneidade e certa fluidez. Significa que cada coisa que merece a dedicação da ação responsável detém uma lei básica que é preciso fazer que alcance valia e eficácia, realidade. Seja que fenômeno for, fenômeno da natureza ou produto da inteligência humana, um objeto material ou um invento do pensamento, tanto os axiomas da matemática e da lógica como instituições como o estado e a família, uma fábrica etc. "em todos é preciso descobrir a lei básica que dá consistência à respectiva grandeza". Significa que um homem de Estado, por exemplo, que age responsabilmente tem de procurar atingir a lei básica do que seja um estado, na sua originalidade, justiça e verdade.

Como foi dito, isso implica um processo de crescimento. De início é preciso um domínio perfeito da técnica formal. Um juiz, por exemplo, precisa de um conhecimento e domínio da lei, da jurisprudência, do amplo espectro de casos, do manuseio da aplicação e interpretação da lei etc. das normas do trato da vida dos homens, de sua sociedade e da história da mesma. Desprezar a busca de conhecer e contemplar essas informações é um proceder que mais cedo ou mais tarde se vingará. Trata-se de uma apropriação da sabedoria criada pela história humana da forma a mais excelente possível.

Todavia, quanto mais a coisa em questão no caso concreto mexer com a existência humana, tanto mais se evidenciará que a lei básica não se esgota numa técnica formal; ao contrário, começa-se a questionar toda manipulação técnica. E, excepcionalmente, onde a observância da lei formal dum Estado, de uma jurisdição, "de uma empresa, duma família ou duma descoberta científica, devido ao curso da vida histórica, se choca com as necessidades básicas dos seres humanos, a ação responsável e objetiva sai do âmbito dos princípios e leis, do normal, do comum, para a situação

excepcional de necessidades ultimas”; ali as leis já não poderão servir de parâmetro para uma ação responsável.

Essa quebra, por assim dizer, da lei básica se justifica e se impõe a partir da necessidade que surge da própria coisa em questão. Na ciência, novos projetos buscam refundamentar seu *positum* inicial. E assim em outras áreas.

Outra vertente da ação responsável é a disposição de assumir culpa. É o que vem denominado como envolvimento, culpabilidade, compromisso. A ação responsável representativa se manifesta também na prontidão para assumir a culpa dos antepassados, dos contemporâneos, não num sentido masoquista e adulator, pensando minimizar a responsabilidade do outro, mas no sentido de sentir que no fundo de cada um pulsa um cerne comum, formado de acertos e erros. E na medida em que é adotado, sinaliza-se para um movimento de libertação e crescimento.

4 A consciência

A essa altura, Bonhöffer aponta para uma instância que impõe limites a esse assumir culpa alheia e responsabilidade pelo próximo. O limite vem da inviolabilidade da voz da própria consciência. Mas o que é a voz da consciência? Segundo a ética, é uma voz que provém de uma profundidade situada além da vontade e da razão próprias, que clama e zela pela unidade da existência humana consigo mesma. Visa à preservação do ser mais próprio da pessoa. Como tal, trata-se, parece, de uma instância de caráter excepcional que só tem de ser acionada em raros casos onde a totalidade do agir humano se vê numa aporia ou num dilema frente à orientação pautada na lei exterior. Todavia, talvez, será que essa voz da consciência não seria uma instância à qual via de regra o ser humano negligencia no dia-a-dia, nas mais banais situações e afazeres, fazendo por fazer, agindo por agir, sendo levado pelo impessoal, pela opinião pública, pelo fácil e cômodo deixar-se levar pela vida e pelas situações que se nos apresentam...? Se ela representa uma negação e uma ameaça à integridade primordial e mais própria do indivíduo, significaria então que mesmo nas mínimas ações e omissões humanas pode-se incorrer no perigo salutar ou fatal de direcionar o respeito profundo e absoluto ao si mesmo mais primordial, à essência mais sagrada do humano ou deixá-lo ao “deus dará” da decisão pública. Trata-se do princípio básico do respeito a si mesmo, da autonomia fundamental, direito e dever de cada indivíduo frente ao todo da realidade.

Nesse nível, diz Bonhöffer, é possível e às vezes necessário deixar de lado os princípios em prol de um bem maior que os princípios, em prol daquilo por que nasceram e foram instituídos os princípios, a Vida. Pelo princípio kantiano, não posso mentir a um assassino que invade minha casa perseguindo um amigo meu para matá-lo, pois estaria sendo incoerente com o princípio básico do dever da veracidade. Mas “se responsabilidade é a resposta global e condizente com a realidade, que o ser humano dá ao chamado de Deus e do próximo, aqui transparece claramente o caráter parcial da resposta dada por uma consciência comprometida apenas com princípios”.

A assunção duma responsabilidade, a assunção de uma culpa não deve destruir a unidade do eu, a unidade da consciência. A entrega do eu no serviço abnegado jamais deve ser confundida com a destruição e aniquilação desse eu, que, com isso, também não estaria mais em condições de assumir responsabilidade. Isso significa que o eu tem limitações próprias no trato com a responsabilização frente ao real e deve respeitá-las; se não o fizer, corre o risco de se perder. Todavia, esse limite não é um dado pronto e uma capacidade fixa; é como que uma cabana que propicia guarida e proteção para retomar o caminho e crescer na capacidade de resistência no crescimento da responsabilização pela Vida. Na verdade esse limite, esse *entre* o resguardo do pessoal e a tensão para o crescimento é sua morada própria. Guardar a tensão desse ínterim de passagem constante de crescimento, assunção e ruptura para um novo crescimento, é a tarefa de potenciação da ação responsável: Esse movimento se chama liberdade.

5 Liberdade

Responsabilidade e liberdade são conceitos que se correspondem. Uma não existe sem a outra.

A própria pessoa tem de observar, julgar, ponderar, decidir e agir. Ela mesma tem que examinar os motivos, as chances, as perspectivas, o valor e o sentido de sua ação. Todavia, não há motivação externa alguma que possa justificar e respaldar sua ação, a não ser sua responsabilização pessoal e inalienável. Mesmo que sua ação seja influenciada por fatores como motivações, oportunidades e circunstâncias exteriores, em última instância, inocência e não culpa só podem provir de sua decisão livre. Significa dizer, que na pessoa há uma instância de decisão, donde procede a ação, que só é devida, só cabe à própria pessoa. A vida é um processo de ir tomando ciência e se apropriando de, adentrando nessa instância originária. Isso porém não significa

que possa tomar decisões arbitrárias e que já sejam justificáveis, por terem sido tomadas e assumidas por ela. Antes, ao contrário, as decisões responsáveis nada têm de arbitrário. São pautadas num movimento de acolhida, análise e apropriação de uma conjuntura de circunstâncias prévias e vindouras, inerentes ao desdobramento da vida, circunstâncias que em última instância são inesgotáveis e não dependem da vontade individual, mas que no seu bojo conspiram para a irrupção, crescimento e amadurecimento da Vida.

Justamente por isso, a ação responsável livre não pode ajuizar de sua eficácia ou validade. Não pode justificar a si mesma, não pode julgar ser e estar pautada no bem. Toda ação livre e responsável neste nível implica uma aventura e um risco: "Fizemos tudo que podíamos, justo por isso, somos servos inúteis...", dizia Francisco de Assis.

6 Responsabilidade e obediência

Outro ponto importante a ser pensado nesse tema da ação responsável diz respeito ao tema da obediência. Não há somente pessoas responsáveis representativas de outros, como o caso do chefe, do empresário, do político, governante, comandante, mestre, professor, juiz etc. Há pessoas também que agem sob responsabilidade de outros, como no caso do boia-fria, do operário, do humilde funcionário, do recruta, do aprendiz e do aluno etc. A função dessas pessoas é obedecer e cumprir o que é de responsabilidade de outros. Quantas pessoas no país a fora, que são simples trabalhadores, pais de família, que não têm responsabilidade com o que acontece em nível estadual, nacional, internacional... não têm influência nos nós decisivos da corrente social, como a educação, a política, a saúde, a cultura, a veiculação das informações, a religião, a estruturação da sociedade... Deveria haver então uma ética da responsabilidade da ação própria para essas pessoas e uma outra para as pessoas de comando. Todavia, Bonhöffer diz laconicamente: "*Obediência sem liberdade é escravidão, liberdade sem obediência é arbitrariedade*". Não será preciso reportar-se aqui a Hegel para asseverar a dinâmica de relação de escravo e senhor. Um pensamento de Agostinho, porém, pode nos ajudar a compreender como é a estrutura da relação entre responsabilidade e obediência a partir de um exemplo tirado do discurso. Agostinho diz que numa proferência onde há comunhão de interesse o entremeio que reúne e dinamiza quem ouve e quem fala é a palavra. De tal modo quem fala deve prestar atenção e obedecer à palavra que tem de falar como se ele estivesse ouvindo;

e de tal modo quem ouve tem de ouvir com atenção à palavra como se ele próprio estivesse dizendo aquilo que está ouvindo. Significa que há uma “realidade” comum que é anterior e posterior a quem fala e a quem ouve, que de tal modo não pertence a nenhum deles, que constitui a instância em que pertencem os dois pólos.

Sem adentrar aqui em todas as dificuldades de abordagem dos problemas inerentes à obediência escrava e ao comando arbitrário, às negligências e ganhos secundários de ambos, há que se asseverar que onde há um interesse comum pela verdade, essa relação precisa crescer e fazer com que cada pólo da mesma cresça para dentro do jorro de vida que brota da relação. Que esse processo de busca da verdade implique conflitos e embates é uma prova de que tanto mando, quanto obediência responsáveis devem ser pautados na liberdade e na responsabilidade. Bonhöffer afirma que “a obediência disciplina a liberdade e a liberdade enobrece a obediência”.

Em última instância, então, esse é um processo que se dá dentro de cada indivíduo, na medida em que precisa obedecer e comandar, na medida em que precisa cumprir e submeter-se e criar e inovar.

7 A profissão como lugar da responsabilidade

Toda e qualquer profissão tem uma delimitação bastante precisa de suas atividades, implica trabalho objetivo e relações interpessoais. Isso tudo porém não tem valor em si e por si, mas apenas como responsabilidade diante da verdade. No exercício dessa atividade dentro de uma circunscrição bem determinada, porém, na medida em que quem exerce a profissão tem em mira, em última instância, servir à Verdade, liberta-se de todo e qualquer isolamento.

“Se sou médico, por exemplo, não sirvo apenas ao meu paciente, no caso concreto, mas ao mesmo tempo ao conhecimento científico e com isso à ciência e ao conhecimento da verdade em geral”. É extremamente comum ouvirmos de qualquer funcionário de empresa ou responsável por uma função, a resposta: “Sinto muito, mas eu só cumpro ordens, isso não depende de mim!” E, no entanto, no pouco pelo que sou responsável, há uma interligação de implicações com o mais e com o menos, não apenas no sentido de quantidade, qualidade etc. mas no sentido de que no limite do instante e do bocado que exerço e faço há que haver um empenho de transparência de seu enraizamento com o todo. Se isso ganhar clarividência, aos poucos esse pouco pode se tornar foco de transformação. O fogo, por menor que seja, não deixa de ser fogo. E não é mais fogo por ser um grande fogo, nem menos por ser um fogo menor.

A ação responsável na profissão é um enraizamento do ético no tempo e no lugar, não perdendo de vista sua implicação com o “distante”.

Vós vos acotovelais em torno do *próximo* e tendes palavras bonitas para isso. Mas eu vos digo: o vosso amor ao próximo é um amor próprio de má qualidade. Fugis de vós mesmos para abrigar-vos junto ao próximo e disso quereis fazer uma virtude; mas eu conheço vosso altruísmo. (...) Recomendo-vos o amor ao próximo? Antes vos recomendo fugir do próximo e amar o *distante* (Nietzsche).

II POSTURA DO TEÓRICO

Todo ato começa mesmo é na ideia, dizia Guimarães Rosa. Toda ação responsável tem como base uma postura “conceitual”, um solo de transparência compreensiva. A avalanche de discussões, perguntas, iniciativas, fomentos e acionamentos éticos do mundo de hoje, dentro de praticamente todas as instituições e níveis sociais, costuma estar pautada num posicionamento teórico baseado em princípios norteadores herdados da história. O que move e orienta instituições e pessoas a adotar um princípio e uma iniciativa ética? Ou dito de outra forma: Onde nascem os programas éticos? Segundo Bonhöffer, essas iniciativas costumam ser pautadas em fatores como razão, fanatismo ético, consciência, dever, livre responsabilidade, virtude discreta... E apresenta uma análise de seus pressupostos.

A razão. Sem conseguir ver o abismo que separa o mistério do mal e o espaço sagrado da vida, as pessoas razoáveis buscam estabelecer uma conciliação razoável entre essas forças antagônicas. É preciso ser razoável, estabelecer acordos que favoreçam da melhor maneira possível a todos. Cedo ou tarde, seu fracasso força-os a submeter-se ao poder dos mais fortes ou a se afastarem resignados. Essa dificuldade nasce por tomar como princípio inanalizado a conciliação exterior.

O fanatismo ético. O fanatismo se sustenta numa vontade forte e bastarda de fazer justiça, enfrentar o mal e estabelecer o bem a partir de força própria. Apesar de buscar servir ao bem e aos princípios e valores mais elevados, com o tempo o fanático cansa, porque não consegue eficiência no atingir o alvo. Seu voluntarismo faz com que se perca emaranhado em questões secundárias.

O consciencioso. O homem de consciência luta sozinho contra as situações conflituosas do mundo. Seu suporte último sempre é sua consciência. Mas, na medida em que se vê assediado e ameaçado pelos disfarces e as seduções do mal, buscará salvaguardar a consciência limpa e salva, e não consegue ver que há uma realidade mais profunda e mais ampla que sua própria consciência polida.

Os cumpridores do dever. A segura trilha do dever parece oferecer saída da desconcertante abundância das decisões possíveis. Seguir a lei, o preceito, o princípio. Mas ainda aqui, cumpro o dever, mas não fui eu quem criou a lei, só a cumpro. Ainda se está longe aqui da ação livre, sob responsabilidade própria, incorrendo em todo risco até atravessar inclusive a lei e o dever. Mas também a liberdade própria, capaz inclusive de romper e sacrificar um princípio ou lei estéril em prol de um compromisso produtivo, pode ser tentada a fazer “acordos”, tolerando o ruim para evitar o pior.

Virtude discreta. É o caso da pessoa que, eximindo-se do empenho público, busca levar uma vida virtuosa, em todos os quesitos do agir. “Não rouba, não mata, não comete adultério e, dentro de suas forças, pratica o bem”. Esse agir, porém, precisa estar de antemão inoculado do conflito. E talvez o conflito seja a pedra de toque, o ponto de aprimoramento, de limaço e preparação para um outro nível de prática do bem.

Há que se perceber que não se trata de menosprezar essas posturas todas de abordagem do ético, são posturas de alto valor humano. Todavia, parece, estão pautados num método e estratégia estabelecidos a priori e imposto à realidade.

Bonhöffer não está menosprezando ou descartando qualquer desses métodos, usualmente empregados no trato do ético. Todavia, acrescenta ali um aditivo sobre o qual vale a pena refletirmos. Nessa luta, “só quem souber conjugar simplicidade e inteligência poderá subsistir.”

Mas o que é para ele simplicidade e inteligência? Simples é quem se mantém voltado para a verdade frente a toda e qualquer distorção, perversão, confusão. *Sine plex*, simples, sem pregas, sem dobras, sem duplicações é quem tem olhos abertos ao que se lhe apresenta de imediato; é quem tem olhos e coração purificados de desdobramentos e superposições sejam de que ordem forem, ideais, ideológicas, sentimentais, ou o que seja. Não se posta na realidade, intermediado por princípios, mas sempre está corpo a corpo engajado no real. Via de regra, vemos o real que se nos apresenta já enquadrado em esquemas prévios de interpretação, como gavetas aonde vamos encaixando a realidade. Ver com simplicidade não significa jogar fora essas gavetas, como não significa jogar fora os princípios e normas do agir; talvez pudéssemos dizer que se trata de uma clarificação, de um iluminamento de todas as camadas que encobrem o ver simples e imediato. Criar transparência. Quem é capaz, assim, de olhar com liberdade e sem conceitos prévios a realidade se torna inteligente. Inter-legere, significa colher, por entre essa parafernália de instrumentações conceituais

e sentimentais de que nos servimos para lidar com o real, a imediatez simples da realidade. É ver a realidade como ela é, olhar o fundo essencial das coisas. Ser surpreendido pela novidade vetusta do dar-se do real da Vida. Não se trata de conhecimento dos processos exteriores, nem de fartura de informações. Inteligência é a capacidade de transpor os princípios e conceitos prévios; “o inteligente sabe que a realidade tem limitada receptividade para princípios, não se estrutura por princípios”.

O Mestre já falara em certa ocasião: “sede simples como as pombas e inteligentes como as serpentes”. Simplicidade e inteligência dentro do agir responsável como “orientação conceitual” nos remetem, ao que parece, para uma postura aberta de acolhimento-intervenção no real, um espaço-tempo do agir pautado no cuidado com o pouco e no aguardo de abertura da profundidade, vastidão e originalidade da grande Vida.

Como conclusão desse artigo-plágio proponho um poema do próprio Bonhöffer, que figura na página de abertura de seu texto da ética que se intitula *Estações no caminho para a liberdade*.

ESTAÇÕES NO CAMINHO PARA A LIBERDADE

Disciplina

Se saíres em busca da liberdade, aprende, antes de tudo, disciplina dos sentidos e de tua alma, para que os desejos e teus membros não te levem ora para cá, ora para lá. Casto seja teu corpo e teu espírito, plenamente sob teu domínio e obediente na procura do alvo que lhe foi colocado. Ninguém experimenta o mistério da liberdade a não ser pela disciplina.

Ação

Não qualquer coisa, mas o correto deve ser feito e arriscado; não se deve flutuar no possível, mas agarrar valentemente o real; a liberdade não está no vôo dos pensamentos, mas tão-somente na ação. Sai da medrosa hesitação para a tempestade dos acontecimentos, sustentado apenas pelo mandamento divino e pela tua fé, e a liberdade acolherá teu espírito com júbilo.

Sofrimento

Maravilhosa transformação. As mãos fortes e ativas estão amarradas. Impotente e solitário, vês o fim de tua ação. Não obstante, respiras aliviado e colocas o correto tranquila

e confiantemente em mãos mais fortes e te dás por satisfeito. Só por um momento tocaste, feliz, a liberdade, entregando-a então a Deus para gloriosa consumação.

Morte

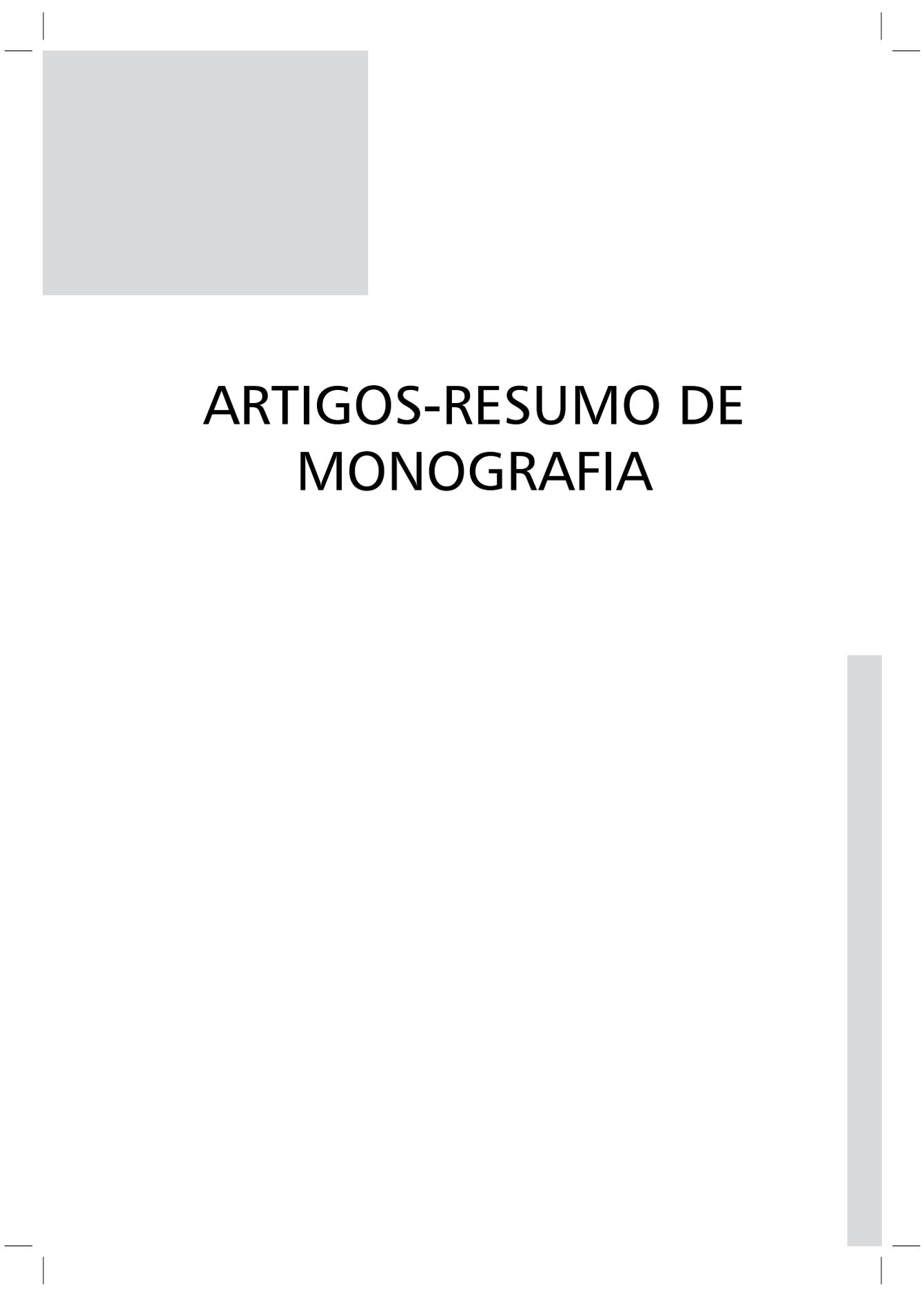
Pois vem, festa máxima no caminho para a eterna liberdade; morte, destrói as fatigantes correntes e muralhas de nosso corpo passageiro e de nossa alma cega, para que finalmente vislumbremos o que nos é negado ver aqui. Liberdade, procuramos-te longamente em disciplina, ação e sofrimento. Morrendo, te reconhecemos agora na face de Deus.

Referências

BONHÖFFER, Dietrich. *Ética*. Compilado e editado por Eberhard Bethge. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

BUBER, Martin. *Ich und Du*. Köln: Jakob Hegner, 1966.





**ARTIGOS-RESUMO DE
MONOGRAFIA**



A moral como possibilidade de elevação em Nietzsche

Jonas Faccin*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche e sua compreensão do conceito de moral. Neste estudo, além das reflexões acerca do sentido da moral para o filósofo, foi de fundamental relevância a análise do contexto em que suas obras foram escritas. Segundo Nietzsche, ao se falar em moral deve-se ter em conta todo um sistema de construção que partiu de uma abordagem etimológica pelo método da genealogia. A moral vigente teve sua gênese a partir de uma tensa relação entre dois tipos de homens: o senhor e o escravo. Assim, a partir destes dois tipos e seu modo de valoração, foi possível a Nietzsche evidenciar dois tipos de morais, uma que inferioriza o homem de sua condição e outra que lhe possibilita um crescimento.

Palavras-chave: Nietzsche, genealogia, moral, vontade de poder.

Introdução

O presente artigo tem por tema a moral como possibilidade de elevação do homem. Ele busca abordar a origem dos valores morais e suas implicações na formação de uma consciência moral no ser humano. Reflexões em torno desta problemática são de fundamental relevância para o terceiro período da filosofia de Nietzsche, considerada por muitos como destruidora radical de tudo que buscou se absolutizar, mas que, a partir de outro olhar, pode ser considerada como a reconstrução de uma história marcada pelos aspectos de uma moral absoluta.

Nesta investigação, mostra-se fundamental uma reflexão inicial acerca do método genealógico utilizado

* O presente artigo foi elaborado originalmente a partir do trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Filosofia São Boaventura da FAE – Centro Universitário.

por Nietzsche. Ele busca empreender uma análise não apenas do surgimento dos valores, mas, sobretudo, da pretensão daqueles que os criaram, a forma com que agiram e a quem se direcionaram. No cerne destes questionamentos estão as figuras do “senhor” e do “escravo”, a quem Nietzsche trata com tamanha destreza e maestria, pois é a partir destes dois tipos morais distintos que se consolida a moral vigente.

O filósofo alemão, ao analisar o modo próprio de valoração tanto do “senhor” quanto do “escravo”, demonstrou que desses tipos distintos de homens surgem duas morais que em nada se assemelham, desde o seu surgimento até os recursos utilizados por elas para se sustentarem. Contudo, apesar das muitas diferenças que justificam estas morais – depois de já estarem num jogo de vontades de poder – uma necessariamente depende da outra para conseguir empreender suas vontades.

Da maneira singular de atuação dos tipos morais “senhor e escravo”, surgiram os juízos de valor “bom e mau”, “bom e ruim”. Tanto estes valores como suas consequências para o homem foram objeto de análise para Nietzsche, justamente por não se caracterizarem como um fato que teve “um fim em si mesmo”, mas porque fazem parte de uma tensa relação de vontades de poder e que, de maneira alguma, pode ser negada e suprimida hodiernamente.

Enfim, ao considerar diversas morais que estão atuando em jogos de poder, Nietzsche concluiu que, ao longo da história, se destacaram dois tipos, cuja atuação influenciou na maneira de ser e agir dos homens. O paradoxo se resume em uma moral que inferioriza o homem de sua condição, buscando controlar todas as suas formas de manifestação de vida, bem como a que lhe dá a possibilidade de crescimento. Nesta “moral do crescimento”, o homem mostra-se ativo, bem diferente da moral que o conduz a uma estagnação total e que, ao rebaixá-lo de sua condição, o impossibilita de caminhar, pois a principal característica deste homem é a sua passividade diante da própria vida.

Sobre este homem de espírito, da busca, da atividade, escreve Nietzsche (2002, p. 27), “o que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim: o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento”.

Nietzsche e os aspectos de uma biografia

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, num vilarejo de Röken, perto de Litzen, na Saxônia prussiana. Filho do pastor luterano Karl Ludwig Nietzsche e de Francisca Ochler, Nietzsche teve dois irmãos mais novos, Elizabeth e

Joseph. Coincidentemente Nietzsche nasceu no dia do aniversário do rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, o mesmo que havia nomeado seu pai pastor luterano.

Já com cinco anos de idade, Nietzsche pode sentir a profunda tristeza da morte do pai, que caiu de uma escada e bateu com muita força sua cabeça. Após a grande perda para a família, morreu também, em 1850, o pequeno Joseph. Neste mesmo ano Nietzsche, a mãe, sua avó, duas tias e a irmã Elizabeth mudam-se de Röken e instalam-se na cidade vizinha de Naumburgo, às margens do rio Saale. Entretanto, Nietzsche não conseguiu se adaptar em sua nova cidade. Segundo Halévy (1989, p. 8), “Namburgo, em seu conjunto, era o palco de uma vida trágica, diabólica, brusca-mente substituída a uma vida protegida, santificada”.

Desde criança Nietzsche mostrou ter uma inteligência extraordinária, por isso sua mãe foi aconselhada a matriculá-lo em uma instituição em que pudesse intensificar seus estudos. A instituição recomendada foi o seletivo colégio interno de Pforta, próximo de Naumburgo. Nietzsche permaneceu em Pforta do ano de 1856 a 1864. Ainda em 1864 iniciou seus estudos de teologia e filologia clássica em Bonn, dando continuidade na cidade de Leipzig.

Foi na cidade de Leipzig que Nietzsche se deparou pela primeira vez com a obra que por muitos anos foi sua máxima inspiração: “O mundo como Vontade e Representação”, de Arthur Schopenhauer. Após ter lido várias vezes esses escritos de Schopenhauer, abriu-se um novo horizonte para Nietzsche; “nenhuma providência o orienta, nenhum Deus o habita, leis inflexíveis subjugam-no através do tempo e do espaço; sua essência interna, superior às leis, estranha à razão, é uma vontade cega de viver” (HALÉVY, 1989, p. 38). Amante do pensamento schopenhaueriano, que lhe abrisse o caminho da “verdade”, Nietzsche se lançou total e profundamente aos estudos e à reflexão de si mesmo, assegurando-se às três coisas que determinou como sua consolação: Schopenhauer, a música de Schumann e os passeios solitários.

Em 1869 Nietzsche conheceu Richard Wagner e sua esposa Cosima. Ele costumava visitar o casal em Tribischen, e sua amizade foi tão forte que chegou a dedicar seu primeiro livro, “O nascimento da tragédia”, ao casal de amigos.

Entretanto, em 1876, depois de passar uma temporada em Bayreuth, Nietzsche se desiludiu, afastou-se e rompeu a amizade com Wagner. Este rompimento está expresso em seus livros “Humano demasiado humano”, “Aurora” e “Gaia Ciência”, e foi neste último escrito que Nietzsche tomou distância da filosofia de Schopenhauer que, segundo ele, herdou todas as características da tradição cristã. Quanto a Wagner,

afirma Reale (1996, p. 9). “lisonjeia todo o instinto niilista – (budista) e o camufla com a música, bajulando toda a cristandade”. Assim, o afastamento de Nietzsche em relação à Shopenhauer e Wagner se resumiu para Reale (1996, p. 9) “como o afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com seu falso pessimismo [...]”.

Em 1889 mudou-se para Turim e ali foi acometido por uma paralisia progressiva, acompanhada de perturbações mentais que nunca mais o deixaram. Neste mesmo ano, após a paralisia progressiva e sua perturbação cerebral, Nietzsche foi internado durante algum tempo em Basileia e em Lena. Com isso, passou a viver junto com a mãe, que faleceu no ano de 1897; depois ficou aos cuidados de sua irmã Elizabeth, em Weimar, até o dia de sua morte, em 25 de agosto de 1900.

A questão da moral na filosofia nietzschiana

A questão da moral consolida-se como uma reflexão essencial no terceiro período da filosofia de Nietzsche. Suas obras publicadas nessa época ganharam fundamental relevância para a história e reflexão do pensamento filosófico, justamente por imprimirem um caráter inovador na forma de pensar a moral.

A análise acerca de como Nietzsche concebe e emprega o termo moral, abre a possibilidade de identificar aspectos de uma moral, que segundo o próprio filósofo, deve ser superada, pois rebaixa o ser humano de sua condição, bem como aspectos da que (re)afirma a sua grandiosidade.

Na visão de Nietzsche “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2009a, p. 28). Sua tese em relação à existência de interpretações morais apenas atua como o motor de sua crítica à moral, já que permite colocar em questão valores outrora dados como certos, inquestionáveis, portanto intocáveis. Entretanto, todos os valores deixados à margem de análises críticas, são agora interrogados quanto ao tipo de querer-poder que atua em seu interior. Para Paschoal (2009, p. 94),

nesse aforismo, além da sua tese que não existem fenômenos morais propriamente ditos, ou ações que sejam, por si, morais ou imorais, está contida também a caracterização de seu próprio trabalho como uma fenomenologia das interpretações morais, o que compreende a busca pela utilidade e pela ‘finalidade’ para a qual as morais apontam, para a espécie de querer-poder que atua por meio da moral.

Toda moral tem em sua raiz o desejo de afirmar um determinado tipo de homem que ela prega ser o “melhor”, o “ideal”, em contraposição a outros tipos de homens

que, segundo sua argumentação, deveriam ser influenciados por aquele “tipo ideal” e assim, se modificarem. Justamente por apresentar um tipo ideal como “bom”, anunciar e afirmar as formas que esse determinado tipo utiliza para se expandir, é que a moral busca, intensamente, dominar tudo o que se mostra estranho e contrário ao “tipo” afirmado por ela.

Para Paschoal, essa expansão e domínio de uma forma de vontade de poder assemelha-se ao mundo biológico e seu respectivo esforço pela sobrevivência de todos os outros seres vivos, pois eles também estão na dinâmica da própria vontade de poder, ou seja, no movimento da vontade de domínio e expansão. No entanto, o que os difere do ser humano é justamente a questão da moral, pois o homem utiliza de todos os esforços para se afirmar nesse jogo de relações, e todo seu empenho é entendido como uma atitude virtuosa, espiritual, de compaixão etc., ocultando assim sua própria maneira de ser e agir, isto é, com violência.

Uma abordagem genealógica da moral

No primeiro momento de *A genealogia da moral*, Nietzsche se determinou a analisar a origem dos valores bom e mau (*gut/böse*), bom e ruim (*gut/ schlecht*) para, justamente, evidenciar duas formas de avaliação que estão ligadas a dois tipos distintos de homem, isto é, o senhor e o escravo. Ele buscou demonstrar que existem duas formas morais que se contrapõem, bem como apontar o erro de estudos anteriores sobre a moral, já que tais abordagens, ao se referirem mais à defesa de fundamentos morais, abandonaram uma possível abordagem crítica da moral. O método genealógico da etimologia é fundamental na filosofia nietzschiana, pois, segundo Azeredo (2003, p. 64), “o estudo etimológico permite compreender as organizações e as suas reorganizações nas relações de potência expressas nas transformações dos juízos de valor”.

O termo genealogia surgiu da expressão “gen”, ou “gene”, que ligada ao sufixo “logia” (estudo, conhecimento), formaram o sentido da palavra *genealogia*, que segundo Paschoal (2005, p. 68) “designa, modernamente, os cromossomos nos quais se localizam os fatores hereditários, a herança dos antepassados na espécie, que determina (genericamente) a formação da geração atual ou de um indivíduo”.

A importância do método genealógico se concentra, sobretudo, no que Nietzsche entendia como uma contraposição acerca da atitude de conformidade do homem moderno ao niilismo. Para Nietzsche, encontra-se na raiz dessa tendência niilista um

problema axiológico, isto é, uma tentativa da absolutização de um conjunto de valores, cujo objetivo é proporcionar a autodiminuição do homem, e que para cumprir a sua meta e se manter no poder, utiliza como uma de suas estratégias, o incentivo de não se colocar mais em questão a moral e os valores. Por isso, segundo Paschoal (2005, p. 70), “a genealogia tem sua emergência diante da necessidade de se recolocar em movimento o que tende a se estagnar, a se converter em água parada”.

Para Nietzsche, num sentido muito específico do termo, genealogia significa “interpretação”. A proposta da genealogia é reinterpretar e inverter o sentido da interpretação dominante, “mostrando, tanto pela contraposição dada pela inversão, quanto pela possibilidade mesmo da inversão” (PASCHOAL, 2005, p. 73), que os valores, outrora tomados pelos filósofos como certos, são também puras interpretações.

Contudo, genealogia, enquanto “pesquisa”, não se configura simplesmente como acúmulo de informações, e o termo “método”, não consiste em um “caminho” mais apropriado e seguro para revelar alguma verdade perdida no passado. Para Nietzsche, “a vontade de verdade da genealogia é *vontade de poder*¹. Ela se exprime simultaneamente como crítica e como ação criadora” (PASCHOAL, 2005, p. 72).

A utilização do método genealógico concentra-se justamente na investigação acerca das formas de valoração “bom e mau” “bom e ruim”, próprias do conflito da moral do senhor com a moral do escravo. Esta relação conflitante entre o “nobre” e o “desprezível”, assim como a maneira peculiar que cada um age para estabelecer sua avaliação, são trabalhadas por Nietzsche sob uma disjunção (AZEREDO, 2003, p. 55), ou seja, as avaliações desses dois tipos distintos de homem são opostas, e com isso, os juízos de valor e a própria ação moral são divergentes. Para Azeredo, a genealogia como método nos escritos nietzschianos é fundamental para verificar o surgimento dos valores criados pelos tipos senhor e escravo e que estão em conformidade com a compreensão do mundo como vontade de poder.

A forma de valoração moral dos senhores provém da forte autoafirmação de si mesmos. Seu reconhecimento em si originou o termo “bom” (*gut*) e que, segundo sua etimologia, corresponde, em geral, ao nobre. Para Nietzsche (2009b, p. 32),

[...] o juízo ‘bom’ não emana daqueles a quem se prodigalizou a ‘bondade’. Foram os mesmos ‘bons’, os homens distintos, os poderosos, os superiores que julgaram

¹ Alguns autores traduzem este termo como “vontade de potência”, entretanto, Edmilson Paschoal optou por traduzir o termo alemão “Wille Zur Macht” por “vontade de poder”, para justamente demonstrar a ideia de poder em Nietzsche como jogos de poder, e também para não confundir com a tradução de potência (*Potenz*), que é um conceito próprio de Aristóteles. A filósofa Vânia Dutra de Azeredo, utilizada como referência neste trabalho, traduz este termo como “vontade de potência”.

'boas' as suas ações; isto é, 'de primeira ordem', estabelecendo esta nomenclatura por oposição a tudo quanto era baixo, mesquinho, vulgar, vilão.

Fica claro que, para Nietzsche, são os próprios nobres que, por seu *pathos de distância*² associaram a si mesmos como sendo "bom". Não obstante, as ações do homem nobre são uma extensão de sua autodenominação, daí ser impossível pensá-las separadas dele, daí que segundo Paschoal (2009, p. 100) "o homem nobre é suas ações". Em relação ao seu *phatos* de distância, o nobre sabe que suas ações não dependem de ninguém, pois elas têm seu fim nele mesmo.

Em contrapartida, a moral de escravos, muito diferentemente, possui um olhar voltado para fora de seu estado natural. Segundo afirma Azeredo (2003, p. 73), "enquanto a moralidade de senhores tem como ponto de partida o sentimento de distância e superioridade para introduzir avaliações, a moral de escravos faz da igualdade e da fraqueza o móvel de suas avaliações".

O mundo exterior, representado pela figura do nobre, é o grande estímulo para que o "tipo escravo" consiga cunhar sua avaliação, pois, quando compara suas ações com um tipo mais forte, o escravo sente-se ameaçado, e como não pode reagir diretamente, sua melhor opção é negar a presença opositora do nobre. O que Nietzsche coloca em evidência é um sentimento de rancor e de medo que parte do escravo para com o nobre.

Segundo Nietzsche, a moralidade de escravos, justamente através de sua forma de avaliação, caracteriza-se como uma moral de autodefesa. Tudo o que favorece a coletividade é considerado como bom e o que ameaça é mau. O tipo escravo inverteu os impulsos próprios da avaliação dos nobres, ou seja, o que outrora elevava o homem sobre os demais, como a astúcia, o vigor, a temeridade, entre outros, passou a ser considerado perigoso e ameaçador à coletividade, a tal ponto de determinar esses impulsos como imorais³.

Muito diferentemente do termo "ruim" da moral nobre, que se referia a um tipo de homem desprezível, o termo "mau" da moral escrava designa alguém capaz de praticar ações más. Justamente porque o homem nobre – sinônimo de maldade – inspira medo/temor, é pregada a imagem de um tipo que não pode ser esquecido, antes, deve ser o motivo de toda a atenção.

² Nietzsche cunhou este termo, aludindo ao sentimento de uma raça que se sentia e se proclamava superiora e dominadora, contrária a uma raça inferior e baixa. Segundo Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, com o termo "pathos de distância", se determinou a oposição entre "bom" e "mau".

³ Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, § 260, p. 191.

Todavia, o que está evidente para Nietzsche é que tanto a moral de escravos quanto a de senhores, seus respectivos modos de valorar e seus juízos de valores, estão num movimento próprio de tudo o que está existindo, isto é, num movimento de vontades que buscam se impor umas sobre as outras. Esta imposição Nietzsche determina como vontade de poder.

Conforme anuncia Zaratustra, “onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser senhor (NIETZSCHE, 2009b, p. 191).

Nietzsche entendia o mundo como tensas relações entre “dinâmicos quanta” (NIETZSCHE, 2002, p. 130), que estão diante de outros “dinâmicos quanta”. O mundo para ele é a relação entre forças e entre distintos tipos de vontade de poder.

Segundo Paschoal (2009), os “dinâmicos quanta”, analisados por Nietzsche, não representam alguma matéria e nem mesmo se pode igualá-los à ideia de “ser”. Antes, por justamente designar ação, ser dinâmico e, sobretudo, estar numa constante relação com outros quanta, é que um quantum “pode ser”; é através de caráter relacional que um quantum é identificado. Para o próprio filósofo alemão, a expressão “vontade de poder”, não determina nada que tenha uma existência no “ser”.

O filósofo alemão associa a concepção de mundo como vontade de poder ao conjunto dessas tensas relações de quanta de vontade; O mundo é um grande caos que não possui regras para seu ordenamento. É designado como tensão nas relações entre uma vontade que está diante de outra vontade.

No entanto, identificar o mundo pela noção de caos não significa remetê-lo à ideia de algo caótico, sem objetivo, perdido em si mesmo e que caminha para sua autodestruição. O mundo, para Nietzsche, é um constante aparecer e desaparecer de forças que, vinculadas a ele, lhe imprimiu o caráter de um eterno caminhar sobre si mesmo sem sair de si; um “eterno retorno” de si.

A vontade de poder somente pode ser pensada enquanto “tensas relações entre ‘dinâmicos quanta’ que surgem diante de outros ‘dinâmicos quanta’”. A dinâmica de atuação de um quanta de vontade é a busca pela própria imposição sobre outras forças, por isso que sua existência é sempre um “aparecer – atuar – desaparecer”. Conforme Paschoal (2009), uma vontade de poder é atuação perante outra vontade, como um “querer-poder”.

Em conformidade com o pensamento nietzschiano, é possível afirmar que a moral de senhores e a moral de escravos são expressão de vontade de poder, confrontadas

em uma tensa relação de contraposição e imposição. O caminho para essas duas morais está aberto e, com isto, a tensão entre as forças se intensifica à medida que cada uma busca se impor nesse jogo de atuação, e se possibilita, ainda que por motivações e modo de valorar distintos, empreender seu juízo de valor moral.

A moral e a elevação do homem

Num primeiro olhar, “decadência” significa um processo de dissolução, de desagregação de uma dada organização que se sustenta por um equilíbrio passageiro de forças. Ao sofrer um rompimento nesse equilíbrio, ou se esta organização entra em um processo de dissolução, desencadeia-se um declínio e degeneração, que caracteriza-se como um processo de decadência. A decadência, contudo, para Paschoal (2005, p. 82), “[...] não é algo estranho ao fenômeno da vida ou ao mundo entendido como um incessante movimento de organização e dismantelamento de formas e forças que se agrupam para, em seguida, se dissolverem de novo”.

Segundo Giacóia (2003, p. 65),

esse movimento de decadência pode ser caracterizado não como um estado permanente, mas como um processo, que pode durar milênios. Um de seus traços mais característicos consiste em que ele inviabiliza a instauração de um contra-ideal, expressão de um movimento ascendente de vida. A decadência se manifesta sobretudo como ausência de coesão orgânica, como independência e destruição recíproca de elementos e funções, cuja ação conjunta constitui o princípio de unidade na vida de um povo ou cultura.

O homem moderno percorreu um caminho que o levou à corrupção e decadência. Este caminho foi traçado por algumas particularidades, como o afastamento de seu passado animal, para introduzir-se numa sociedade de regras, em que imperava a paz. Tratou-se, portanto, de produzir no animal-homem uma memória, pois ele se viu como capaz de responsabilidade, e possuidor de uma consciência moral.

O niilismo enquanto expressão de uma “decadência fisiológica” (PASCHOAL, 2005, p. 84) buscou controlar no homem todas as suas formas de manifestações instintivas de vida. Todavia, esse niilismo, provindo do projeto da natureza em fazer do ser humano um “para além do animal-homem”, e mesmo levando em consideração o seu caráter violento e um projeto que negou características próprias do homem natural, conforme afirma Paschoal (2005, p. 84), “mesmo assim, ele (niilismo) não deixa de ser parte de um empreendimento interessante na medida em que deu ao homem profundidade, espiritualidade, conferiu-lhe uma alma”.

Todavia, Nietzsche constatou que atividades como a decadência, má consciência e niilismo, bem como o afastamento do homem das suas formas primitivas de vida, não significam necessariamente um problema. A necessidade imediata é a identificação de outra forma de má consciência que, oposta à primeira, pode ser identificada como passiva e que mantém relação com o processo de decadência identificado por Nietzsche na cultura ocidental como *décadence*, cuja peculiaridade se encontra naquilo que produz no homem, isto é, sua autodiminuição e condução a um niilismo passivo.

Conforme o pensamento nietzschiano, a origem de uma má consciência que conduziu o homem a um niilismo passivo, pôde ser identificada em três campos distintos: no religioso, no direito e no filosófico, e que teve por peculiaridade a predominância de uma forma de valorar que se construiu sob a inibição e obstrução.

Para o filósofo alemão, esses três campos se caracterizaram por uma revolta que negou as formas antigas de valoração, conquistando seu pleno reconhecimento na eliminação das aristocracias gregas, romanas e judaicas, ou seja, no aniquilamento do mundo antigo. Segundo Paschoal (2005, p. 87) “essa ruptura não dá início, no entanto, a nenhum ‘estado’, mas a um processo que determina no Ocidente o curso do projeto civilizatório”. Tal projeto encontrou sua forma mais elaborada com o advento do cristianismo, o qual imprimiu um caráter supremo, absoluto e universal aos valores provindos dessa revolta.

Conforme visto, para o pensamento nietzschiano, há uma forma de oposição entre aquilo que ele identifica de má consciência ativa e má consciência passiva, e respectivamente a maneira como cada uma se insere no jogo de vontade de poder.

Segundo o filósofo alemão, a *décadence* – identificada como um processo de decadência da cultura moderna, e condutora do homem a um niilismo passivo operou uma perigosa inversão de valores, que se constitui em dois planos, isto é, oferece um *pleno sentido* para a vida em *outro mundo*, e nega os valores naturais da vida, desprezando tudo o que pertence a este mundo, incitando uma vingança contra a possibilidade de grandeza do homem.

Todavia, conforme o pensamento de Nietzsche, não se pode desprezar o movimento do homem contra a natureza e a própria vida, pois se ele estagnasse em seu antigo modo de vida animal, jamais seria possível sair de um modo de existência que, por si, não produz frutos. Nesse contexto, até a má consciência – se considerada a tensão que produz como indispensável para a elevação do tipo homem – pode ser compreendida como produtiva.

Assim como a má consciência, é possível afirmar também que o niilismo possui um caráter de utilidade para o homem. Se num dado instante esse niilismo se mostrava como um movimento de contradição, cujo objetivo era destituir o homem de qualquer possibilidade de elevação, nem por isso deixa de ser um fator que possibilite ao ser humano fazer experimentos, pois, todos os que têm o “espírito livre” ainda sustentam, conforme escreve Nietzsche (2009b, p. 9), “[...] a grande ‘crise’ de espírito e toda a tensão de seu arco! E talvez também a seta, a missão, e, quem sabe? O alvo...”.

A partir destas perspectivas, é possível afirmar que as consequências da metafísica e da moral da *décadence* para o homem são capazes tanto de conduzi-lo, segundo Paschoal (2005, p. 100), “a uma paralisia angustiante quanto a uma liberdade de espírito”.

Foi em Zaratustra que Nietzsche anunciou a necessidade que tem o homem de superar a si mesmo. Assim, a partir da reflexão acerca das virtudes, presentes nos escritos nietzschianos, surgem expressões como “autosupressão”⁴ (*selbstaufhebung*) e “autosuperação” (*selbstüberwindung*) da moral, e que tornam-se expressões de fundamental importância para a compreensão das suas reflexões filosóficas sobre a moral. O termo “autosuperação”, foi empregado por Nietzsche num sentido de supressão e conservação. Assim sendo, o sentido desta expressão pode ser pensado como uma moral que se conserva e outra que é suprimida.

Nietzsche deixou claro o que ele nega⁵, e foi justamente um tipo de homem sempre compreendido como o mais elevado, pois vivia para o cultivo de boas virtudes; um homem “bom”, “benevolente”, dominado por uma espécie de moral que se reconhece fora de qualquer jogo de vontade de poder, e que para ele levou o homem à sua *décadence*. Nietzsche negou aquele tipo de homem reconhecido como “bom”, à medida que se tornava fraco, doente e que colocava a moral acima de si. Conforme escreve o filósofo alemão (2009a, p. 47), “nada vemos que se engrandeça, tudo se rebaixa cada vez mais, se amesquinha, torna-se inofensivo, medíocre, prudente, indiferente [...]”.

Portanto, para Nietzsche, o que necessariamente deve ser suprimido é um tipo de “confiança na moral” (PASCHOAL, 2009, p. 123), assim como a confiança em valores

⁴ Nietzsche emprega estes termos, especialmente o primeiro, dentro de um contexto que alude a Hegel. Paschoal fez questão de explicitar o significado do termo “autosuperação”, a partir de um dos mais conceituados dicionários da língua alemã. O termo significa: 1) elevar-se ao alto; 2) descobrir; 3) levar; 4) tirar, suprir; e, em contrapartida, 5) guardar, conservar.

⁵ “Seu negar é uma fórmula para colocar as possibilidades de uma emergência de uma moral muito mais afirmadora do homem e da vida” (PASCHOAL, 2009, p. 121).

absolutos e metafísicos, geralmente empregados como garantia da moral, como, por exemplo, “Deus, verdade, natureza...” (PASCHOAL, 2009, p. 123). Para o filósofo alemão, a moral deve continuar. O que deve modificar é a relação do ser humano com a moral, para que esta, essencialmente, proporcione a sua elevação.

Assim sendo, a moral que se conserva deve agir como um instrumento de elevação para o homem, e a que o rebaixa deve ser suprimida, pois pretende absolutizar os valores, colocando-os acima do homem. Contudo, afirma Paschoal (2009, p. 123), essa “é a única forma de se continuar falando em moral após a ruína dos antigos edifícios filosóficos, construídos sobre os antigos fundamentos absolutos”.

Para Nietzsche existe uma moral que deve ser suprimida por rebaixar o homem, tornando-o “fraco”, “desprezível”, “homem de rebanho e ressentimento”. A pergunta que se instaura é a seguinte: que tipo de homem produz aquela moral que, segundo ele, deve ser conservada? A resposta é clara: ela produz um “tipo mais elevado de homem”.

Com isso, não é mais permitido à moral dirigir-se contra a vida, contra a possibilidade de um tipo mais elevado de homem. Ao contrário, ela agora será grande colaboradora da natureza e do homem, ou seja, será o esforço pela afirmação do novo homem, pela aceitação de todas as possibilidades que nele existem. Trata-se, portanto, de uma vida que não busca seu sentido além do mundo presente, pois é nele que é possível toda manifestação de vontade de poder, ou seja, é somente neste mundo que se pode encontrar uma vontade de vida.

O tipo de homem apresentado por essa moral é tido como o mais elevado, pois, tomou a afirmação do mundo e da vida como expressões de seu próprio instinto. Sua moral é uma vontade afirmadora da vida, e sua vontade de poder é mantida por uma paixão (pathos) ativa que anuncia com um forte grito: Eis o homem e sua grandeza!

Conclusão

Primeiramente é preciso lembrar que o pensamento nietzschiano não se constitui como um “todo acabado”, em que se impossibilitam novas reflexões e argumentos. É ele, antes de qualquer coisa, caminho para se pensar tudo o que ainda necessita ser pensado e/ou repensado.

Assim, de acordo com as reflexões que constituem este trabalho, Nietzsche não se apresenta como alguém que busca argumentos contra a moral, justamente pelo

fato de que todo discurso sobre a moral se utiliza de atitudes morais. Para empreender alguma consideração sobre a moral, e anunciar um tipo de homem que é fruto dela, também ele se utilizou da moral e suas estratégias para se manter no jogo de tensas relações.

A constatação de uma moral produzida pelo tipo escravo identificou a queda do ser humano de sua posição em relação a si mesmo, já que seu principal objetivo é produzir um homem “fraco”, “medroso”, “de rebanho”, “de ressentimento”, pois possui um olhar completamente voltado para fora de si. Contrário à moral de escravos, Nietzsche constata o tipo senhor, homem “forte”, “corajoso” e que enxerga somente a si como sendo “bom”.

A partir desses dois tipos morais “senhor e escravo” e tudo o que, no decorrer da história, sob a forma de valoração impôs aos homens, é que se torna possível a constatação de uma moral identificada por Nietzsche como afirmadora do mundo e da vida, e outra que, ao desprezar o mundo presente em vista de outra realidade, despreza também a vida e tudo o que a ela é possível; por isso não tem sentido afirmá-la neste mundo.

Conforme evidenciado nos escritos de Nietzsche, fica clara a necessidade inerente ao homem, de se constituir a partir de uma moral. Mais especificamente, a possibilidade de elevação do homem se dá somente a partir de um caminho moral, e somente assim ele se consagrará como um além-do-homem. Nesse sentido, a “moral afirmadora” do homem, anunciada por Nietzsche, é autossuperação de uma moral que se fez absoluta, pois negou sua atuação como vontade de poder, mas que, por mais que tente se impor, se confrontará com o próprio homem, pois ele é uma ponte, e nele sempre se aponta o caminho certo. O homem mesmo.

Referências

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e dissolução da moral*. São Paulo: Editora Unijuí, 2003.

FINK, Eugen. *A filosofia de nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

MARTON, Scarlett (org.). *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Martin Claret Ed, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2005.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Nietzsche e a autossuperação da moral*. Editora Unijuí, 2009.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Temas de ética: Crise de valores e niilismo*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006, 3 v.



COMENTÁRIO



Provirtus, reflexões*

Hermógenes Harada

Introdução

Provirtus é o nome de uma das iniciativas, no ano de 2008, do Projeto Virtude da Unifae. Consiste em iniciativa de caráter experimental. Realizada como encontros quinzenais de duas horas. Por serem *ad experimentum*, os encontros têm forma de empreendimento particular, não oficial, mas sob a guarda do Projeto Virtude, válido provisoriamente somente para o ano 08. A sua continuidade depende somente da avaliação dos participantes no fim do ano. Estes são pessoas inseridas na tarefa do ensino e do gerenciamento escolares.

A meta dos encontros é refletir acerca do tema Virtude. Daí, o título *Pro-virtus, reflexões*. E daí também, as *peças participantes* dos encontros são *voluntárias*. Voluntárias no sentido de pessoas, movidas por um interesse próprio, livre e pessoal pela busca de reflexões *a modo filosófico-teorético* acerca da Virtude. Assim, esse "*a modo filosófico-teorético*" constitui o *característico das reflexões dos encontros*, embora não se excluam, antes incluam reflexões cujas colocações venham das teorias e praxes de outras disciplinas e dos afazeres cotidianos. Mas, aqui, não se trata de aulas de informações da filosofia ou pedagogia, psicologia, teologia ou espi-

* Como o tema desse número da revista está voltado à ética e filosofia política, publicamos aqui parte de um relatório sumarizado de um projeto desenvolvido dentro da instituição onde está inserido o curso de filosofia do Instituto de Filosofia S. Boaventura. As reflexões que ora expomos, de autoria do Prof. Fr. Hermógenes Harada, voltavam-se aos participantes do projeto que livremente se encontravam para refletir sobre temas centrais e norteadores da instituição. Isso implicou que algumas informações tenham sido suprimidas dos textos originais. A razão de expor tais reflexões neste volume é que tocam em pontos nodais da questão da ética dentro de qualquer instituição, sobretudo, instituição de ensino, e no trato das pessoas envolvidas no projeto.

ritualidade; de reunião de debates para planejamento de projetos educacionais; de doutrinação e praxe pastoral da mundividência, confessada e seguida pelo Instituto a que pertencem os participantes do encontro. Todas essas outras acima mencionadas possibilidades e mais, são e podem ser realizadas ou oficialmente ou livremente dentro do grande Projeto Virtude. Os encontros *provirtus*, porém, *só se ocupam de reflexões a modo filosófico-teorético a ser esclarecido abaixo*.

Portanto, *provirtus* se caracteriza pela seguinte limitação e propósito: *nós nos concentramos somente em refletir o tema Virtude e isto acentuadamente a modo filosófico-teorético*. Esse limite e propósito da *provirtus* necessita ser explicitado melhor nas pressuposições dos termos ali usados, principalmente a expressão *a modo filosófico-teorético*, para que possamos ter boa clareza do que e como realizarmos os nossos encontros:

Somente nos concentramos em. Essa expressão é restritiva. Restrição, limitação nos soa como algo negativo. Principalmente soa improdutivo, quando se trata de aquisição quantitativo-informativa de dados e conhecimentos. Mas, quando se trata de *aprofundamento do conhecimento, torna-se necessária a concentração*. E aqui concentração perde então a conotação de restrição e delimitação indevida e exclusivista, e recebe o sentido positivo da manutenção da condução de busca no aprofundamento do tema (no nosso caso virtude) de modo coerente, concentrado, evitando misturar e amontoar confusamente dados e conhecimentos de diferentes temas. Por isso, o advérbio *somente* não significa propriamente *exclusivamente, bitoladamente, eliminando outras possibilidades, mas sim, pura e limpidamente, concentradamente, não nos fragmentando e nos espalhando distraidamente*. Trata-se pois, como já foi dito, de uma busca de aprofundamento. Conduzir-se horizontalmente sobre a superfície é um movimento diferente de ir ao fundo, descer para as raízes do que aparece na superfície.

Em refletir: a palavra refletir diz; *re* = de novo, em repetição, para trás, voltando para as próprias pré-suposições; e *flectir* = dobrar-se sobre si, afundar-se para dentro de si mesmo. Na nossa ação de adquirir saber e conhecimento, acumulamos dados, padrões, classificações, experimentos de diversos tipos e origens. Todo esse acervo do saber, se ali na ação de aquisição não houver ordenação desse acervo, e na ordenação um fio condutor que me leve ao fundo a partir de onde surge, cresce e se consuma todo esse amontoado de informações, não chega verdadeiramente ao saber nem ao conhecimento, ignorando suas pré-suposições ali pré-jacentes no sub-solo do seu saber. O movimento intelectual de aprofundamento, de ir para o fundamento,

e do fundamento ao fundo “desconhecido” do que sabemos aparentemente sem mais nem menos é *reflexão*. Nesse sentido, todo e qualquer saber ou conhecimento ou experimento ou experiência possui dentro de si a necessidade do *movimento de reflexão, do aprofundamento*. Esse movimento *sui generis* de reflexão se chama também *pensar*. É esse modo de adentrar-se para dentro do ser de si mesmo, esse modo de aprofundamento que queremos fazer nos nossos encontros ao falarmos de virtude. E é designado pela expressão *a modo filosófico*. Para nós, aprofundar e refletir a modo filosófico dizem o mesmo. Mas antes de abordar esse movimento de aprofundamento que chamaremos adiante de *virtude dianoética*, temos que limpar a área de investigação que chamamos de provirtus é virtude, afastando da nossa investigação pré-conceitos que povoam a nossa mente e nos distorcem a visão.

I Uma fala, secularizada, acerca da virtude?

Quando numa instituição de ensino que tem caráter confessional (no nosso caso, cristão-católico) falamos de virtude, podem ocorrer equívocos e confusões sobre o que podemos talvez denominar como *questão da mantenedora da virtude*. Tentemos nessa primeira reflexão, falar brevemente dessa questão, como que limpando a área, antes de iniciarmos tematicamente o nosso estudo acerca da virtude.

De que se trata nessa questão, cuja formulação talvez inadequada, diz: questão da mantenedora da virtude? Mantenedora é a dona do prédio onde funciona uma determinada instituição. Ela tem a última palavra de decisão, se uma instituição continua funcionando ali ou não. E é responsável em última instância – se, se trata da mantenedora do instituto de ensino e aprendizagem –, do que e como ali é ensinado e apreendido.

Quando falamos de virtude, numa instituição de ensino com caráter confessional, p.ex. cristão católico, um cristão que participa do ensino escolar da instituição católica de ensino pode pensar que o órgão competente e designado para nos ensinar o que é e como deve ser tudo que se refere à virtude é a Igreja católica. Assim, num linguajar vulgar, quem sabe e ensina o que é virtude e como se deve comportar quem quer aproveitar o ensinamento e a práxis da virtude, são padres e freiras e os católicos leigos praticantes e até piedosos que estão afinados com a ortodoxia da doutrina da Igreja católica. Com outras palavras, a instância mantenedora da teoria e praxe da virtude é formada pelos maiores eclesiais da Igreja, seus auxiliares, os mais próximos e fieis. Esse modo de pensar o caráter confessional de uma instituição de ensino pode estar bem afastado da compreensão essencial e mais própria do caráter confessional,

distorcendo-o para uma bitola e superficialidade que raia ao fundamentalismo sectário e clericalista. Tentemos ver em alguns itens em que consiste o caráter confessional de uma instituição de ensino confessional, no seu sentido próprio e essencial.

1. Situação concreta de quem vive realmente uma confissão

Nós cristãos católicos, em tudo que fazemos e pensamos, de algum modo, na sociedade, o fazemos a partir e dentro da nossa pertença e atinência à Igreja Católica. O nosso fazer e pensar possui assim um caráter confessional. E mesmo os nossos trabalhos profissionais, os mais seculares, os realizamos muitas vezes nas instituições de tipo como p. ex. nos colégios católicos. Essas instituições recebem também a qualificação de instituição de caráter confessional. O que quer dizer “caráter confessional”?

2. O que é caráter?

A palavra caráter (lat. *Character, -eris*; greg. *Charaktér, éros*; do verbo *charásson*) significa o que está cunhado profundamente; incisão, i. é, corte, talho, incisura. Daí a significação derivada de escrita (p. ex. talhada na pedra), marca, o traço básico que distingue, figura impressa etc. O decisivo na compreensão do caráter não está tanto na forma que aparece como marca distintiva, mas sim na profundidade e acuidade da incisão feita por um instrumento pontiagudo ou de lâmina cortante. É que caráter indica propriamente a profundidade e a nitidez de talho, ou melhor, a fundura e agudeza de penetração e fixação, a modo da firmeza da estaca, da paliçada implantada, i. é, radicada na terra. Conforme essa indicação, caráter é a clareza e nitidez de algo que surge, cresce e fica de pé, através da penetração profunda da sua raiz. Caráter é pois a pregnância, a prenhez que vem da raiz. Isto significa que o trabalho principal na manutenção e no cultivo do caráter não está tanto no exhibir, mostrar e fazer propaganda da marca “registrada” de uma coisa, de uma entidade, p. ex. de uma instituição, mas sim, no empenho de buscar e manter contínua e intensamente a transparência e limpidez, clareza e nitidez de relacionamento com a raiz e o seu vigor. A raiz do caráter confessional de uma instituição é a sua confissão.

3. O que é confissão

Confissão (lat. *Confessio*) lembra o famoso livro “As Confissões” de Santo Agostinho. Aqui, confissão não se refere a um dos momentos da confissão sacramental,

à acusação dos pecados. O confessar que está na raiz de uma instituição de caráter confessional significa reconhecer, assumir com gratidão e alegria, declarar como sua própria identidade, como o seu próprio, a gratuita pertença e atinência à fonte da Vida, a partir da qual, na qual e para a qual a instituição foi feita. Confissões de Santo Agostinho p. ex. não são outra coisa do que louvores de gratidão pela salvação, i. é, saúde (lat. *Salus*) que vem do Pai de Jesus Cristo. O brio e a estima que vem dessa confissão, a alegria e gratidão, o desejo de partilhar com outros essa felicidade não têm muito a ver com o orgulho, sentimento de superioridade, de poder. Não têm a ver com elitismo, com consciência de classe ou partidarismo, nem mesmo com a preocupação de ter que defender o seu partido, a sua “camisa”, a sua “cor”, sua doutrina e ideologia. Portanto, o caráter confessional, p. ex., de uma instituição cristã, a confissão cristã, não pode jamais ser confundida com o modo defasado de ser “confessional” acima descrito. Lá onde realmente se vive a consciência cristã na sua experiência límpida e originária, esse modo falsificado de ser confessional, foi, é e será sempre criticado e combatido como fundamentalismo, triunfalismo, partidarismo, farisaísmo etc.

Assim, repetindo, o adjetivo “confessional” da expressão “instituição de caráter confessional” não deve jamais ser entendido no sentido usual de pertença e atinência ao partido, às ideologias, à mundividência ou crença, mas sim como uma exigência muito mais rigorosa e comprometedora de uma busca sincera, disposta na humildade e gratidão, na alegria de ser salvo, i. e, de receber a saúde, o sopro de vida; uma busca livremente assumida e responsável pela fonte da Vida, do Espírito de uma instituição. Esse ponto se torna de uma importância decisiva, quando se trata de compreender com precisão o que significa o caráter confessional de uma instituição católica.

4. O que é católico?

Hoje, usamos o termo *católico* para marcar diferença confessional p. ex. do protestante, do ortodoxo etc. O protestantismo e o catolicismo pertencem ambos ao cristianismo. Por isso, propriamente, o adjetivo *católico* se refere às diferenças existentes dentro do cristianismo. A partir daí, começou também a ser usado para distinguir a religião cristã-católica de outras religiões e mundividências não-cristãs, como p. ex., budismo, comunismo, ateísmo, taoísmo etc. Na Idade Média Ocidental, quando ainda não havia o protestantismo, o termo católico designava a diferença existente

na afirmação ou negação de um modo de pertença e atinência à Igreja. Hoje, se não cuidamos, podemos entender esse modo de pertença e atinência à Igreja no sentido de pertença “partidária”, de atinência ideológica, fidelidade e docilidade “fascista” às autoridades de uma instituição chamada Igreja etc. E assim foi também entendida na própria Idade Média. Mas, propriamente, o espírito, i. é, o sopro vital que estava atrás dessa designação “católica” acenava exatamente para o modo de ser contrário a essa compreensão usual moderna do “católico” na acepção referencial ao “catolicismo”. O que quer dizer então o caráter, o enraizamento desse cunho qualificado de “católico”, em que consiste portanto o caráter confessional católico?

Traduzimos o termo católico por universal. Mas, logo que ouvimos “católico-universal” pensamos muitas vezes: o catolicismo é uma crença que deve valer única e exclusivamente para todos, a modo de um único partido, uma única ideologia. Com outras palavras, entendemos o “católico” como excluindo outras possibilidades. Mas reagindo contra esse absolutismo, essa dominação totalitária do catolicismo, “admitimos”, fazemos concessão de afirmar que também outras religiões, outras mundividências valem, são boas, que todas as crenças, todas as religiões, todas as mundividências também são boas, sim até verdadeiras. Com isso, porém, desviamos a intencionalidade de nossa captação do sentido do “católico” na direção da discussão de um e múltiplo, absoluto e relativo, geral e particular, e, com isso, porque estamos acostumados a compreender esses binômios de modo exclusivo, como um termo excluindo o outro, começamos a entender o termo “católico” como designativo de exclusão do outro; e pela exclusão do outro, uma autoafirmação re-acionária, partidária, ideológica. Originariamente “católico” mesmo, ou talvez melhor, exatamente na Idade Média (cf., por exemplo, os Escritos de São Francisco de Assis) significava o contrário dessa acepção usual hodierna de conotação “catolicismo”. Mas em que sentido?

Católico é propriamente contrário de herético. Mas aqui “católico contrário de herético” não deve ser logo entendido como “a Igreja católica, em afirmando a exclusividade de si, excluindo as igrejas, as seitas, as crenças não católicas”. Em vez de assim disparar na compreensão, tentemos entender a frase “católico é propriamente contrário de herético” assim: católico é contrário do herético, no sentido de não ser idêntico com o modo de ser que exclui o outro, afirmando-se ser exclusivamente absoluto. É que *herético* (do verbo grego *hairéomai*) quer dizer segundo o seu significado

literal: aquele que pega, toma para si como seu, aquele que escolhe, prefere, i. é, aquele que cria exclusividade para si, o sectário. Assim, se você cerca uma parcela da imensa natureza que se estende diante de você e a parcela, a separa da imensidão, dizendo “é minha”, não “é do outro”; se você se entoca num poço e diz como o sapo da fábula de Esopo, “nada pode ser maior do que eu e o meu mundo”; se você está numa bitola e diz: “se o outro não caminha nessa bitola, não anda” etc., você é sectário, herético. O católico é o contrário desse estreitamento da heresia.

Católico, antigamente se escrevia *cathólico*. Essa grafia corresponde mais à sua composição, pois ela se forma de *cata* (*katá* ou *kat'*) e *hólico* (*hólon*). Entre outras, a significação de *kat'* aqui é segundo, seguindo, em referência a, indo atrás de. Poderíamos talvez circunscrevê-la dizendo: deixando-se conduzir, na fluência de. E *hólon* (neutro) significa o todo, a totalidade. Por isso a expressão grega *kathólon* quer dizer: totalmente, inteiramente, completamente, de todo em todo. O católico é portanto o que flui, seguindo a dinâmica da totalidade, seguindo a vitalidade do todo. É portanto aquele ou aquilo que é tido pela qualidade total, i. é, pela qualidade do todo. O problema todo é, porém, o que entendemos por todo ou totalidade? Usualmente entendemos por todo ou totalidade os entes e o seu conjunto a modo de extensão quantitativa. É o modo horizontal de entendermos o todo.

Quando assim entendemos o católico, o universal, entendemos que o católico é aquilo que abrange extensionalmente toda humanidade. Mas, e se fora da Terra houver outras humanidades, o que acontece? Devemos conquistá-las para que a totalidade católica se estenda sobre elas. Compreender assim quantitativamente a totalidade não capta com precisão o sentido originário da totalidade ou universalidade católica. Aqui o todo, a totalidade significa antes a imensidão. Imensidão é abertura sem fronteiras, sem limites, a grandeza generosa e magnânima que tudo comporta, tudo acolhe cordialmente. Essa catolicidade nós a sentimos na natureza, na mãe terra, no céu aberto, mas também no coração dos pais, no carinho da criança, na nobreza de um cavalheiro, na compassiva bondade da mulher, na piedade do varão etc. Só que a significação da totalidade, da catolicidade não se limita à imensidão.

Há totalidade, pouco evocada por nós, que recebe o nome de profundidade. A profundidade é uma totalidade que nos conduz para a imensidão abissal e íntima chamada interioridade humana. É aqui que se abre uma inesgotável possibilidade vital de mil e mil mundos de realizações, cheios de aventuras e venturas, como o

destinar historial de cada pessoa, de cada família, de cada povo, nação, épocas de humanidade etc. E juntamente com imensidão e profundidade abre-se por fim outra totalidade radical que costumamos chamar de originariedade, i. é, liberdade criativa que nos acena para o abismo de generosidade, profundidade e vitalidade inesgotável criativa da doação do amor infinito.

Assim, o católico significa: o mais vasto, o mais profundo e o mais originário enquanto dinâmica da vitalidade do amor infinito (cf. 1Cor 13, 1-13). E essa imensidão, profundidade e bondade difusiva do amor infinito na espiritualidade cristã é PESSOA, não no sentido usual de sujeito-eu, mas no sentido todo próprio, único, revelado por Jesus Cristo na sua Boa-Nova ou no Evangelho. É dessa totalidade-pessoa, a realidade, a mais vasta, a mais profunda e a mais originária e livre na ternura e vigor que é o próprio amor difusivo do Deus de Jesus Cristo, é dessa universalidade divina que a totalidade, o “totalitarismo” (!) chamado catolicidade recebe a sua significação. A estaca de uma casa profundamente enraizada nessa cordialidade da imensidão, da profundidade e da originariedade, cuja firmeza nada tem a ver com fixidez, bitolamento, estreiteza, mas sim com o assentamento também grande, humilde e cordial nesse “novo céu e nova terra” da liberdade dos filhos de Deus; essa estaca, esse cunho é que poderíamos chamar de caráter confessional.

Se é assim com o nosso caráter confessional, por que tanto afã e tanta preocupação em querermos carimbar tudo que é nosso e tudo que não é nosso com a marca registrada do “catolicismo”? Não é muito mais comprometedor e responsável tentarmos com gratidão e alegria nos empenharmos de corpo e alma para sermos grandes, profundos e livres como o Pai de Jesus Cristo, cuja catolicidade, cuja universalidade nos diz na Sagrada Escritura: “E eu vos digo: se a medida da justificação vossa não transbordar de modo mais superabundante a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus (Mt 5,20). Portanto, sede vós perfeitos como também o vosso Pai celeste é perfeito (Mt 5,48)”.

Essa largueza, profundidade, liberdade criativa como participação na vigência do Pai, anunciada por Jesus Cristo no Evangelho (Boa Nova), é nossa confissão, no sentido de declaração dos direitos e deveres cristãos do nosso serviço e trabalho simples, gratuitos e gratos à humanidade renovada pelo mistério da Encarnação. Essa declaração nada tem a ver com fanatismo, fundamentalismo, sectarismo, como foi acima explicado, mas tudo a ver com cuidado, disponibilidade, simplicidade e diligência de

um Deus, cuja definição dada por um dos grandes pensadores e teólogos medievais do início da Ordem franciscana, Alexandre de Hales é: Bondade difusiva de si, cujo modo de ser está descrito por conhecido Místico do século 17 *Angelus Silésius*:¹

*A rosa é sem por quê,
floresce por florescer.
Não se vê a ela mesma,
nem pergunta se a vêem.*

Esse modo de ser divino que é tão humano que somente um Deus o pode ser, de tal modo que se torna paradigma divino do modo de ser humano – o humano mais humano –, onde todas as diferenças, sem perder o seu caráter próprio, em vez de ser excluídas, são incluídas sempre de novo e cada vez, na simplicidade da unidade da Bondade difusiva de si é o caráter confessional das nossas instituições “catholicas”. Ele não se faz superior, não tem nenhuma sombra de empáfia e presunção, cada vez e sempre se faz servidor, e principalmente não se exhibe como sendo especial, mas como o inútil servo, como o fiel trabalhador e operário do Evangelho, que depois de ter feito tudo de boa vontade e livremente, se tem em conta de e se diz nada ter feito de especial a não ser o que devia ter feito e deve fazer. Esse modo de simplicidade e imediatez da Rosa sem porque, como não está afetado de pieguice nem de espiritualismo ensimesmado, para certas mentalidades pietistas pode parecer demasiadamente secularista², sim digamos, sem piedade. Mas talvez, esse modo de ser servo inútil seja o modo hoje excelente de nos exercitarmos na aprendizagem de um modo sempre mais originário do ser cristão, livre de clericalismo mal impostado, de triunfalismo mal esclarecido, e de farisaísmo presunçoso que sempre de novo são contrabandeados para dentro do nosso empenho e desempenho de sermos seguidores de um Deus humanado, chamado Jesus Cristo.

Essa reflexão talvez possa servir como explicação, porque não iniciamos, falando logo das virtudes cristãs, mas permanecemos nesse ano de 2008 no elementar beabá da compreensão da virtude.

¹ Angelus Silesius é pseudônimo de Johannes Scheffler. Nasceu em Breslau, numa família protestante da nobreza silesiana, aos 25 de dezembro de 1624. Estudou em Estrasburgo, Leyden e Pádua, onde se formou em medicina. Foi médico da corte do Duque Silvíus Nimrod de Oels. Dedicou-se ao estudo da mística e da teologia. Foi amigo de Jakob Böhme e Abraham von Frankenburg. Em 1653 tornou-se católico e foi ordenado sacerdote em 1661. Faleceu em Breslau aos 9 de julho de 1677. A poesia “Rosa sem por quê” indica o modo de ser do cristão que não é outra coisa do que o modo de ser do Pai de Jesus Cristo na grandeza, amplitude, profundidade e ternura e vigor da sua gratuidade.

² Embora, hoje, não se fale muito dessa diferença, é necessário diferenciar os termos *secularização* e *secularismo*. Secularismo é uma compreensão defasada e distorcida da secularização.

5. Uma observação desnecessária, mas talvez útil acerca do confessional

Essa maneira de entender o caráter confessional e em que consiste a essência da catolicidade, aliás bem longe e diferente de todo e qualquer “catolicismo” sectário tem por consequência que a fala da virtude e seu cultivo é primária e primeiramente tarefa e dever de todo o ser humano. Tarefa e dever aqui devem ser purificados de toda e qualquer conotação de imposição e ingerência de modo de ser não próprio do ser humano. Assim para a instituição confessional de ensino e aprendizagem, tudo quanto é o próprio humano é *confessional* no sentido acima insinuado, e assim se lhe torna dever e tarefa, sim direito de fomentar seu ensino e sua aprendizagem *virtuosas*. O confessional “kathólico” não exclui nada, antes tudo inclui, não numa generalização indiferente neutro, sem caráter qualitativo, mas deixando ser cada qual no seu próprio o mais próprio dele mesmo, na ab-soluta soltura ou liberdade dele mesmo, sempre e cada vez a seu modo, presente como humilde retraimento em e a cada ente, no seu cordial e gratuito deixar ser, na sua serenidade. Esse modo de ser da catolicidade não deve ser confundido com a pusilanimidade da atuação e afirmação da autoidentidade. Esta, porém, não passa do estado de entropia do afã voluntarista de uma autoafirmação defasada que não consegue ser serena e generosa e gratuitamente participação e comunicação da jovialidade de poder ser na possibilidade insondável e inesgotável do abismo de ser. O trabalho exercido sob o céu aberto de tal totalidade da liberdade de sermos de todo jovialidade de ser dessa bondade difusiva de si é a leitura, i.é, a lição de Vida das instituições de confissão católica. Essa jovialidade de ser possui, portanto, uma leitura da Vida excelente, criativa, viva e certa de tal modo que em cada etapa dos graus de ensino e aprendizagem, segue a exigência crítica do crescimento do saber. Assim, na pastoral escolar, não repete, nem substitui a pastoral paroquial de ensino da religião, mas se engaja no modo próprio de uma instituição do ensino e aprendizagem do saber científico e técnico, de cunho universal, transcendendo o modo de ser da antiga escola paroquial. Tal permanecer na mentalidade do modo de ser da antiga escola paroquial aparece ainda hoje p. ex., quando numa escola confessional no terceiro grau, ao considerar p. ex. certas disciplinas puramente técnicas de cunho “materialista” se tenta corrigir a unilateralidade materialista, acrescentando ao curso técnico uma espécie de curso complementar de uma catequese religiosa e moral sem tentar detectar nas pressuposições fundamentais da própria disciplina técnico-“materialista”, ausência de cientificidade mais própria que não nega, mas busca o caráter humano-espiritual da dimensão físico-material no seu modo próprio

diferenciado, p. ex. do caráter humano-espiritual das disciplinas das ciências humanas e religiosas.

II Em que sentido, aprofundar e refletir a modo filosófico-teorético³, dizem o mesmo?

Essa pergunta implica também na pergunta: Qual é a utilidade da Filosofia na reflexão de um grupo, formado pelas pessoas cujo saber e conhecer possuem proveniência e especialização que são de disciplinas extrafilosóficas como economia, matemática, biologia, literatura, sociologia, psicologia, pedagogia e que possuem necessidade de aprofundamento, mas não necessariamente filosófico. Aqui a resposta para tal pergunta se multiplica em tantas, diversificadas e contrapostas respostas, quantas são o uso e as interpretações que fazemos da filosofia. Geralmente no mundo do ensino e da aprendizagem escolar do terceiro grau, encontramos duas interpretações padronizadas da filosofia, cuja formulação aparece nas teses, a saber (1) *Filosofia é uma ciência* e (2) *Filosofia é uma mundividência*.

1 *Filosofia é uma ciência*

- Uma interpretação diz: Filosofia é a rainha das ciências. E isso principalmente como aquela disciplina, a mais excelente da filosofia, denominada metafísica. É, pois, ciência a mais vasta, a mais profunda, a mais originária, radical. Como tal, fundamenta todas as outras ciências, dá fundamento, certeza, base a todo tipo de ciências, sejam elas naturais ou humanas.
- Uma outra, quase oposta à anterior diz: Filosofia pode ser chamada de ciência, na medida em que ela pertenceu a uma etapa já bastante avançada no processo de evolução e do progresso da racionalidade da humanidade. No início, num estado selvagem, o saber do homem raiava a irracionalidade da superstição e mito; depois ele evolui para religião, cuja racionalidade é muito mais desenvolvida; depois dessa etapa religiosa, na história da evolução e do progresso

³ No início de nossos encontros, não estava nada determinado que iríamos fazer reflexões a modo filosófico-teorético. Isso porque a expectativa era de uma conversa multidisciplinar entre várias pessoas que se dedicavam a uma espécie de pastoral escolar, tanto fundamental, secundária como também universitária. Nesses encontros iniciais, porém, vamos manter o estilo de reflexões. Como a Filosofia é uma daquelas disciplinas que como p. ex. religião, educação, futebol, cozinhar, todo mundo de alguma forma conhece, de tal modo que cada qual dela tem uma representação, por mais que isso seja chato e enrolado, vamos dedicar a reflexão II para falar de um ponto nevrálgico importante para previamente saber do relacionamento das outras disciplinas das ciências positivas e também das teorias e praxes que operam no nosso cotidiano com a coisa ou causa da filosofia.

da razão, chega-se à idade da razão mais desenvolvida, como que a preparar a eclosão e a consumação do saber racional na sua plenitude como ciência positiva, como saber da objetividade científica. Filosofia é ciência, mas ciência ainda presa às irracionalidades das etapas passadas da evolução da racionalidade humana, e isso principalmente na sua disciplina chamada metafísica. Assim, filosofia é saber da época passada, é apenas objeto da historiografia e serve para aumentar o nosso acervo de informações para o fomento do saber e erudição cultural. Esse saber do passado, se deve ser transformado num saber da excelência objetivo-científica, toma a forma da epistemologia ou da teoria da ciência, da meta-ciência e da historiografia.

2 Filosofia é uma mundividência

- Mundividência ou mundivisão (Weltanschauung) é visão do mundo e da vida de uma ou de um grupo de pessoas, baseada na convicção, crença ou opinião subjetivo-pessoal. Os variantes da mundividência são crença, convicção, ideal, ideologia. Para ciência, mundividência não pertence ao saber científico-objetivo, mas sim à opinião subjetiva. Trata-se, pois, de um saber de cunho particular. Não é um saber universal.
- Filosofia considerada como mundividência é expressão e manifestação da crença e convicção de uma ou de um grupo de pessoas. Como tal pode possuir um valor muito grande, a quem ama, busca e vive esse tipo de opinião subjetiva. Como tal não pertence àquela busca da humanidade pelo desvelamento da coisa ela mesma por causa de, i.é, por e para o desvelamento ele mesmo. *Essa busca se chama busca racional, ou busca da verdade por causa de, i.é, por e para a verdade ela mesma.* Há uma outra interpretação (3), talvez a mais adequada da filosofia que diz:

3 Filosofia é ciência essencial

- As ciências positivas modernas, no que diz respeito à sua essência, pertencem à busca racional, cuja paixão é busca do desvelamento da verdade por causa de, i. é, por e para o desvelamento ele mesmo. Esse élan nascivo, essa paixão do animal (ânimo) de fundo, i.é, do homem, é o próprio do humano, o seu ser.
- Filosofia é amor incondicional a essa essência do ser humano: à vigência da paixão à busca absoluta do desvelamento da verdade por causa do próprio

desvelamento ele mesmo. Desvelamento por causa do próprio desvelamento se diz numa expressão da própria filosofia: *e-vidência*. Evidência é o que se mostra a partir de si, por si mesmo. Trata-se de vidência, de ver. Por isso, Aristóteles na primeira sentença do seu livro intitulado *Da metafísica* diz: *O homem por sua natureza tende ao ver*.

- Por isso, podemos dizer que, tanto as ciências positivas modernas, como filosofia, na sua essência, não são duas entidades diferentes, mas se co-pertencem na paixão da busca do desvelamento da verdade por causa do próprio desvelamento.
- Mas como se dá essa copertença? Se dá metaforicamente a modo do surgir, crescer e consumir-se de uma árvore e o aprofundamento e afundamento das suas raízes na terra. Nesse sentido, o poeta e pensador alemão do séc. XVII Johann Peter Hebel⁴ diz assim: *“Nós somos plantas, que – o possamos gostar ou não de confessar – devemos subir, da Terra, com as raízes, para poder florescer no Éter e trazer frutos”*⁵.
- Comentário desse verso de Peter Hebel: Consideremos como copa de uma árvore, seus galhos onde surgem flores e frutos, tudo que aparece na nossa vida, quer fatos, quer nossas experiências, quer vivências, quer entes que são pessoas humanas, quer entes que não são humanos, como p. ex. coisas da natureza (minerais, plantas, animais) como coisas da cultura e da fabricação humana (máquinas, artefatos, produtos culturais, industriais etc.), principalmente os nossos conhecimentos, tanto os mais elementares como os sofisticados, saberes práticos cotidianos, saber científico, portanto ciências naturais e humanas positivas, e entre elas filosofia de várias escolas e tipos etc. etc. Cada um desses galhos, pode ser classificado em ramificações mais gerais, que são os galhos mais grossos, donde partem os galhos mais finos e numerosos; os galhos que ajuntam os galhos mais numerosos e finos por sua vez estão ligados por outros galhos anteriores e mais grossos, até se chegar ao tronco que sustenta todo um conjunto de galhos, subsumidos em escalação de galhos mais grossos, menos grossos e os galhos terminais. O tronco por sua vez é sustentado pelas raízes que se ramificam como fonte da vida do tronco, dos galhos principais, galhos grandes secundários, e os galhos cada qual e em conjunto da copa, onde florescem e dão frutos. E as raízes sugam a vida da árvore toda da terra, donde vem

⁴ (* 1760 - ca. 1826), pastor protestante, poeta-pensador e educador.

⁵ HEBEL, Johan Peter. *Obras*. editadas por Wilhelm Altweg, Zurique e Frigurgo i. Br.: Editora Atlantis, 1940, volume III, p. 314.

todo o alimento de todas as células da árvore, impregnando-as, irrigando-as, vitalizando-as até aos cantos mais recônditos dos elementos constitutivos da árvore. Diferenciamos essa consideração metafórica da árvore, indicando o ser humano no seu saber e no seu agir e no seu ser, dizendo que o suco da terra que sobe da terra através das raízes a todos os membros da árvore, por sua vez, não é algo neutro, indiferente, apenas quantitativo mas bem diversificado qualitativamente. Isto significa que, embora não o possamos ver sensivelmente, o suco da terra, ao impregnar e irrigar todos os elementos da árvore, é uno, é sempre o mesmo, mas nessa mesmidade ele implica, ele contém a riqueza de diversidade e pluralidade diferenciada que forma frutos, flores, galhos terminais, galhos mais grossos secundários, principais, tronco, raízes. A terra é, pois, o abismo insondável e inesgotável da possibilidade da vida ou do ser, a partir do qual e através de cuja vigência e de cujo vigor tudo que é, aparece e desaparece, recebe e haure o seu viver, agir e sentir. Assim, nesse modo de ser do todo, quanto mais se estende horizontalmente, quanto mais sobe verticalmente, tanto mais se deve aprofundar, ir para o fundo da terra.

- Segundo essa representação ilustrativo-metafórica, tentemos considerar no sistema do ensino e da aprendizagem do nosso saber acadêmico-escolar-científico o todo do nosso saber e do conhecimento estabelecido, tanto no ensino, na aprendizagem e na pesquisa como galhos principais, galhos secundários e os galhos terminais de uma copa de árvore. Ali temos, assim, as matérias, subdivisão das matérias, sub-sub-divisões das matérias, cada qual dessas subdivisões numa relação de fundamentação, da especialização de diversas subdivisões, embasadas na matéria mais geral e especial anterior a elas, cada vez mais geral, universal. O todo desse modo de ser que a partir de uma base mais geral, se subdivide cada vez mais em especializações de cada ramo, se chama ciência positiva. Positiva porque põe uma base, uma pré-suposição que por sua vez se baseia numa pré-suposição mais geral etc. Isto significa que a partir da ponta de um galho de um tal sistema de pré-suposições de posições, portanto da ciência positiva, posso perseguir pré-suposições das pré-suposições até o seu fundamento último, colocado em diversos conceitos fundamentais de uma ciência positiva.
- Esse modo de pôr-se, colocar-se, acontece também no cotidiano da nossa vida moderna, pois o que denominamos de vida cotidiana moderna, mesmo que as pessoas não sejam especialistas, nem tenham escolaridade própria no saber das ciências positivas, os saberes e conhecimentos científicos, se tornaram po-

polarizados, de tal modo que todos nós, entendidos ou ignorantes, estamos de alguma forma, movidos e impregnados no modo de saber e conhecer, de agir e sentir, de ser das ciências positivas.

- Para se entender em que sentido a filosofia é ciência essencial, é necessário observar através dessa ilustração metafórica da árvore, três momentos de movimento no todo da vida, do nascer e consumir-se da árvore no seu todo.
 - Há o movimento horizontal no crescimento na expansão dos galhos. Por mais galhos que se acrescenta, nesse nível de crescimento horizontal, não se dá a fundamentação. Amontoado de dados, jamais dá um conjunto chamado ciência. O conjunto, para ser científico, deve ordenar os dados num conjunto sistematicamente unificado a partir de um fundamento único.
 - Há o movimento vertical, ascendente, para o alto, para os galhos; e descendente, para o fundo, para as raízes. O movimento para os galhos é o movimento das ciências positivas, que constroem sobre as pré-suposições colocadas como bases. O movimento para as raízes é o movimento da ciência essencial chamada filosofia que indaga sempre de novo e sempre mais acerca das pressuposições das pressuposições, buscando o sentido do ser que ali está operando. O modo de movimento se caracteriza, porém, por de-construção ou destruição.
 - Mas aqui de-construção, destruição não significa aniquilação do fundamento, das pré-suposições, mas sondagem de aprofundamento cada vez mais precisa, cada vez mais exigente, cada vez mais líquida, pela qual as fixações defasadas, deslocamentos e misturas indevidas, extrapolações das bases sejam evitados, onde cada saber é deixado ser a partir e no seu fundo, a partir e dentro do abismo sem fundo, inesgotável e insondável da plenitude da possibilidade de ser.
 - O crescimento na direção ascendente, para os galhos, busca a excelência da construção. O aprofundamento na direção das raízes busca excelência da de-construção.

4 A filosofia e a busca da excelência científica

Antes de completarmos a resposta à pergunta feita no título do ponto I, vamos falar brevemente da busca da excelência no saber e da tarefa da filosofia nessa busca.

- O substantivo *a excelência* indica a qualidade de uma coisa ser *excelente*. O adjetivo *excelente* é nele mesmo *superlativo*, mesmo que se possa dizer: “*excelente, mais excelente, excelentíssimo*”. ‘*Excelente*’ e ‘*excelso*’ vêm do verbo latino *excello, excelsus, excellere* (fórmula arcaica). *Excellere* se compõe de duas palavras: *ex* e *cellere*. *Ex-* é um sufixo que indica o movimento de ir-para-além; *cellere* significa *erguer-se, levantar-se*: refere-se, pois, à ação, à dinâmica da superação. Conota, portanto, o estar aberto sempre de novo à melhoria. É, pois, a qualidade do movimento de ação, o vigor de buscar, cada vez mais, o melhor de si: é o gosto, a paixão da alegria expansiva de ser. É a jovialidade de ser. Nesse sentido, a excelência indica a vitalidade, a cordialidade de ser.
- Essa compreensão original da excelência pode ser esquecida e substituída por um valor menor, o de busca do primeiro lugar no ranking de competitividade de uma determinada efetividade e produtividade. Assim, o conceito de excelência se estreita e se bitola. O estreitamento, com o tempo, pode-se virar contra a própria efetividade e produtividade, de tal sorte que o empenho humano cujo característico é o vigor da jovialidade de ser, i. é, a excelência, se transforma numa angustiada e angustiante acribia de cálculo e medição de si, sempre se medindo com os outros numa corrida sem rumo buscando alcançar o primeiro lugar.
- A disciplina escolar denominada filosofia, tanto no modo de ser da aprendizagem, como no do ensino e da pesquisa, concentra-se em despertar, conservar, retomar sempre de novo a compreensão da *excelência*, acima explicitada, como a vigência do trabalho de cordialização no ser.
- Cada disciplina científica tem o seu ser, e conforme seu ser deve definir a sua excelência.
- Embora haja muitas definições de filosofia e correspondentemente seus diferentes modos de acionar a aprendizagem, o ensino e a pesquisa, a filosofia na pré-compreensão básica de si mesma não busca a excelência a modo das outras ciências, chamadas *positivas*. Dito com outras palavras, o modo da sua cientificidade, e também a sua excelência é de modo todo próprio, diferente. Essa diferença pode ser caracterizada, dizendo que *as ciências constroem, a filosofia desconstrói*. Explicando:
 - As ciências positivas partem de um fundamento já dado como posto (daí o nome *ciência positiva*) com sua definição, conceitos fundamentais determinados, e seus métodos correspondentes à sua colocação positiva. A

partir dali constrói, para cima, todo um sistema de conhecimentos certos, concatenados entre si numa rigorosa coerência lógica. Esse fundamento, já posto, é por assim dizer, um projeto que a ciência lança sobre a realidade, como hipótese de trabalho. Esse lance é sempre de novo examinado, em diversas e sempre renovadas experimentações. Assim, o lance primeiro é testado na sua validade e eficiência, de tal sorte que na medida em que se dá a averiguação positiva, vai confirmando a validade da sua colocação posta inicialmente, passando-se da hipótese à teoria. Mas na medida em que as experimentações não confirmam a validade da hipótese, volta-se à sua colocação primeira, para ampliar, aprofundar, recolocar ou purificar a hipótese, buscando para a colocação positiva de início uma fundamentação mais vasta, mais profunda e mais purificada de interferências indevidas de outras colocações ou de extrapolações. Esse movimento de retorno das ciências positivas para o lance inicial do seu projeto como ao fundamento da sua positividade, para re-fundação e aprofundamento da sua base, se dá, nas ciências positivas, quando o todo do seu sistema entra em crise. É no aprofundamento da sua colocação primeira que se dá propriamente o progresso de uma ciência.

- Esse movimento de ir à sua base e ali cavar para baixo na direção do fundo de si, nas ciências positivas, é somente feito ocasional e operativamente, e não é propriamente a sua tarefa. Pois esta é a tarefa da filosofia e o seu trabalho.
- No ensino acadêmico, a filosofia aparece também ao lado das outras disciplinas acadêmicas, sendo tratada como uma ciência positiva. Enquanto tal, ela aparece como mundividência, i. é, opinião, convicção ou crença de uma pessoa, ou grupo de pessoas, ou até mesmo da humanidade de toda uma época histórica acerca da vida e do mundo. Enquanto assim aparece no mundo acadêmico ou é tomada como fenômeno cultural, fenômeno histórico, ou mesmo como ciência de uma determinada época, mas *não como ciência no sentido preciso e mais específico da nossa compreensão hodierna do saber por excelência, do saber científico*. Nesse sentido, a filosofia não é considerada como ciência, mas como uma espécie de sabedoria da vida, ou fenômeno sociocultural ou histórico, objeto da historiografia. É nesse sentido da mundividência que temos então, p. ex., filosofia cristã, filosofia marxista, filosofia positivista, filosofia naturalista, filosofia da vida etc.

- Apesar de todas essas aparências viradas para a publicidade e sociedade, a filosofia na sua essência, desde o seu início na Grécia, p. ex. em Platão e Aristóteles até hoje nos mais avançados pensadores da filosofia analítica, conserva no seu fundo a autoconsciência de que ela é uma busca do saber de rigor. Mas de rigor na precisão de escavar sempre mais e sempre de novo na direção do fundo de cada colocação preestabelecida, a começar primeiramente de e em si mesma. E isso como tarefa fundamental e única da sua dinâmica do saber. Nesse fundo de si mesma, a filosofia é acríbia e dinâmica da busca sempre renovada e cada vez mais rigorosa da crítica dos fundamentos e das pressuposições de todas e quaisquer mundividências, crenças, ideologias e dos dogmatismos que podem se aninhar, primeiramente em si mesmo e também nas ciências positivas, mormente em relação ao seu fundamento inicial. É na limpidez e coerência dessa crítica que está a alegria e a cordialidade, a excelência da filosofia.

5 Um equívoco a ser evitado

O sistema do nosso saber científico *positivo*, ilustrado pela metáfora da árvore, tira da experiência pré-científica da vida o *positum*, a postura ou a posição do lançamento da hipótese para suas experimentações. O que foi tirado da experiência pré-científica da vida e posto como o horizonte, âmbito, ou como área, a partir, dentro e sobre a qual cada ciência positiva, a seu modo, levanta o edifício do saber científico, através das experimentações realizadas pela ciência, é purificado dos elementos espúrios que não pertencem ao horizonte do projeto. Assim, a área pré-suposta se torna cada vez mais coerente, pura e homogênea nas explicitações subseqüentes da base posta.

Toda e qualquer metáfora manca, tem sua limitação. Por isso, se nos restringimos a representar as imagens da árvore e da construção de prédio, em vez de termos evidência da coisa ela mesma da ciência positiva, fixamos as nossas esclarecimentos nas imagens feitas e bloqueamos a compreensão. Na suposição da metáfora, o donde provem, origina a árvore no seu todo é a terra. A terra do *positum*, a pré-suposição fundamental de uma ciência positiva, é a experiência pré-científica da e na Vida. Esse embasamento da ciência na experiência pré-científica é como se cercássemos uma área, destacando-a do todo imenso, profundo e abissal na sua criativa possibilidade de ser, denominado Vida, Ser ou Realidade e explicitar cada vez mais detalhada, coerente e vivamente o que ali está dado: o posto, pré-suposto, o *positum* das ciências positivas.

- O movimento da construção, i.é, da explicitação do que está implícito e dado no *positum*, não fundamenta o *positum*, antes ele o pré-supõe, dado pela determinação do destaque da área definida no início do surgimento de uma ciência positiva. Na medida em que o movimento construtivo, a saber, explicador e esclarecedor, vai estruturando todo um mundo coerente de saber unificado, pode acontecer que a área definida e destacada pela experiência da Vida, posta como base de construção da ciência positiva comece a se mostrar como não devida e precisamente demarcada, contendo uma superposição, extrapolação, defasagem de diferentes áreas. Cada vez que essas defasagens são detectadas, corrigidas, e o *positum colocado mais a fundo, para dentro do abismo de possibilidade de ser chamada Realidade, Vida ou Ser*, se dá o progresso nas ciências positivas. Essa limpeza e aprofundamento do *positum* da ciência positiva, feita por ela mesma na medida em que opera na precisão da sua explicitação dos dados do *positum*, podemos chamá-la de *fundamentação da ciência positiva*. Essa é o caráter crítico da cientificidade de uma ciência positiva. E aqui, operativamente está presente à raiz do início de uma ciência positiva, o movimento des-construtivo do aprofundamento, que caracteriza a ciência filosófica.
- É aqui, justamente, que pode acontecer uma equivocação. E isso, justamente se as pessoas desconhecem o movimento de aprofundamento adentrando criticamente, i.é, limpando o *positum* de uma ciência positiva, movimento esse já feito operativamente pela própria ciência positiva ao construir, i.é, ao explicitar cada vez mais com precisão e equidade o que foi dado pelo *positum* pré-suposto à base de sua construção e feito de modo temático, continuamente pela filosofia, enquanto não se interpreta nem se constitui como ciência positiva, mas com ciência essencial da sondagem e aprofundamento para dentro do abismo insondável e inesgotável da possibilidade de ser: a saber, da Vida, do Ser, da Realidade. O grande equívoco que esse desconhecimento provoca é de as ciências positivas pensarem que são elas que estão esclarecendo, construindo a Vida, o Ser, a Realidade que deve ser limpada de obscurantismo, ignorância, irracionalismo primitivo. Isso seria como se as árvores quisessem transformar a Terra em puros galhos, a modo de galhos. É interessante observar que todos nós estamos tomados de alguma forma por essa equivocação. E ela pode se transformar em cegueira provocada pela reverberação da luz branca exacerbada do gás neon, nos sugando a possibilidade de ver, arrastando-nos para dentro do buraco branco infinito, vazio, neutro da ofuscação unidimensional.

- Vítimas dessa equivocação podemos ser todos nós. Nós que viemos do e estamos no ensino e aprendizagem nas áreas de ciências positivas, naturais e humanas; nós que somos influenciados pelas mundividências, de teorias e práticas de todos os tipos, sejam elas científicas, semicientíficas, religiosas etc. E essa equivocação afeta principalmente os filosofemas, produzidos como dogmas e doutrinas ideológicas, religiosas, pastorais e “espiritualidades”, frutos da ausência de aprofundamento próprio e de precisão adequada das pré-suposições a partir e dentro das quais nos pomos a nos empreender a nós mesmos, em afazeres particulares pessoais ou públicos, cotidianos ou extraordinários, banais e simples ou científicos.

6 Retomando a questão inicial e concluindo a reflexão II

Perguntamos no início da nossa reflexão n. I: em que sentido, aprofundar e refletir a modo filosófico-teorético, dizem o mesmo? Dissemos também que: essa pergunta implica a pergunta: Qual é a utilidade da filosofia na reflexão de um grupo formado pelas pessoas cujo saber e conhecer possuem proveniência e especialização que são de disciplinas extrafilosóficas como economia, matemática, biologia, literatura, sociologia, psicologia, pedagogia, e que possuem necessidade de aprofundamento, mas não necessariamente filosófico.

Depois de todas essas explicações da reflexão n. I, sobre a implicância da filosofia de ser “ciência” ou de ser *postura do trabalho de aprofundamento* das pré-suposições de ciências positivas⁶, pode ser que comecemos a vislumbrar em que sentido *aprofundar e refletir a modo filosófico-teorético dizem o mesmo*; e em que sentido a filosofia é útil para a reflexão de um grupo como o nosso. Mas, para isso, é necessário e útil distinguir:

- Filosofia, enquanto aparece ao público como sistema e escola, como conjunto doutrinário teorético e prático, portanto enquanto existe no seu assim chamado aspecto *exotérico* (virado para fora), e filosofia como a dinâmica de sua intenção essencial de fundo, a saber, como movimento *esotérico* (virado para dentro de si), como a crítica fundante de toda e qualquer pré-suposição, onde quer que esta se deposite e se fixe, como paixão da sondagem de aprofundamento para dentro do abismo insondável e inesgotável da possibilidade de ser e do sentido

⁶ Principalmente da própria filosofia ela mesma, enquanto se constitui como disciplina escolar a modo de uma ciência positiva, ou a modo de mundividências, ideologias, de toda sorte de teoria, doutrina, praxe etc.,

do ser. Essa última orientação “esotérica” da filosofia é o que denominamos antes de *direção e movimento desconstrutivo da filosofia ou aprofundar e refletir a modo filosófico-teorético*.

- A palavra *teorético* aqui não se refere ao *teorético* do binômio *teoria-prática*, frequentemente usado nas ciências e nos afazeres cotidianos, mas sim à sua significação própria, provinda da palavra grega *theoria*, que vem por sua vez do verbo *theoráo*, composto de *théa* + *horáo*:
 - *théa* pode significar deusa, segundo uma interpretação; mas numa outra interpretação mais comum significa *aspecto, o esplendor que vem de encontro, o transluzir, o luzidío, a beleza e graça, o maravilhoso, a maravilha*. Todas essas palavras em itálico são acenos para tentar dizer, desengonçadamente, de que se trata, quando usamos o verbo *ser, tornar-se*, entendido como *pura dinâmica de apreensão, de recepção simples, imediata: a pré-sença. Horáo* significa *ver*. Mas *ver* não como visualizar, objetivar, interpelar a partir e dentro de um pro-jecto, focalizar; mas sim: límpida e pura recepção do maravilhar-se; deixar ser o esplendor do que se mostra; espera atenta e acolhedora do inesperado; dar espaço livre ao que aparece. Por isso tudo, os latinos traduziram *theráo (theoréin)* como *contemplor (contemplari): contemplação*.

Concluindo essa reflexão n. II, que acabou virando uma espécie de discurso expositivo do modo de ser da filosofia, é importante observar o seguinte:

- Toda essa complicação da relação entre ciências positivas e filosofia, entre mundividências e filosofia vem pela exigência tanto das ciências positivas como da filosofia de buscar a excelência do saber, quer no ensino e na aprendizagem, quer na pesquisa, como ciência, aqui entendida como busca da verdade, i. é, do desvelamento por causa do próprio desvelamento. A co-pertença mútua da ciência positiva e da filosofia, embora em movimentos opostos, direcionados, daquela como construtiva e desta como de-construtiva, daquela como positiva e desta como “fundante” para dentro do aprofundamento abissal da “docta ignorantia”, exige esse tipo de abordagem complicada.
- É que, hoje, ciência positiva e sua dominação se tornou um momento historicamente necessário da nossa humanização, embora com isso não se afirme que ela seja de necessidade absoluta para a essência do ser humano. Isso significa que esse modo de abordar a busca do saber e seus aspectos de aprofundamento,

a modo filosófico-teorético, pode ser feito bem de outro modo. Mas seja qual for o modo, deve ser provavelmente de aprofundamento.

O que foi tematizado nessa reflexão constituiu, resumido, o assunto debatido no último encontro. Mas como se pode ver nesse relatório do que falamos nos encontros constitui o assunto principal, repetido de diversos modos, fragmentados nas apostilas que foram distribuídas como lembretes antes, durante ou depois dos encontros, como uma espécie de panfletos.

III Como proceder nas reflexões quinzenais dos encontros do Provirtus

Nós, pessoas aficionadas, a saber, afeiçoados à reflexão de aprofundamento formamos um pequeno grupo de encontro dos estudiosos da virtude. Nesse grupo não há nem mestres ou discípulos, nem professores ou alunos, nem sábios ou incultos, expertos ou diletantes, nem os profundos ou os superficiais, nem eruditos ou ignorantes. É que todos nós queremos, custe o que custar, ser, tornar-nos ignorantes no sentido da “douta ignorância” de um Nicolau de Cusa, no sentido de quem é possuído do “Espírito de finura” de um Blaise Pascal, no sentido da Senhora Pobreza de um São Francisco de Assis. Por isso, entre nós não há pose de escolaridade superior, de faculdade, de academia, mas também não de sacralidade, de hierarquia eclesiástica do saber, mas sim apenas “um grande desejo” de chegar à disposição, à simples, livre e gratuita, atenta e grata disposição da espera do inesperado. A possibilidade radicalmente⁷ nova e a novidade radicalmente possível se diz na iluminação budista *nirvana*, na espiritualidade cristã *obediência à vontade de Deus* ou *fazer em tudo a vontade do Pai*; e dentro da espiritualidade cristã, um São Francisco de Assis busca essa simplicidade da possibilidade radicalmente nova sob a denominação de Pobreza franciscana (a Senhora Pobreza), um Mestre Eckhart sob o nome *Abgeschiedenheit* ou Desprendimento, um Nicolau de Cusa sob *Docta ignorantia*, um Pascal sob *Espírito de finura* e nós, hoje, sob o peso da dominação do poder que impregna o nosso saber científico-tecnológico sob a denominação ainda esquecida de si de *Vida* e que nos primórdios do Ocidente, os gregos denominavam de *Physis*, Natureza ou Ser. Todas as tentativas de realizações da humanidade, em infindas variações, na medida em que se aprofundam e se afundam para dentro do fundo de si, tendem ao seu toque de origem, onde se encontram consigo mesmas como espera do inesperado. E ali se

⁷ Referente a raízes; não ao radicalismo.

dá a proximidade, a cercania do desvelamento do abismo insondável e inesgotável da possibilidade de ser, a Terra dos homens, à qual se refere o já citado poeta Peter Hebel, quando diz do ser do homem: *“Nós somos plantas, que – o possamos gostar ou não de confessar – devemos subir, da Terra, com as raízes, para poder florescer no Éter e trazer frutos”*.

Por isso, cada qual de nós, em nossos encontros, tenta dizer o que pensa, o que acha, reage ao que é dito, aos outros, e também a si mesmo, sem censura de si e dos outros, no sentido de achar que de antemão há a determinação padronizada da medida da verdade entendida como certeza⁸. Isso pode parecer que estamos fomentando uma reunião de compadres e comadres numa animada troca de opiniões e pontos de vista, para não dizer fofocas e maledicências acadêmicas. Na intenção de todos nós, porém, trata-se de um estudo exigente e penoso na crítica e sondagem de pressuposições postas do nosso saber. E isso para termos os olhos bem atentos, abertos, limpos para o que nos vem ao encontro como Vida, Ser.

A seguir, não vamos descrever como podemos ou devemos proceder nas nossas reflexões. Pois o que fizemos até o presente foi cada quinze dias nos encontrar, cada qual trazendo suas pressuposições situacionais, e a partir dali conversar e discutir; e assim fomos tentando encontrar um proceder cada vez mais viável para que as nossas reflexões começassem a ter um fio condutor. Mas para que externamente existisse nas reflexões uma espécie de limite contido e contido das diversas direções nas quais soam disparar as nossas discussões, foram distribuídos panfletos de esboços fragmentados e bem incoativos para o nosso uso livre, tanto para os nossos encontros como para cada qual ter, depois e/ou antes, das reuniões, algo a mão para as nossas reflexões. A justificativa para que desde o início operássemos nesse modo um tanto impositivo e apriorístico de dirigir ou orientar as discussões foi a seguinte: nós, as pessoas que quinzenalmente nos encontrávamos, éramos todas pessoas de boa formação acadêmica, cada qual graduada ou/e com grande experiência na área do seu ramo e do encargo dentro do grande conjunto. Essas pessoas possuíam muito conhecimento e experiência e talvez vinham para os encontros com a costumeira vontade de adquirir das disciplinas que não eram da sua especialidade informações para ampliar e completar o todo do seu conhecimento para uma excelência de sua efetividade no engajamento à causa da Instituição. Só que no que se refere ao modo

⁸ Há, alias, um dogmatismo de certeza muito grande na atitude do relativismo e do ceticismo, que afirma sem pensar a sua própria pressuposição: tudo é relativo, tudo é incerto. Embora pareçam opostos, entre o dogmatismo do absolutista e o dogmatismo do relativista reina a mesma postura de fixidez e imobilidade estática.

de ser da filosofia, sem em nada diminuir a competência, experiência e grande saber nas suas especializações, e isso principalmente para nós que participávamos dos encontros, vindos da filosofia, parecia haver pouca familiaridade com um dos aspectos mais essenciais da filosofia, acima descrito como a dinâmica de aprofundamento das pré-suposições de toda e qualquer posição preestabelecida.

Os panfletos não foram feitos com se fossem de uso obrigatório. Seriam apenas subsídios, quando da parte dos participantes não havia uma proposta de assunto. Se alguém dos participantes dos encontros quisesse e achasse de utilidade para si e para outros, poderia ir acrescentando a esses panfletos suas reflexões e contribuições, objeções e perguntas feitas durante as nossas reflexões, ou a fazer depois de ter recordado os nossos encontros. Assim, embora os encontros já tenham-se passado, cada qual de nós pode continuar e ir aumentando o volume de reflexões acerca da virtude.

IV Conclusão que é uma introdução

Toda conclusão poderia e deveria ser uma introdução para uma nova busca. O título acima *Conclusão que é uma introdução*, além da insinuação há pouco sugerida, indica um problema que surgiu do andamento percorrido nas nossas reflexões quinzenais.

O que foi exposto até aqui, em vários itens reflexivos, tem um formato de *introdução* para os nossos encontros. No entanto, o seu conteúdo é o *fruto* ainda bastante imaturo do que a trancos e a barrancos viemos refletindo e debatendo, nos encontros quinzenais. Com outras palavras, o tema *Virtude*, objeto da nossa busca, acabou produzindo reflexão acerca de *como* entender e até certo ponto realizar com maior precisão o que usualmente denominamos de diálogo interdisciplinar entre filosofia e ciências positivas, sejam elas naturais ou humanas. Com outras palavras, como *começar* a entender e se exercitar na excelência da aprendizagem da *virtude dianoética* no convívio de várias disciplinas que constituem o conjunto das ciências que formam o todo. Talvez, o termo *conclusão* não seja nada adequado para dizer o que percebemos aqui como fruto de nossas reflexões. Pois o que acima foi chamado de *conclusão* é mais uma espécie de descoberta, algo como suspeita, de um modo de ser, de uma atmosfera, de um médium, ou melhor, espaço livre ou respiração de fundo que impregna e sustenta todo o modo de ser do que denominamos ensino e aprendizagem. Só que essa descoberta que já estava e ainda está ali em toda a parte, desde o início,

na instituição de ensino, de modo caseiro e em casa, ao assumir proporções de uma instituição publicamente de maior porte, em vez de ser considerada como algo inicial, algo apenas “caseiro, subjetivo e pessoal”, poderia quem sabe, vir à fala na pesquisa do pensamento, principalmente nas disciplinas científicas, como aquilo que une e, por unir, o que provoca e convoca à excelência de mútuo incentivo à investigação cordial, precisa e renovadora das pressuposições fundamentais da disciplina de cada setor do ensino e aprendizagem, sem se endurecer e se bitolar em normas morais, jurídicas, doutrinárias de uma instituição humana que confunde⁹ suas pré-suposições com a dinâmica da origem do seu fundo, da sua possibilidade de ser.

⁹ Certamente tal afirmação é de uma presunção insuportavelmente idiota diante da competência do saber que há nas ciências. Mas, mesmo sendo idiota, insuportável e presunçoso, deixemos isso estar ali como algo fraco e idiota, sim, mas com um grande desejo de examinar e ver as pressuposições ali contidas.





TRADUÇÕES



Equilíbrio entre o estético e o ético no trabalho de elaboração da personalidade

Sören Kierkegaard*

Por isso, luto em prol da liberdade (em parte nessa carta; em parte e preferentemente em mim mesmo), em prol dos tempos futuros, em favor do ou isto ou aquilo. É este o tesouro que tenho em mente deixar àqueles que amei neste mundo. Sim, mesmo que naquele momento meu filho menor já estivesse diante do altar e pudesse me compreender retamente, e tivesse chegado minha hora derradeira, eu lhe diria: Não te deixo bens, títulos ou honras; sei porém onde está enterrado um tesouro que irá tornar-te mais rico que o mundo inteiro, e esse tesouro te pertence, nem sequer precisas me agradecer, para não manchares tua alma com o ficar agradecendo a um ser humano; Esse tesouro está em tua própria alma: Há ali um ou isto-ou aquilo, que torna o ser humano maior que o anjo.

[...] O que vem à luz, portanto, através de meu ou-ou é o ético. Com isso ainda não se está falando de uma escolha de algo, da realidade do escolhido, mas da realidade do escolher. Mas é isso o decisivo, e vou me esforçar para te despertar precisamente a isso. Uma pessoa pode ajudar a outra até esse ponto; mas tão logo chegue ali, a importância que uma pessoa tem para outra se torna secundária. Numa carta anterior observei que uma vez que uma pessoa já tenha ama-

* *Entweder-Oder*. Köln und Olten: Jakob Hegner, 1960, p. 726-755. Parte II, do título que diz *Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*. Tradução de Enio Paulo Giachini.

do, isso concede uma harmonia a seu ser que jamais irá se perder; agora digo que quando uma pessoa escolhe, isso concede a seu ser uma solenidade, uma dignidade silenciosa, que jamais se perderá. Há pessoas que colocam um valor extraordinário em ter visto face a face alguma personalidade valorosa da história do mundo. Jamais esquecem essa impressão, que concede uma imagem ideal a sua alma, que enobrece seu ser; e no entanto, mesmo esse instante, por mais significativo que seja, nada é frente ao instante da escolha. Quando tudo se tornou silêncio ao redor da pessoa, solene como uma noite estrelada, quando a alma está só no todo do mundo, ali não se lhe afigura uma pessoa extraordinária, mas o próprio poder eterno, ali por assim dizer o céu se lhe abre e o eu escolhe a si mesmo, ou melhor, concebe a si mesmo. Ali a alma vislumbrou o supremo, que nenhum olho mortal pode contemplar e que jamais poderá ser esquecido, ali a personalidade recebe a sagração de cavaleira que a enobrece eternamente. É verdade que, com isso, a pessoa não se torna diferente, mas torna-se si mesmo. Como um herdeiro, mesmo que herdasse todos os tesouros do mundo, não os possui antes de atingir a maioridade, assim a mais rica personalidade nada é até não ter escolhido a si mesma, mas, por outro lado, mesmo aquilo que se pode chamar de a mais pobre personalidade se torna tudo quando escolhe a si mesma; pois o grandioso não é ser isso ou aquilo, mas ser si mesmo; e isso todos podem ser, basta querer.

Que de certo modo não se trata de uma escolha de algo, podes ver do fato de que, por outro lado, o que aparece é o estético, que é a indiferença. E no entanto aqui se fala de uma escolha, de uma escolha absoluta; pois é só quando se escolhe de forma absoluta que se pode escolher o ético. Pela escolha absoluta coloca-se o ético; mas disso não se depreende que se exclua o estético. No ético a personalidade centrou-se em si mesma; portanto o estético está excluído absolutamente ou é excluído enquanto o absoluto, mas permanece como relativo. Ao escolher a si mesma, a personalidade escolhe a si mesma eticamente, excluindo absolutamente o estético; e uma vez que o homem escolhe a si mesmo e por escolher a si mesmo se torna si mesmo e não outro ser, todo o estético retorna a sua relatividade.

O ou-ou que expus é pois, em certo sentido, absoluto, uma vez que é a decisão entre escolher e não escolher; mas uma vez que a escolha é absoluta, o ou-ou é absoluto; noutra sentido, porém, o ou-ou só surge com a escolha; pois agora surge a escolha entre bem e mal. Não vou me ocupar aqui com essa escolha que se dá com a primeira escolha, restrinjo-me a apontar-te aquele ponto onde se mostra a necessidade da escolha, e ali considerar a existência sob determinações éticas. Não sou um

rigorista ético, empolgado com uma liberdade formal abstrata. Só quando a escolha se deu, todo o estético retrocede, e verás que só então a existência se torna bela, só então um ser humano alcança realização, vê salvação da alma e pode conquistar o mundo inteiro, pode usar o mundo sem dele abusar.

Mas o que significa viver esteticamente, e o que significa viver eticamente? O que é o estético num ser humano, e o que é o ético? Aqui quero responder: num ser humano o estético é aquilo pelo qual ele é imediatamente o que é; o ético é aquilo pelo qual ele se torna o que se torna. Quem vive no e do estético, pelo e para o estético, vive esteticamente.

Não é minha intenção adentrar em detalhes aqui na multiplicidade do que pertence à determinação do estético. Parece ser também supérfluo querer explicar a você o que significa viver esteticamente, tu que viveste com tal virtuosidade praticaste isso de tal modo que, antes, eu precisei de tua ajuda. Entrementes, gostaria de esboçar alguns estágios a fim de trabalharmos até o ponto em que alcançou tua vida, e talvez isso seja importante para que não te evadas facilmente com um dos teus pulos para o lado. Assim, não duvido que em muitos pontos eu possa te esclarecer o que é viver esteticamente. Na medida em que eu remeteria a ti todo aquele que busca viver esteticamente, visto seres o mais confiável guia para isso, não o remeteria a ti se ele buscasse compreender num sentido superior o que significa viver esteticamente; pois não poderias esclarecer a ele sobre isso, justo por estares já enredado ali, tu próprio; só pode esclarecer isso a ele quem está num estágio superior, no estágio ético. Por um instante poderias ser tentado a me chicanar, então, também eu não mais poderia fornecer nenhum esclarecimento confiável sobre o que significa viver eticamente, uma vez que eu próprio estaria enredado nessa trama. Mas isso serviria de alento para que eu buscasse esclarecimentos mais amplos. O motivo por que aquele que vive esteticamente não consegue esclarecer nada em sentido superior, é o fato de ele viver sempre no momento, mas sempre numa certa relatividade, ciente dentro de certa delimitação. Não é minha intenção negar que, para viver esteticamente, quando essa vida alcança seu cume, requer-se uma multiplicidade de dons do espírito, que esses até tem de ser desenvolvidos intensamente numa proporção inabitual; todavia são escravizados e falta transparência. Assim, muitas vezes, certas espécies de animais têm sentidos mais aguçados e muito mais intensos que o homem, mas são ligados ao instinto do animal. Gostaria de tomar-te como exemplo. Jamais neguei que possuas dons espirituais destacados, como podes ver do que te acusei de teres deles abusado. Dependendo das circunstâncias, tu és engraçado, irônico, um observador,

um dialético, experiente no fruir, sabes o momento de contar, és sensível, cruel; mas em tudo isso, só és momentaneamente e por isso tua vida se desfaz e é impossível esclarecê-la. Ora, quando alguém quiser aprender a arte do fruir, é perfeito se ele vai ter contigo; mas se ele quiser compreender tua vida, volta-se para os pervertidos. Encontraria o que procura em mim, e talvez muito embora não possua teus dons do espírito. Estás enredado e não tens tempo de desvencilhar-te, eu não estou enredado em meu julgamento do estético nem do ético; pois no ético estou acima do instante, estou na liberdade; mas é uma contradição o fato de poder estar enredado estando na liberdade.

Por menos dotado que seja, por mais baixa que seja sua posição na vida, todo ser humano tem uma necessidade natural de formar para si uma concepção de vida, uma representação do significado da vida e seu objetivo. Quem vive esteticamente também o faz, e a expressão geral que se houve em todas as épocas e nos diversos estágios é: é preciso gozar a vida. Isso tem muitas variações, dependendo da idéia de gozo que se tem, mas todos são unânimes na expressão de que se deve gozar a vida. Mas quem diz querer gozar a vida coloca sempre um condicionamento, que está fora do indivíduo ou no indivíduo, mas de tal modo que não é através do próprio indivíduo. No que se refere à última frase, peço que conserves um pouco que seja as expressões, pois foram escolhidas com esforço.

Vamos percorrer brevemente esses estágios para chegar a ti. Talvez já estejas um pouco irritado com a expressão geral do viver esteticamente que eu expus, e não entanto não podes contestar sua correção. Ouve-se muito você zombando das pessoas que não sabem gozar a vida, enquanto tu acreditas, por ti mesmo, ter estudado isso desde o fundamento. É bem possível que eles não compreendam; mas, na expressão, eles são unânimes contigo. Talvez adivinhes que nessa consideração terás de te reunir com pessoas que te são um tormento. Talvez penses que eu deveria ser tão galante e tratar-te como artista e passar ao largo de e silenciando os trapalhões com os quais na vida já tens suficientes aflições, e com os quais nada queres ter em comum. Ali não posso te ajudar; pois tens algo em comum com eles e talvez algo bem essencial – a concepção de vida; e onde deles te distingues a meu ver é inessencial. Não consigo parar de rir de ti; veja, meu jovem amigo, é uma maldição que te acontece: todos esses comparsas de arte que ganhas e aos quais não queres reconhecer-te pertencer. Corres o risco de decair numa sociedade ruim e geral, tu que és tão distinto. Não nego que deve ser desagradável ter a mesma concepção de todo beberrão e amante da caça. Mas não é totalmente assim; num certo grau estás além do âmbito estético, como vou mostrar depois.

Por maiores que sejam as diferenças no âmbito estético, todos os estágios tem a mesma igualdade essencial, a saber, que **o espírito é determinado não como espírito mas de imediato**. As diferenças podem ser extraordinárias, começando pela total falta de espírito até o grau supremo de espirituosidade; mas mesmo no estágio em que aparece a espirituosidade, **o espírito não está determinado como espírito mas como dom**.

Quero destacar bem brevemente cada estágio singular e me demorar naquele que serve a ti, de algum modo, e do qual gostaria que pudesses fazer uso em ti. De imediato, a personalidade não é determinada espiritual, mas fisicamente. Aqui temos uma concepção de vida que ensina que a saúde é o bem mais precioso, ao redor do que tudo gira. Uma versão poética dessa concepção seria: beleza é o supremo. Como a beleza é frágil, dificilmente vemos se impor essa concepção de vida. É muito comum encontrar um jovem ou uma jovem que se apóia em sua beleza, mas logo é traído por ela. Nesse ínterim, lembro-me de um feliz acaso onde essa concepção logrou sucesso. Em meu tempo de estudante, passava as férias na casa de um condado numa das províncias. Em tempos idos, o conde tivera um cargo diplomático, mas já era velho e vivia tranqüilo em sua casa de campo. Enquanto jovem, a condessa fora extremamente bela; mesmo envelhecendo era a mais bela dama que jamais vi. Em virtude de sua beleza masculina, em sua juventude, o conde se dera bem com o belo sexo. No condado ainda se lembra do belo gentleman. A idade não o alquebrou, e uma dignidade nobre e distinta tornou-o ainda mais belo. Os que os conheceram em tempos antigos asseguram ter sido o mais belo casal que jamais viram, e eu que tive o prazer de conhecê-los em idade avançada, achava o mesmo; pois continuavam a ser o mais belo casal que se possa ver. Tanto ele quanto ela tinham boa formação, e no entanto a concepção de vida da condessa centrava-se em recordar que eles eram o mais belo casal de todo o país. Lembro-me vivamente de um caso que me convenceu disso. Era um domingo de manhã, na igreja ao lado da casa de campo havia uma pequena festa. A condessa não se sentia bem em freqüentar a festa; o conde ao contrário já se fez presente cedo, com seu traje imperial. As janelas do grande salão davam numa galeria que levava à Igreja. Numa delas estava a condessa; trazia um traje matinal enfeitado e era realmente vislumbrante. Perguntei como se sentia, e começamos a conversar sobre uma competição de vela que aconteceria no dia seguinte, quando lá atrás surgiu a figura do conde na galeria. Ela se calou, tornou-se mais bela do que jamais a vira, seus gestos se tornaram quase saudosos, o conde chegara tão perto que podia vê-la na janela, com graça e charme ela jogou-lhe um

beijo com a mão, depois se voltou a mim e disse: “caro Wilhelm, veja, meu Ditlev é o mais belo homem de todo o império! Sim, sei que ele coxeia bem pouquinho de um lado, mas ninguém vê, e quando estou ao seu lado e caminhamos juntos somos o mais belo par de todo o reino!” Qualquer garota com 16 anos jamais poderia ser mais feliz com seu namorado, o belo gentleman imperial, do que sua graça sobre seu velho senhor.

As duas concepções de vida são unânimes no fato de que se deve gozar a vida; o condicionamento para isso está no próprio indivíduo, de tal modo porém que não é posto pelo próprio indivíduo.

Prossigamos. Encontramos concepções de vida que ensinam que devemos gozar a vida, o condicionamento para tal se encontra porém fora do indivíduo. É o caso de toda concepção de vida onde a missão e conteúdo da vida é riqueza, honra, nobreza etc. Nessa lista gostaria de acrescentar também certo tipo de enamoramento. Imagino uma moça que está totalmente apaixonada, seu olhar só encontra prazer na vista do bem-amado, sua alma só pensa nele, seu coração só quer pertencer a ele, para a qual nada, nada, nem no céu nem na terra, teria importância a não ser ele; também essa seria uma concepção de vida estética, na qual o condicionamento é colocado além do sujeito. Pensas é claro que seria tolo amar assim, que é algo que só se dá nos romances. Todavia, podemos imaginar e é certo que ao olhos de muitos tal amor seria algo extraordinário. Mais tarde vou te explicar por que não tolero isso.

Prossigamos. Encontramos concepções de vida que ensinam que devemos gozar a vida, mas o condicionamento para isso está no indivíduo, mas não foi posto por ele próprio. Aqui, a personalidade é determinada em geral como talento. É um talento prático, um talento mercantil, matemático, poético, artístico, filosófico. A satisfação na vida, o gozo é buscado desenvolvendo esse talento. Talvez não se fique parado na imediatividade desse talento, se lhe dá forma de qualquer modo, mas o condicionamento para a satisfação na vida é o próprio talento, que apresenta um condicionamento que não é posto pelo próprio indivíduo. As pessoas em quem encontramos essa concepção de vida são via de regra aquelas de que zombas constantemente por causa de sua atividade incansável. Tu mesmo pensas viver esteticamente, mas não queres confessar a eles. É inegável que tens outro conceito do gozar a vida, mas não é essencial; o essencial é que se quer gozar a vida. Tua vida é muito mais agradável que a deles, mas a deles é muito mais inocente que a tua.

Se todos esses conceitos de vida têm em comum serem estéticos, também se equiparam por terem certa unidade, certo nexos de pertença, talvez algo determinado

em redor do qual tudo se move. Aquilo em que fundam sua vida é em si algo simples e por isso não se dilacera como a vida daqueles que fundam-na no múltiplo. Esse é o caso daquela concepção de vida na qual gostaria de me deter agora: ela prega: goza a vida e explica-a assim: viva teu prazer. Mas, em si, o prazer é uma multiplicidade, e assim vê-se com facilidade que essa vida se fragmenta em uma multiplicidade ilimitada, exceto quando no indivíduo o prazer se concentra desde a infância num único prazer, que poderia ser chamado, um pendor, uma inclinação, como pescar, caçar ou cuidar de cavalos etc. Na medida em que esse conceito se fragmenta numa multiplicidade, vê-se que repousa na esfera da reflexão; mas essa é apenas uma reflexão final, e a personalidade permanece na imediaticidade. No próprio prazer, o indivíduo está de forma imediata ali, e por mais fino, refinado e esperto que seja, está ali de forma imediata; no gozo está no momento, e por mais múltiplo que esteja ali, está sempre de forma imediata, porque está no momento. Viver para satisfazer seu prazer é na vida uma posição muito distinta, e graças a Deus raramente se vê isso acontecendo, por causa dos pesos da vida terrestre, que dão outras coisas a pensar ao homem. Se não fosse esse o caso, estou certo, seríamos constantemente testemunhos desse teatro horroroso; pois é certo, ouvimos muito as pessoas reclamarem sentirem-se oprimidas pela vida prosaica, o que infelizmente nada mais quer dizer que buscam descarregar-se de toda essa selvageria em cujo redemoinho o prazer pode colocar a pessoa. Para que se imponha esse conceito o indivíduo deve possuir uma quantidade de condições exteriores, e raramente é concedido a um homem esse prazer ou, antes, desprazer; esse desprazer, pois não é de um deus da graça mas de deuses irados que provém esse prazer.

Muito raramente vemos impor-se esse conceito de vida numa proporção significativa; ao contrário, vemos seguidamente muitas pessoas que buscam manipular isso e quando cessam as condições pensam que se tivessem tido controle das condições poderiam ter alcançado a felicidade e a alegria que desejavam na vida. Na história sempre encontramos um ou outro exemplo, e visto que me parece útil reconhecer onde nos conduz esse conceito, justo quando é favorecido por tudo, quero apresentar uma figura histórica e assim escolho aquele homem todo-poderoso, o imperador Nero, diante do qual se dobrava o mundo inteiro, o qual se encontrava sempre rodeado de um numeroso exército de mensageiros do prazer à sua disposição. Certa vez, com a costumeira ousadia tola, dissestes que não se deve responsabilizar a Nero por ter queimado Roma para poder ter uma idéia do incêndio de Tróia, no entanto deveríamos perguntar se ele realmente tinha suficiente artifício para poder fruir isso perfeitamente.

Um dos teus prazeres régios é jamais evitar um pensamento, jamais estarrecer frente a ele. Para isso não precisa de guarda imperial, ouro e prata, tesouros do mundo inteiro, ali pode-se estar totalmente só e empreender isso no total silêncio; é mais inteligente, mas não menos horrendo. Tua intenção não era defender Nero, e no entanto há certa defesa em não olhar para o que ele fez, mas no modo como o fez. Sei que essa ousadia tola costuma habitar o pensamento de jovens, que em tais momentos testam a si mesmos no mundo e tendem facilmente a se exaltarem, sobretudo quando tem assembléia. Eu sei que tu, como eu e qualquer pessoa, e o próprio Nero recuaria frente a tal selvageria, e mesmo assim não aconselharia nenhuma pessoa a confiar ter força suficiente, em sentido estrito, para não se tornar um Nero. Se menciono agora o que, na minha visão, constitui a essência de Nero, talvez pareça a você uma palavra suave, e no entanto não sou um juiz suave, mesmo que noutro sentido jamais julgue uma pessoa. Mas, creia, a palavra não é suave, é verdadeira, mas pode mostrar também quão próximo pode estar esse engano de um homem que não vive sua vida inteira como uma criança, chega um momento que, mesmo de longe, pressente essa maldição. O ser essencial de Nero era *tédio* (*Schermut* – espírito de pesadume). Hoje em dia, ser entediado parece algo grandioso; nesse sentido, compreendo que aches essa palavra suave; lanço mão de uma antiga doutrina da Igreja que conta o tédio como um dos pecados cardeais. Se tenho razão, é uma explicação agradável para ti, pois reverte toda tua concepção de vida. Com certa precaução, observo aqui: uma pessoa podem ter preocupações e cuidados, pode ser infinitos, e acompanhá-lo talvez vida a fora, e isso pode ser até belo e verdadeiro, mas um homem só se torna entediado pela própria culpa. [...p. 738-741]

O que é pois tédio (espírito de pesadume)? É a histeria do espírito. Na vida do homem chega um momento em que a imediaticidade se torna de algum modo madura e onde o espírito exige uma forma superior, onde ele quer agarrar a si mesmo como espírito. Enquanto espírito imediato, o homem depende com toda vida terrenal, e agora o espírito busca como que reunir-se dessa dispersão e esclarecer-se em si mesmo; a personalidade quer ter ciência de si mesmo em sua validade eterna. Se isso não acontece, o movimento é interrompido, e quando esse é rechaçado surge o tédio. Pode-se fazer muitas coisas para esquecer-lo, pode-se trabalhar, lançar mão de recursos inofensivos como um Nero, e o tédio irá permanecer. No tédio resta algo de inesclarecido. Quem está de luto ou triste sabe por que está de luto ou triste. Se perguntar a um entediado por que está entediado, o que pesa nele assim tão grave, ele responderá: não sei, não sei esclarecer o que é. Ali reside a infinitude do tédio.

Essa resposta é bem certa; pois, tão logo ele o saiba, o tédio se subtrai; ao contrário, na pessoa triste a tristeza não é supressa pelo fato de saber por que está triste. Mas tédio é pecado, é propriamente um pecado *instar omnium*, pois é o pecado de não querer profunda e intimamente, e isso é uma mãe de todos os pecados. Essa doença, ou esse pecado é bastante difundido em nossa época, e quem sabe é aquele sob o qual suspira toda a jovem Alemanha e a França. Não quero te provocar, tento poupar-te o máximo possível. Confesso que, em certo sentido, tédio não é um mau sinal, pois no geral afeta apenas as naturezas mais dotadas. Tampouco quero te afligir admitindo que quem sofre de indigestão já estaria justificado em chamar-se de entediado, como vemos usualmente hoje, pois quase se tornou uma distinção que todos buscam. Serem entediados. Mas se alguém prefere ser dotado, também deve admitir que eu lhe atribua responsabilidade, de ele poder ser mais culpado que outras pessoas. Se ele considera isso direito, não verá ali nenhuma diminuição de sua personalidade, por mais que se lhe ensine a dobrar-se com toda humildade frente ao poder eterno. Tão logo se deu o movimento, o tédio foi essencialmente suspenso; mas ao contrário disso, pode acontecer ao mesmo indivíduo de sua vida trazer-lhe certa tristeza e dor, e nesse sentido sabes que eu, menos que todos, proponho a inutilidade criteriosa de que não faz sentido ficar triste, e de que seria preciso jogar fora toda tristeza. Me envergonharia se ousasse dizer essas palavras a um homem triste. Mesmo a pessoa cujo movimento de sua vida caminha plenamente em paz e satisfeito, e no devido tempo, conserva sempre um pouco de tédio, isso está ligado com algo bem mais profundo, com o pecado original, e reside no fato de que ninguém consegue tornar-se transparente. Ao contrário, as pessoas que não conhecem tédio são aquelas cuja alma não pressente qualquer metamorfose. Nada tenho a ver com elas aqui, pois só escrevo a ti e sobre ti; penso que essa informação te traz satisfação, pois estás firmemente convencido como alguns médicos de que o tédio reside no corpo, o que é muito engraçado, pois, apesar disso, os médicos não conseguem erradicá-lo; só o espírito pode suspendê-lo, pois está no espírito, e quando esse encontra a si mesmo, desaparecem todas as pequenas tristezas, aqueles motivos que provocam o tédio nalguns, segundo pensam, a saber, que a pessoa não consegue se adaptar ao mundo, que veio ao mundo muito cedo ou muito tarde, que não consegue encontrar seu lugar na vida; pois quem tem posse de si eternamente não vem ao mundo tarde nem cedo, e quem possui a si mesmo em sua validade eterna também encontra seu significado nesta vida.

Todavia, isso é um episódio pelo que espero irás me desculpar, visto ter surgido por tua causa. Retorno à concepção de vida que viver é satisfazer o prazer. Uma com-

preensão inteligente reconhece logo que essa não se mantém e assim não vale a pena empenhar-se nisso; um egoísmo mais fino reconhece que o cume do gozo se esvai. Aqui há, portanto, uma concepção de vida que ensina: frui da vida, o que de novo significa: frui de ti mesmo. No fruir deves fruir a ti mesmo. É uma reflexão superior; mas nisso, é claro que ela não entra na própria personalidade, ela permanece em sua imediatividade casual. A condição para o fruir, também aqui, é exterior, que não está no poder do indivíduo; pois, embora frua a si mesmo, conforme afirma, só frui de si na fruição, mas a fruição está ligada a um condicionamento exterior. Toda diferença, portanto, está em que frui de forma refletida, não imediata. Enquanto tal, também esse epicurismo é dependente de um condicionamento que não está em seu poder. Certo endurecimento da compreensão irá ensinar então uma saída: goza a ti mesmo sempre projetando os condicionamentos. Todavia é fácil de ver que quem frui a si projetando os condicionamentos continua dependente deles como aqueles que deles fruem. Sua reflexão retorna constantemente nele, e visto que sua fruição consiste em ter o mínimo possível de conteúdo, retoma de certo modo sempre de novo a si, visto que tal reflexão final não está em condições de abrir a personalidade.

Com essas considerações penso ter delineado para ti com clareza suficiente o território da concepção estética da vida; todos os estágios têm em comum o fato de que aquilo para que vivemos é aquilo pelo que somos imediatamente o que somos; pois a reflexão jamais alcança suplantar esse fato. O que apresentei é uma indicação bem volátil, mas não pretendo mais que isso; não me parecem importantes os diversos estágios, mas apenas o movimento que é indispensável, como vou mostrar agora, ao que te peço agora voltares tua atenção.

Assim, admito que a pessoa que vive por sua saúde, usando uma expressão tua, em sua morte será mais saudável do que nunca; em suas núpcias de ouro, enquanto o par de condes dançava, um murmúrio se espalhou pelo salão como no dia de seu casamento. Suponho que os gestos áureos do rico homem tenham sido inesgotáveis, honra e dignidade marcaram o caminho de felicidade vida afora; suponho que a jovem recebeu aquele a quem amava, o talento mercantil conseguiu abarcar os quatro cantos do mundo com suas conexões e teria todas as bolsas do mundo em sua bolsa, o talento mecânico teria conseguido ligar céu e terra – suponho que Nero jamais tenha sido casto, mas tenha se surpreendido a cada instante por novo gozo, aquele epicureu esperto tenha conseguido deleitar a si mesmo a cada instante, que o cínico tivesse constantemente os condicionamentos dos quais podia descartar para alegrar-se com sua leviandade – admito isso, e assim todas essas pessoas teriam sido

felizes. Talvez tu não disseses isso, mais tarde explico por quê; todavia admitirás que há muitos que pensam e imaginam dizer algo de inteligente acrescentando que o que lhes faltou foi não terem sabido valorizar tal coisa. Agora quero fazer o movimento contrário. Nada disso acontece. O que, então? Então eles desesperam. Provavelmente, tu não fazes isso, talvez digas que não vale o esforço. Mais tarde explico por que não admites o desespero; aqui só exijo que concordes que boa parte das pessoas admitiria naturalmente desesperar. Olhemos com precisão por que desesperam; será por descobrirem que aquilo em que fundamentam sua vida é perecível? Mas isso é motivo para desesperar, ao perecer aquilo com o que fundamentaram sua vida, se deu uma mudança essencial? Ao se mostrar perecível, é uma mudança essencial do perecível, ou não será antes algo casual e inessencial, quando não se mostra assim? Nada de novo foi acrescentado, portanto, que pudesse fundamentar uma mudança. Se eles desesperam, deve ser porque já estavam desesperados antes. A diferença é só que não sabiam, mas isso é uma diferença casual. Mostra-se portanto que toda concepção de vida estética é desespero, e que todo que vive esteticamente é desesperado, saiba ele ou não. Mas quando se sabe disso, e tu o sabes, surge uma exigência irrefutável por uma forma superior de existência (*Dasein*).

[...]

Mostrou-se, portanto, que toda concepção estética de vida é desespero, por isso, pareceria que a única coisa correta seria preferir o movimento pelo qual surge o ético. Entrementes, há ainda um estágio, uma concepção estética de vida, a mais refinada e mais preferida de todas, que gostaria de discutir com o maior cuidado; pois agora a série te atinge. Tudo que expus anteriormente podes secundar sem problemas, em certa proporção, ali não falei a ti para declarar-te que a vida é vaidade. Sabes bem disso, e a teu modo procuraste safar-te nisso. A razão por que expus isso era proteger-me, impedir que de repente saltes para trás. Essa última concepção de vida é o próprio desespero. É uma concepção estética de vida, pois a personalidade permanece presa em sua imediatividade; é a derradeira concepção estética de vida, pois até certo grau assumiu em si a consciência da nulidade de tal concepção. Entrementes, há uma diferença entre desespero e desespero. Imagino um artista, um pintor, por exemplo, que fica cego, se nele nada de mais profundo se encontrar, irá desesperar-se. Desespera sobre esse particular, mas se recobrar a vista, o desespero cessa. Não é o teu caso, és muito mais dotado espiritualmente, e em certo sentido tua alma é mais profunda para que isso te ocorra. Na perspectiva exterior, tampouco te aconteceu tal coisa. Sempre tens controle ainda de todos os momentos de uma

concepção estética de vida, tens bens, independência, saúde perfeita, espírito ainda fecundo e ainda não sentistes o desprazer de não ser querido por qualquer jovem. E no entanto estás desesperado. Não é um desespero atual, mas um desespero em pensamento. Teu pensamento precede, contemplaste a vaidade de todas as coisas, mas não avançaste. De vez por outra mergulhas ali, e enquanto te entregas a um único momento de fruição, em tua consciência percebes ser vão. Por isso está sempre além de ti, a saber, no desespero. Isso faz com que tua vida resida entre duas contraposições gigantescas; às vezes tens uma energia imensurável, às vezes uma indolência de mesma proporção.

No mais, já percebi na vida que, quanto mais preciosa a bebida com que se embebeda um homem, tanto mais difícil é sua cura, a embriaguês é mais bela e as consequências aparentemente não são tão nocivas. Quem se embebeda com destilados, logo sente as consequências nocivas, e se pode esperar que se cure. Quem usa champagne é difícil de ser curado. E tu, tu escolheste o mais refinado; pois que bebedeira é mais bela que o desespero, tão bem vestido, cativante, sobretudo para as donzelas (sobre isso estás muito bem informado), sobretudo quando se tem também a habilidade de reter os rompantes mais violentos, adivinhando de longe o desespero como um incêndio distante e só deixá-lo transparecer exteriormente. Dá certa leveza alada ao andar e a todo comportar-se; dá um olhar orgulhoso, desafiador. A boca sorri com arrogância. Dá uma indescritível leveza à vida, um olhar régio sobre tudo. E quando tal figura se aproxima de uma jovem, se essa cabeça orgulhosa se inclina apenas diante dela, isso lisonjeia-a, e infelizmente há as que são tão inocentes para acreditar nessa falsa inclinação. Não é vergonhoso uma pessoa assim – mas, não, não quero tropejar um sermão de penitência; isso só iria te irritar, tenho outros meios, mais fortes. Há um jovem esperançoso, está enamorado, vem se aconselhar contigo, se enganou contigo, pensa que és um homem fiel, coerente. Frente a todo jovem fatal assim podes fechar as portas, mas teu coração não podes fechar. E mesmo que não queiras que ele testemunhe tua humilhação, nem por isso ela deixará de surgir, pois não está tão perdido assim, e quando estás só, talvez tua benevolência seja maior do que se imagina.

Aqui tenho tua concepção de vida, e, creia, em tua vida muita coisa será esclarecida se comigo a considerares como desespero do pensamento. Odeias toda atividade na vida; pois para que ela tenha sentido, a vida tem de ter continuidade, coisa que falta em tua vida. Te ocupas com teus estudos, é verdade és esforçado; mas é só por causa de ti e tem nisso menos teleologia do que qualquer outra coisa. No mais, és preguiçoso,

ficas como os trabalhadores do Evangelho, na praça do mercado desocupados, com mãos no bolso, observas a vida. Agora repousas no desespero, nada te pré-ocupa, não desvias de coisa alguma, “e, mesmo que caíam telhas do telhado, não sairias do caminho”. És como um moribundo, morres todo dia, não no sentido profundo e primário, que se tomava antigamente, mas a vida perdeu sua realidade e “contas teu tempo de vida sempre de um dia de rescisão para o outro”. Deixas que tudo passe por ti e vá embora, sem qualquer marca, mas agora de repente vem algo que te atinge, uma idéia, uma situação, o sorriso de uma jovem e então “acordas”; pois como em certos assuntos não estás acordado, em outras estás presente e de qualquer modo para servir. Sempre que surge um incidente, acordas. Te portas na vida como costumavas fazer na pressão, “trabalhas a ti mergulhando nas mais densas aglomerações, olhas para, se possível, erguer-te sobre os outros, de modo a ficares no alto, e quando estás por cima ficas o mais à vontade possível, e assim também deixas que a vida te carregue”. Mas quando cessa a pressão, quando o incidente passou, voltas a postarte no canto da rua e assistes o mundo. Sabe-se que um moribundo tem uma energia sobrenatural, assim é também contigo. Se precisar bolar uma idéia, ler uma obra, executar um projeto, vivenciar uma aventura – sim, até comprar um chapéu, assumes a tarefa com força descomunal. Trabalhas infatigavelmente segundo as circunstâncias por um dia, um mês, encontras alegria em convencer-te teres a mesma plenitude de força que outrora, não descansas, “nenhum demônio pode competir contigo”. Se trabalhas com outros, ultrapassa-os em trabalho desde o princípio. Todavia, depois que se passou o mês, ou o que julgas o máximo, meio ano, rompes com a situação, afirmas: a história acabou, te retiras deixando o resto aos outros, ou tão logo só tu estejas às voltas com isso, a ninguém falas sobre a coisa. Ora, imaginas para ti e para os outros ter perdido o prazer, e mimas a chantageias a ti mesmo, pensando teres continuado a trabalhar intensamente se tivesses tido prazer nisso. Mas isso é um engano gigantesco. Terias conseguido, como a maioria dos outros, se apenas o tivesses querido com paciência, mas então terias experimentado também que para isso precisa-se de um tipo de perseverança totalmente distinto da tua. Facilmente te enganastes, portanto, e nada aprendestes para a sequência da vida. Aqui posso te ajudar com um pequeno esclarecimento. Sei o quão ardiloso pode ser o próprio coração, como é fácil enganar a si mesmo, sobretudo quando, como tu, se está na posse do poder solucionador da dialética, que não apenas concede dispensa a tudo, mas tudo dissolve e extingue. Quando algo me atinge na vida, se decido alguma coisa da qual temo que no curso do tempo posso vê-la de modo diferente, se fiz algo do que temo que com o tempo posso interpretar de modo diverso, é comum eu registrar com

poucas palavras claras o que eu realmente queria ou o que realmente fiz e por quê. Imaginava, portanto, que, ao não ter mais presente minha decisão ou minha ação, e ter necessidade, pudesse retomar o propósito tangível julgando a mim mesmo. A isso só posso revidar: Se não tens necessidade disso, se tua consciência é sempre infalível e tua memória confiável, deixa estar. Mas não creio nisso, pois a capacidade psíquica que mais te falta é a memória, não para isso ou aquilo, idéias, chistes, saídas dialéticas, estou longe de afirmar isso; mas memória de tua própria vida, para o vivenciado nela. Tivesses isso, o mesmo fenômeno não se repetiria tantas vezes em tua vida, não mostraria tantos trabalhos de meia hora, como vou chamá-los, mesmo trabalhos de meio ano, pois não os terminaste. Mas gostas de enganar, a ti e aos outros. Fosses sempre forte como na hora da paixão, não nego, serias a pessoa mais forte que já conheci. Mas não és, tu mesmo sabes bem. Por isso, te retrais, como que te escondes de ti, repousando na indolência. A meus olhos, não consegues retraindo-te de chamar a atenção, é quase ridículo teu zelo momentâneo e a justificativa que procuras para zombar dos outros. Certa vez, dois ingleses viajaram para a Arábia para comprar cavalos. Levaram consigo alguns cavaleiros ingleses pensando em testar então sua valia em comparação com os cavalos árabes. Propuseram uma corrida e os árabes aceitaram e deixaram os ingleses escolher cavalos dentre os árabes. Mas os ingleses não queriam correr logo, dizendo precisarem de quarenta dias para treinar. Esperaram os quarenta dias, estabeleceu-se o prêmio, os cavalos encilhados, e então os árabes perguntaram, quanto tempo deveriam correr. A resposta foi, uma hora. O árabe ficou admirado e respondeu laconicamente: acreditava que fossem correr três dias. Vês, assim é contigo. Se alguém quiser apostar corrida de uma hora contigo, não “haverá demônio que possa te vencer”; mas três dias, não agüentas. Lembro-me ter-te contado essa história, também lembro de tua resposta, fazer uma corrida de três dias é algo perigoso, arrisca-se tomar um curso que não poderá se deter, por isso, te resguardas sabiamente dessas violências, “sempre que posso, faço um passeio a cavalo, mas não quero ser cavaleiro nem qualquer atividade incansável na vida”. Isso confere até certo ponto, pois temes desde há muito a continuidade e quiçá sobretudo porque ela te rouba a chance de enganar a ti mesmo. A força que tens é a força do desespero; é mais intensa que a força humana usual, mas sua duração também é mais curta.

Estás constantemente pairando sobre ti mesmo, mas o éter superior, a sublimidade mais fina, onde te fluidificaste é o nada do desespero, abaixo de ti vês uma multiplicidade de conhecimentos, intuições, estudos, observações, que não têm qualquer realidade para ti, mas que usas e combinas conforme teu humor, com os quais en-

feitas o palácio para a exuberância do espírito, para onde oportunamente te elevas, tão enfeitado quanto podes. Não há o que se admirar que a existência seja um conto para ti, “que às vezes és tentado a iniciar qualquer discurso com as seguintes palavras: era uma vez um rei e uma rainha que não podiam ter filhos”, e então esqueces tudo o mais para observar que estranhamente no conto isso é o motivo para a tristeza de um rei e uma rainha, mas ao contrário, na vida cotidiana ouve-se falar de tristeza por ter filhos, e a prova disso são os asilos e instituições parecidas. Mas tu tiveste a idéia de que “a vida é um conto”. És capaz de passar um mês inteiro lendo apenas contos, fazendo um grande estudo, comparas, examinas, e teu estudo tem mérito, e em que é empregado? Para deleitar teu espírito; queimas tudo num fogão brilhante.

[...]

Em termos de teoria já resolvestes tua relação com o mundo, em teu pensamento não pode haver finitude, na relação prática já a resolvestes até certo grau, em sentido estético. Não obstante isso, não tens qualquer visão de vida. Tens algo parecido com visão, e isso dá certo sossego à tua vida, que porém não pode ser confundida com uma confiança segura e restauradora na vida. Só tens descanso em comparação com aquele que ainda luta para alcançar as trapaças da fruição, *per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes*. Em relação à fruição tens um orgulho distinto. Isso é coerente, pois, para ti, toda finitude já está resolvida. E no entanto não podes dispensar-te dela. Estás satisfeito em comparação com aqueles que buscam satisfação, mas aquilo que te satisfaz agora é a absoluta insatisfação. Não te importas em ver todas as honrarias do mundo, pois em pensamento estás acima delas, e se te fossem oferecidas, responderias como sempre: sim, poderia gastar um dia com as mesmas. Não te importas por não ser milionário, e se isso te fosse oferecido, talvez respondesses: Sim, poderia ser bem interessante ter sido milionário, e a gente poderia empenhar-se nisso por um mês. E se te fosse oferecido o amor da mais bela das moças, responderias: Sim, por meio ano isso seria bastante agradável. Não quero aqui asseverar o grito de lamentação de que és insaciável; gostaria de dizer, antes: em certo sentido, tens razão; isso porque a alma de uma pessoa que sente desejo pelo eterno não pode ser satisfeita nem pelo mundo inteiro. Se fosse possível te oferecer fama e glória, admiração por parte das pessoas – e isso é teu ponto mais fraco – responderias: sim, por um momento isso seria interessante. Propriamente falando, não desejas isso para valer, e não darias um passo em direção a isso. Para que tenha importância, reconhecerias deveres ser realmente dotado de um dom excelente, que fosse verdade; mesmo nesse caso, teu pensamento veria a medida suprema do dom espiritual como algo passado. Por isso,

tua polêmica te expressa ainda melhor, quando em tua amargura interior desejasses acima de toda vida ser o mais tolo dos homens e ser admirado e reverenciado pelas pessoas próximas como o mais sábio, pois isso seria um escárnio para toda existência, mais profundo do que se fosse honrado quem é realmente mais virtuoso como tal. Por isso, nada cobiças, nada desejas; pois a única coisa que poderias desejar é uma varinha mágica que te pudesse dar tudo, e que usarias depois para limpar teu cachimbo. Assim, já resolvestes a vida e “não precisas deitar testamento, pois nada deixas de herança”. Mas não podes manter-te nesse cume, pois apesar de teu pensamento ter te tomado tudo, nada te deu em troca. No instante seguinte és agrilhado por qualquer mixórdia. É verdade que podes observá-la com a distinção orgulhosa que te dá teu pensamento soberbo, tu a desprezas como um brinquedo patético do qual já estás enjoado desde que o tomaste em mãos; apesar disso, te ocupa, e mesmo que não seja a própria coisa que te ocupa – o que jamais se dá –, isso te (pré)ocupa de tal modo que queres condescender com ela. Nesse sentido, tão logo te envolves com pessoas, teu ser recebe uma alta dose de infidelidade, coisa de que, todavia, não é possível acusar-te eticamente; pois estás além de determinações éticas. Por sorte, és bem participativo na vida dos outros, por isso não se torna perceptível. Vens me visitar seguido, e sabes ser bem-vindo, mas também sabes que jamais me ocorre convidar-te a participar nas menores coisas que sejam. Nem sequer uma viagem através da floresta, e isso não porque não fosses amigável e divertido, mas porque tua participação é sempre uma falsidade; pois se te alegras realmente, pode-se estar seguro que não é uma alegria pela qual nós nos alegramos, ou por causa da viagem, mas sobre algo que tens *in mente*. E se não te alegras, não é por causa de desagradados que vêm da disposição do espírito, pois isso poderia ocorrer também a nós, mas porque, no momento em que sobes ao carro já atravessaste a mixórdia de tua satisfação. Compreendo isso, pois teu ânimo está sempre agitado e é verdadeira a palavra que dizes de ti, que és como uma mulher no parto, e quando se está nessa situação é natural ser algo diverso do que são as outras pessoas.

[...]

Mas o espírito não permite que se zombe dele, e o espírito do pesadume, o tédio, se adensa ao teu redor e o brilho de teu chiste insano te mostra isso ainda mais firmemente, de forma mais desconcertante. E nada há que possa te distrair, todo prazer do mundo não tem importância para ti, e mesmo que invejes os simplórios e uma alegria tola na vida, não lutas por isso. O prazer não te atrai. E por mais triste que seja teu estado, é uma grande sorte que não o faças. Não é minha intenção elogiar

teu orgulho, que despreza isso, mas prezar a graça que mantém teu pensar; pois se o prazer te atraísse, estarias perdido. Que ele não te atraia, isso mostra qual caminho deves seguir, que deves ir adiante e não recuar. Ali há outro descaminho, não menos horrendo, e novamente não confio no teu orgulho aqui, mas na graça que te mantém sempre de novo em pé. Apesar de seres orgulhoso e que o orgulho é melhor que a vaidade, em teu pensamento há uma paixão desconcertante, que consideras como uma exigência, que não pensas em dela renunciar, que “preferes ser considerado como um credor que não recebeu a dívida do que renunciar à essa exigência” – e no entanto todo orgulho humano é uma segurança problemática.

Vês, meu caro amigo, essa vida é desespero, esconda isso dos outros, mas não pode escondê-lo de ti, é desespero. E, no entanto, noutro sentido não é desespero. És muito leviano para desesperar, e és por demais tedioso, com espírito de pesadume, para não entrar em contato com o desespero. És como uma parturiente, e no entanto sempre dás um passo atrás e continuas sempre nas dores do parto. Se, em sua premência, uma mulher tivesse a idéia de que o que vai gerar não será uma monstruosidade, ou se refletisse consigo o que irá gerar realmente, teria uma certa semelhança contigo. Sua tentativa de manter o curso da natureza seria infrutífero, mas o teu é possível; pois aquilo que uma pessoa gera em sentido espiritual é o *nisus formativos* da vontade, e isso está no poder próprio do homem. O que temes então? Não tens de gerar outra pessoa, tens de gerar apenas a ti mesmo. E no entanto, sei, ali há uma gravidade que abala a alma; tomar ciência de si mesmo e de sua valia eterna é um instante mais significativo que todo o mundo. É como se fosses apanhado e enredado e agora não mais pudesses desvencilhar-te, pelo tempo e pela eternidade; é como se perdesse a ti mesmo, se parasses de ser; é como se no seguinte instante te arrependesses, e já não fosse possível voltar atrás. É um instante grave e significativo, quando a gente se liga por uma eternidade a um poder eterno, quando a gente se compreende como alguém que jamais poderá apagar a sua memória, quando a gente se torna ciente de si, em sentido eterno e sem engano, como quem se é. E no entanto é possível deixar isso de lado! Veja, aqui está um ou isto-ou aquilo. Deixa-me falar-te como jamais te falei se outra pessoa ouvisse, visto que em certo sentido não estou autorizado a isso, e porque de imediato só falo do futuro. Se não queres isso, se queres continuar a deleitar tua alma com as ninharias do chiste e da vaidade do espírito, faça-o, deixa tua pátria, viaja, vá para Paris, dedica-te ao jornalismo, corteja o riso de mulheres voluptuosas, refresca seu sangue quente com a frieza de teus chistes, deixa que a atividade de tua vida seja a tarefa orgulhosa de aplacar o langor de uma

mulher preguiçosa ou os pensamentos turvos de uma pessoa voluptuosa astênica, esquece que fostes uma criança, que em tua alma habitava piedade e em teu espírito, inocência, ensurdece toda voz superior em teu peito, preenche tua vida com a miséria brilhante das noites de sarau, esquece que em ti há um espírito imortal, atormenta tua alma até o extremo, e quando a gozação emudecer, no Sena haveria ainda água e pó no armazém e empresas de viagem todos os dias. Mas se não podes fazer isso, se não queres – e não podes nem queres –, concentra-te, abafa todo pensamento de incitamento que se atreve a uma alta traição contra o melhor do teu ser, despreza toda miséria que inveja teus dons espirituais e os deseja para si, para um uso pior dos mesmos, despreza a virtude hipócrita que sustenta a contragosto o peso da vida e no entanto quer ser louvada porque a suporta; mas nem por isso despreza a vida, respeita cada esforço sincero, toda atividade discreta, que se esconde humilde e sobretudo tenha mais deferência frente à mulher; creia-me, a salvação vem dela, tão certo quando a perdição vem pelo varão. Sou marido, e como tal parcial, mas estou convencido que também a mulher fêmea botou a perder o ser humano, assim também com probidade e honestidade ela o reparou e ainda o faz; pois dentre 100 varões que se perdem no mundo, 99 são salvos por mulheres, um é salvo pela graça imediata divina. E uma vez que acho que pertence ao varão perder-se de um ou de outro modo, e isso se aplica com a mesma verdade tanto à vida do varão quanto à da fêmea, que ela deve permanecer na paz inocente da imediaticidade, então podes reconhecer facilmente que na minha opinião a fêmea supre plenamente a perda que ela provocara.

O que tens a fazer, portanto? Outro talvez diria: Casa-te, então terás outras preocupações; todavia, surge então a pergunta se isso te irá servir e como quer que penses sobre o outro gênero, pensas por demais de forma cavalheiresca, para casares por essa razão; e além do mais, se tu mesmo não podes conter-te, dificilmente encontrarás outra pessoa que possa fazê-lo. Ou diria: procura um ofício, mergulha nos negócios, isso distrai e esquecerás teu tédio, trabalha, é o melhor a fazer. Talvez consigas levar-te a fazer como se isso fosse esquecido; esquecido não é, nalguns momentos singulares irá retornar, mais assustador que antes, então estará em condições, o que não conseguiu até agora, te surpreender. E como quer que imagines a vida e seu trabalho, acrescenta-se que pensas por demais cavalheirescamente de ti mesmo, para escolher um ofício por esse motivo, pois isso seria uma espécie de falsidade, igual àquele que recomenda o casamento por tal motivo. O que fazer então? Só tenho uma resposta: Desespera!

Sou um homem casado, minh'alma está ligada a minha mulher, firme e inabalável, a meus filhos, a essa vida cuja beleza vou venerar sempre. Quando digo portanto, "desespera!", não o faço como um jovem exaltado que busca lançar-te para dentro do remoinho das paixões, um demônio zombador que proclama esse consolo ao naufrago, não, não o proclamo a ti como consolo, não como estado onde deves perseverar, mas como um ato que exige toda a força, toda a seriedade e toda concentração da alma, assim como estou verdadeiramente convencido, minha vitória sobre o mundo, de que todo ser humano que não degustou o amargor do desespero perdeu constantemente o sentido da vida, mesmo que sua vida tenha sido bela e cheia de amizades. Não cometeste nenhuma fraude contra o mundo em que vives, não estás perdido para ele, porque o vencestes, assim como é verdade que me consolo de ser um homem casado reto e justo, embora também eu tenha desesperado.

[...]

Por isso, escolhe o desespero, pois o desespero é ele mesmo uma escolha, pois pode-se duvidar sem escolher, mas não desesperar sem escolher. E enquanto se desespera volta-se a escolher, e o que se escolhe ali? Escolhe-se a si mesmo, não em sua imediaticidade, não como esse indivíduo casual, mas escolhe-se a si mesmo em sua validade absoluta.

Em relação a ti, quero esclarecer um pouco mais esse ponto. Na filosofia moderna se falou quase demais de que toda especulação começa com a dúvida; na medida em que pude me ocupar com tais considerações, ao contrário, procurei em vão por uma explicação da diferença entre dúvida (Zweifel) e desespero (Verzweiflung). Vou tentar esclarecer essa diferença, na esperança que contribua em orientar-te e posicionar-te retamente. Estou longe de estar familiarizado com uma habilidade propriamente filosófica, não tenho tua virtuosidade para jogar com categorias; mas o que é o significado da vida, no mais profundo sentido, isso deve poder ser compreendido também por um homem simples. **Dúvida é o desespero do pensamento, desespero é a dúvida da personalidade**, e justo por isso assevero tanto a determinação do escolher, que é minha consigna, o nervo de minha visão de mundo, e afirmo ter uma, mesmo não ousando ter um sistema. Dúvida é o movimento interno do próprio pensamento, e em minha dúvida mantenho-me o mais impessoal possível. Suponho que ao se impor a dúvida o pensamento encontre o absoluto e ali repouse, mas não repousa ali por causa de uma escolha mas da mesma necessidade pela qual duvidou; isso porque a própria dúvida é uma determinação de necessidade e o seu repouso. É o sublime na dúvida, por causa do que é tão elogiado e asseverado por pessoas que tiveram

dificuldade de compreender o que disseram. Mas o fato de ser uma determinação da necessidade demonstra que não está em movimento a personalidade como um todo. Por isso, há algo de bem verdadeiro quando uma pessoa diz: gostaria muito de crer, mas não posso, tenho de duvidar. É por isso que é muito usual também um duvidador poder ter em si, apesar disso, um conteúdo positivo que vive com seu pensamento, fora de toda comunicação, que pode ser um homem altamente sabedor, que não duvida da validade do dever e da regra de seu agir, não duvida de uma infinidade de sentimentos e disposições de ânimo simpatéticos. Por outro lado, sobretudo em nossa época, vemos pessoas que trazem o desespero em seu coração, e no entanto já superaram a dúvida. Encontrei isso especialmente considerando certos filósofos alemães. Seu pensamento aquiesceu, o pensamento lógico objetivo encontrou repouso na objetividade que lhe corresponde, e no entanto estão desesperados, podem também se dispersar com o pensamento objetivo, pois um homem pode dispersar-se, mas dificilmente há um recurso tão ensurdecedor como o pensamento abstrato, pois ali se trata de portar-se o mais impessoalmente possível. Dúvida e desespero pertence, portanto, a esferas totalmente distintas, são acionadas ali partes distintas da alma. Mas com isso ainda não estou satisfeito, pois nesse caso dúvida e desespero estariam lado a lado na mesma ordem, mas não é o caso. Desespero é uma expressão muito mais profunda e completa, seu movimento mais abrangente que o da dúvida. Desespero é uma expressão para toda a personalidade, dúvida apenas para o pensamento. A suposta objetividade própria da dúvida, por que é tão preferida, é precisamente uma expressão de sua incompletude. Assim, a dúvida reside na diferença, desespero no absoluto. Pertence à dúvida o talento, enquanto que ao desespero não pertence nenhum talento; mas como tal, talento é uma diferença, e aquilo que requer uma diferença para impor sua validade jamais poderá ser o absoluto; pois para o absoluto, o absoluto só pode ser como o absoluto. A menor, a menos dotada pessoa pode desesperar, uma jovem que não é pensadora pode desesperar, em contraposição ao que todos podem ver facilmente como seria tolo dizer que ela é uma duvidadora. A razão por que a dúvida de uma pessoa pode estar serenada e apesar disso ela estar desesperada e poder se opor a isso é que em sentido profundo a pessoa não quer o desespero. De modo algum se poderá desesperar a não se que se o queira, mas para desesperar em verdade, deve-se querê-lo verdadeiramente, mas quando se o quer de verdade, então já se estará em verdade além do desespero; quando se escolheu na verdade o desespero, então se terá escolhido na verdade aquilo que é eleito pelo desespero; a si mesmo em sua validade eterna. É só no desespero que a personalidade é serenada, não com necessidade – pois jamais desespero necessariamente – mas com

liberdade, e é só ali dentro que se terá alcançado o absoluto. Nesse sentido, penso que nossa época dará um passo, se é que posso ter uma opinião sobre nossa época, visto que só a conheço de minhas leituras de jornal e a partir de um escrito singular, ou das conversas contigo. Talvez não estejamos distante da época em que, pagando alto preço, iremos experimentar que o verdadeiro ponto de partida para encontrar o absoluto não é a dúvida mas o desespero.

Retorno a minha categoria, não sou lógico, só tenho uma categoria, mas te asseguro, é escolha de meu coração e de meu pensamento, prazer de minha alma e minha bem-aventurança – retorno ao significado da escolha. Na medida em que escolho absolutamente, escolho o desespero, e no desespero escolho o absoluto, pois eu mesmo sou o absoluto, ponho o absoluto e sou mesmo o absoluto; todavia, em total identidade com isso posso dizer: escolho o absoluto que me escolhe, coloco o absoluto que me coloca; pois, se não me recordar que essa segunda expressão também é absoluta, minha categoria da escolha é falsa; pois é precisamente a identidade de ambas. Não coloco o que escolho, pois se não estivesse colocado, não poderia escolhê-lo, e no entanto se não o colocasse pelo fato de escolhê-lo, não o escolheria. Existe, pois se não existisse, não poderia escolhê-lo. Não existe, pois só devém pelo fato de eu o escolher, e do contrário minha escolha seria uma ilusão.

Mas o que é que eu escolho, é isto ou aquilo? Não, pois escolho absolutamente, e escolho absolutamente justo por ter escolhido não escolher isso ou aquilo. Escolho o absoluto, e o que é o absoluto? Sou eu mesmo em minha valia absoluta. Algo diverso de mim mesmo jamais poderei escolher como o absoluto, pois se escolho algo diverso, escolho-o como uma finitude, e portanto não o escolho absolutamente. Mesmo o judeu que escolheu a Deus não escolheu absolutamente, pois apesar de ter escolhido o absoluto não o escolheu absolutamente e por isso deixou de ser o absoluto e se tornou uma finitude.

Mas o que é pois esse meu si-mesmo? Se quisesse falar de um primeiro instante, de uma expressão primária para isso, responderia: é o mais abstrato que tudo, que em si é o mais concreto que tudo – é a liberdade. Me seja permitida uma pequena observação psicológica. Ouvimos com frequência como as pessoas manifestam seu desgosto pela vida, lamentando, ouvimos também que desejam algo. Imagina um trapalhão. Deixemos de lado os desejos, que aqui não ajudam nada, por radicarem totalmente no casual. Ele deseja: ah, se tivesse a inteligência daquela pessoa, ou o talento daquele outro etc., sim, no extremo: ah, se tivesse estabilidade daquele homem! Ouvem-se esses desejos com frequência, mas algum dia jamais vistes uma

pessoa desejar com toda seriedade que gostaria de ser outra pessoa, de tal modo que é característico das assim chamadas individualidades infelizes que mais firmemente se agarram em si mesmas, que apesar de seu sofrimento, por preço algum desejam ser outra pessoa, algo que tem sua razão no fato de que essas individualidades estão tão próximas de sua verdade e sentem a valia eterna da personalidade não em sua bênção mas em seu tormento, mesmo restringindo essa expressão totalmente abstrata para a alegria no fato de preferirem permanecer eles mesmos. Aquele que tem muitos desejos pensa continuar a ser ele mesmo, mesmo que tudo se modifique. Segundo isso, nele mesmo há algo que em relação a tudo mais é absoluto, algo pelo que ele é quem é, mesmo que a modificação realizada por seu desejo seja a maior possível. Mais tarde mostrarei ser um malentendido; aqui só quero encontrar a mais abstrata expressão para esse “si-mesmo” que a faz ser o que é. E essa não é outra coisa que liberdade. Nessa via, seria possível expor uma prova extremamente plausível em favor da validade absoluta da personalidade; sim, mesmo um suicida não gostaria de desfazer-se de seu si-mesmo, mas ele deseja, deseja outra forma para seu si-mesmo, e assim poderíamos encontrar um suicida altamente convencido da imortalidade da alma, cujo ser em sua totalidade, porém, está tão enredado que imagina encontrar a forma absoluta de seu espírito com esse passo.

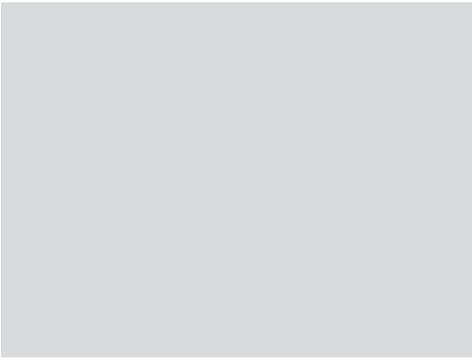
A razão por que a um indivíduo parece como se pudesse modificar-se constantemente e continuar sendo o mesmo, como se seu ser mais íntimo fosse uma grandeza algébrica capaz de caracterizar qualquer coisa, reside nisso, sua colocação errada, que não escolheu a si mesmo e não tem idéia disso, e no entanto, mesmo em sua incompreensão, há um reconhecimento da valia absoluta da personalidade. Ao contrário, quem está postado corretamente, vê as coisas de forma diversa. Ele escolhe a si mesmo, não em sentido finito, pois assim seu “si-mesmo” seria uma finitude, que acompanha outras finitudes, mas em sentido absoluto; e no entanto escolhe a si mesmo e não um outro. Esse si-mesmo que assim escolhe é infinitamente concreto pois é ele mesmo e no entanto é absolutamente distinto de seu si-mesmo anterior, pois escolheu de forma absoluta. Esse si-mesmo não estava aí antes, pois deveio pela escolha, e no entanto estava aí pois era sim “ele mesmo”.

Aqui, a escolha realiza ao mesmo tempo os dois movimentos dialéticos: o que é escolhido não está aí e surge pela escolha; o que é escolhido está aí, do contrário, não haveria escolha. Se aquilo que escolho não estivesse aí, mas surgisse absolutamente pela escolha, não escolheria, eu criaria; mas eu não me crio, eu me escolho. Enquanto a natureza é criada do nada, enquanto eu mesmo fui criado enquanto personalidade

imediate, enquanto espírito livre fui gerado a partir do princípio de contradição ou através do fato de eu mesmo me escolher.

Agora ele descobre que o si-mesmo que ele escolhe esconde em si uma multiplicidade infinita, na medida em que ele tem uma história, uma história onde reconhece a identidade consigo mesmo. Essa história é diversificada, pois nela está em relação com outros indivíduos da geração e toda a geração, e ela contém algo de dolorido, e no entanto é quem é só através dessa história. Por isso é preciso coragem para escolher a si mesmo; pois no mesmo instante que surge, como se alcançasse o cume do isolamento, ao mesmo tempo afunda-se na raiz na qual tem pertença com o todo. Isso angustia-o e no entanto tem de ser assim; pois quando a paixão da liberdade desperta nele – e está desperta na escolha, assim como ele pressupõe a si na escolha – escolhe a si mesmo e luta por essa posse como pela felicidade, e é sua felicidade. Não consegue renunciar a nada disso, nem à coisa mais dolorida, nem à mais pesada, e no entanto a expressão dessa luta, para essa conquista, é – arrependimento. Ele se arrepende em si mesmo em relação à família, à geração, até encontrar a si mesmo em Deus. É só sob essa condição que pode escolher a si mesmo, e essa é a única condição que ele quer, pois é só assim que pode escolher a si absolutamente. O que é um ser humano sem amor? Mas há inúmeros tipos de amor; amo um pai de modo diverso que uma mãe, minha esposa de modo diferente, e cada amor diverso tem sua expressão distinta; mas há também um amor com a qual amo a Deus, e na linguagem essa tem só uma expressão: arrependimento. Se não o amo assim, não o amo absolutamente, a partir de minha essência íntima, todo outro amor ao absoluto é malentendido, pois, para tomar por exemplo o que, ademais se preza e eu próprio honro quando o pensamento se apega com todo seu amor ao absoluto, não é o absoluto o que amo, não amo absolutamente, pois amo necessariamente; tão logo amo livremente e amo Deus, faço arrependimento. E se não houvesse outra razão para dizer que a expressão para meu amor para Deus é arrependimento, haveria aquele que diz que ele me amou primeiro. E, no entanto, isso é uma designação imperfeita, pois é só quando me escolho como culpado que escolho a mim mesmo absolutamente, caso eu próprio deva me escolher de tal forma absoluta que esse escolher não seja idêntico com um criar a si mesmo; e mesmo que fosse culpa do pai que o filho herdou, ele se arrepende dela também, pois é só assim que pode escolher a si mesmo, escolher-se absolutamente; e se as lágrimas como que lavassem essa culpa, ele continuaria a arrepender-se, pois é só assim que escolhe a si mesmo. Seu si-mesmo está, como que fora de si e tem de ser conquistado, e o arrependimento é seu amor para isso, porque ele o escolhe absolutamente, a partir da mão do Deus eterno.

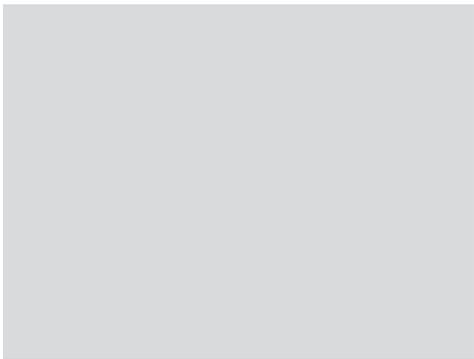




RESENHAS







Kierkegaard, Søren Aabye. **O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário.**

Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2.ed.

Editora Vozes Ltda./ Edusf: Petrópolis/Bragança Paulista: 2011.

Coleção Pensamento Humano.

Resenhista: Cristiano Aparecido Maciel

Sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis (Vigia de Copenhague), o pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), nessa obra, discutiu, se assim se pode dizer, o conceito de angústia; isso porque ele se serviu de ironia socrática, de certa dose de humor e de uma metodologia que foge aos padrões etimológicos das áreas do conhecimento envolvidas na discussão.

É uma obra-prima difícil de ler à primeira vista e causadora de sentimentos ambíguos como repulsa e fascínio. Entretanto, até hoje ela serve de referência na abordagem dos temas de que trata; chegou mesmo a impressionar o famoso pensador alemão Heidegger; e até colocou Kierkegaard, enquanto autor, entre os assim considerados grandes pensadores do século XIX.

Logo no prefácio o autor deixou transparecer aquelas características estranhas que se estenderam por toda a obra: começou com aconselhamentos irônicos àqueles que forem escrever um livro; depois satirizou aqueles que se propõem a resolver todos os problemas passados e atuais de sua ciência, em sua geração; então falou do caráter desprezioso dessa sua obra e, ironizando com os que viessem a criticar o uso de um pseudônimo latino, propôs que o chamassem, então, Cristen Madsen, lembrando assim um leigo que especula acerca de suas crenças; por fim, despediu-se de forma irônica de seus leitores, tanto dos que gostassem quanto dos que detestassem a leitura.

Na introdução à obra, Kierkegaard fez uma discussão pouco convencional, tendo por objetivo atribuir à psicologia a tarefa de tratar o conceito de angústia, objeto da ponderação, e reportá-la à dogmática, uma vez tratada. Para tanto, começou criticando, de modo mais ou menos pertinente à discussão, a lógica hegeliana e a *skepsis* (dúvida) de Kant; a disputa entre ética e dogmática acerca do conceito de reconciliação; e a confusão em que se encontravam (e ainda se encontram) essas áreas do conhecimento por causa de suas concepções etimológicas. Depois afirmou que, tratando o conceito de angústia do ponto de vista psicológico, tinha-se de ter em mente o dogma do pecado hereditário e, tacitamente, o conceito de pecado.

Daí argumentou a fim de provar que o pecado tem sua determinação em lugar nenhum, ou seja, que ele fica adulterado em seu conceito correto quando tratado em uma área específica, seja na estética, na metafísica, na psicologia, ou mesmo na ética, área da qual mais se aproximaria conceitualmente. Explicou isso afirmando que, nessas áreas, o pecado transforma-se em um estado, coisa que não é; e que a ideia do pecado consiste em que seu conceito seja superado incessantemente, não numa dimensão ideal apenas, mas numa dimensão sempre ligada à realidade.

Para solucionar o problema, o autor reportou-se, primeiramente, à dogmática, pois como ela parte da realidade efetiva para elevá-la à idealidade, em pressupondo e explicando o pecado original, por consequência, pressupõe e explica o pecado, afirmando-lhe uma existência real e atribuindo-lhe um conceito ideal. Depois propôs uma nova ética, que pressuponha essa dogmática do pecado original para explicar e tratar do pecado do indivíduo. A seguir atribuiu à psicologia a tarefa de ocupar-se da possibilidade real do pecado, num estado que o pressupõe e, ao mesmo tempo, antecede sua concreção; esse é o estado de angústia, que o autor definiu como a possibilidade da liberdade humana diante da possibilidade da possibilidade ou da concreção real, e por vezes inevitável, do pecado.

Por fim, o autor conseguiu demonstrar sua tese inicial de que o conceito de angústia é assunto que se reporta à psicologia, já que a angústia se dá justamente no espaço psicológico do indivíduo entre a possibilidade e a concreção do pecado; e que tal conceito aponta para a dogmática, no sentido de que é nela que o pecado recebe sua compleição intelectual.

No Capítulo I, o autor tratou mais especificamente da relação entre angústia e pecado hereditário; ele colocou a angústia como pressuposição e explicação retroativa da origem do pecado hereditário.

Primeiramente, em confrontando o conceito de pecado hereditário com o conceito de primeiro pecado, o pecado de Adão, mostrou que eles não são o mesmo, embora fosse essa a ideia mais comum. Entretanto, afirmou em seguida que explicar o pecado de Adão é explicar o pecado hereditário; argumentou para isso que todo homem, inclusive Adão, é o indivíduo e todo o gênero humano concomitantemente, e que explicar o pecado em Adão significa explicar o pecado em todo o gênero humano.

Então fez uma dura crítica àqueles que tratam negligentemente o fato do pecado de Adão só por ele ser um mito fantástico; e àqueles que criam equívocos em relação ao conceito da entrada do pecado no mundo através do primeiro pecado. Mostrou que o mito de Adão não é tão simples a ponto de poder ser ignorado; e que a entrada do pecado do mundo não pode ser atribuída ao próprio pecado, supondo-se a si mesmo. Argumentou no sentido de provar que, pelo primeiro pecado, a pecaminosidade entrou em Adão, e de modo essencialmente parecido, o primeiro pecado de cada homem faz penetrar em si a pecaminosidade, e daí a possibilidade e realidade do pecado permanece no mundo.

A seguir, Kierkegaard discutiu os conceitos de inocência e queda. Criticando diversos posicionamentos teóricos, chegou à conclusão de que inocência é ignorância (insciência). Discutindo a ideia de culpa, definiu concupiscência como uma determinação de pecado e culpa antes de sua concreção, e expôs as enormes dificuldades reais que tal conceito encerra.

No momento mais importante de sua exposição teórica, Kierkegaard tratou propriamente o conceito angústia. Primeiramente, definiu o homem como uma síntese do psíquico e do corpóreo, onde o terceiro, o espírito, que realiza tal síntese, como que sonha nela; esse é o estado de inocência. Depois, afirmou que a projeção das realidades próprias do espírito sobre a síntese é nada e um nada que a inocência continuamente vê fora de si; o espírito deseja suas possibilidades de realidade efetiva, mas estas são inatingíveis à síntese e isso causa angústia. Então o autor definiu angústia como sendo a realidade da liberdade como a possibilidade antes da ou para a possibilidade.

Depois, ele ilustrou sua ideia de que a angústia é um estado que sempre surge diante da possibilidade do "ser-capaz-de", utilizando o exemplo de Adão diante da proibição de Deus, da sedução de Eva e da serpente, e do posterior castigo divino. Depois afirmou que, na realidade efetiva, precisamos de um estado de determinação intermediária entre a passagem da possibilidade para a realidade; atribuiu a esse

estado intermediário o conceito de angústia; e colocou essa angústia não como uma necessidade, mas como uma liberdade tolhida em si mesma.

No Capítulo II, o autor falou da angústia na progressão do pecado hereditário. De modo geral, defendeu que a angústia não é uma imperfeição no gênero humano, mas justamente pelo contrário, é algo que delimita sua originalidade a partir de o indivíduo assumir sua pertença histórica ao gênero humano e apropriar-se do pressuposto da pecaminosidade.

Nesse ínterim, Kierkegaard fez uma importante distinção: definiu angústia objetiva como o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro; e angústia subjetiva como aquela pertinente ao indivíduo, consequência do seu pecado. Com isso, procurou mostrar que a angústia é prioritariamente subjetiva; e que o pecado hereditário, na verdade, é a pecaminosidade que percorre toda a história humana e que gera, tanto nessa humanidade quanto em cada indivíduo, uma angústia, uma nostalgia por sair desse estado, mas deixando claro que há exceções.

A partir disso, o autor tratou da questão entre pecaminosidade e sensualidade. Discutiu assuntos como pudor (angústia diante da diferença de gênero e de uma experiência profunda e desconhecida); sensualidade feminina maior que a masculina; celibato dos religiosos; e terminou por criticar a doutrina cristã que torna a sensualidade não algo nato, mas um algo a mais que a pessoa está obrigada a enfrentar para não incorrer em culpa; isso gera uma poderosa e conflitante situação de inocência e culpa no indivíduo, o que não deve estar certo.

No fim desse capítulo, o autor fez uma crítica bastante criteriosa da atribuição do egoístico à explicação do pecado, pois o egoístico trata justamente da importantíssima dimensão do ser de per si, e não pode ser a fonte do problema de modo tão direto; e voltou a tratar da questão do sexual, concluindo que isso não pode ser abstraído ou excluído do homem, mas que deve ser incluído na determinação do espírito.

No Capítulo III, Kierkegaard tratou do estado de angústia que se gera na ausência de consciência de pecado. Iniciou discutindo a temporalidade, onde apresentou diversas concepções e problemas relacionados ao conceito de tempo. Acabou por afirmar que a determinação do tempo é que ele passa, e por isso significa o tempo passado; que a perfeição do eterno é ser o presente, sem passado nem futuro, enquanto sucessão abolida; e que o instante é justamente a ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, dando aí sentido à divisão entre passado, presente e futuro para nossa imaginação.

Depois, Kierkegaard afirmou que sensualidade e temporalidade não são pecaminosidade, embora, uma vez posto o pecado, eles passem a ser, passem a significar pecaminosidade. Então atribuiu pecado àquele que tem a ideia de viver no instante enquanto abstração do eterno, ou seja, que desassocia temporalidade de eternidade. Destarte, surge angústia quando se associa, equivocadamente, a vida apenas à temporalidade.

Tratando da angústia da falta de espírito, discutiu sobre os dois extremos da questão: a falta de espírito do paganismo e o esvaziamento do espírito que pode surgir no cristianismo. Essa a-espiritualidade é angústia, mas afirmou que é preferível a do paganismo, que do espírito não tem consciência; à cristã, que disso consciência deveria ter. Sugeriu então que o paganismo deveria ser considerado como jazendo na angústia e não no pecado.

Ao nada que representa a angústia chamou destino, relação de unidade de necessidade e contingência entre o espírito e algo fora dele; algo cego: necessário e casual. Então afirmou que quando o espírito supera a angústia, abole o destino e permite a providência; quando não, soergue-se, mas considerando-se culpado de pecado. Então comentou sobre o paganismo e sobre os gênios, que não são corretamente sensíveis à dinâmica entre o pecado e a culpa, que é justamente o que constitui o indivíduo como indivíduo; afirmou que isso também constitui pecado, embora esses não tenham consciência disso.

No capítulo IV, Kierkegaard seguiu a ordem lógica e tratou da angústia consequente ao pecado. Logo de início, fez uma duríssima crítica àqueles que limitam a liberdade à escolha entre o bem e o mal; afirmou que esses três são conceitos infinitos; que bem e mal só se diferenciam uma vez posto o pecado; e que não necessariamente o homem tem de pecar.

Falando da angústia diante do mal, o espírito nessa possibilidade pode agir de três diversas maneiras: negar a realidade do pecado, criando artifícios intelectuais de justificação; concretizar e até quantificar a realidade do pecado, como modo de subjugar-lo; absolutizar a realidade do pecado, onde o arrependimento não liberta, apenas lamenta, e ele não encontra reconciliação.

Sobre a angústia diante do bem, o autor falou sobre o demoníaco, a não-liberdade que se encerra a si mesma, ficando hermeticamente fechada; e que involuntariamente revela-se, seja na dimensão somática, psíquica e/ou pneumática. Discutiu longamente, com base nos escritos evangélicos, sobre esse intrigante fenômeno em que ocorre no

espírito uma inversão da liberdade pela não-liberdade. Então classificou o demoníaco como súbito, pois se manifesta no tempo sem uma razão determinada; e também como sem conteúdo, enfadonho, pois é justamente isso o reflexo do seu hermetismo no mal. Depois disso, ele esclareceu em que consiste a perda da liberdade na dimensão somático-psicológica e na pneumática, atribuindo, a esse último, fatores como descrença / credence, hipocrisia / escândalo, e orgulho / covardia, que são de mesma natureza, mas opostos entre si.

O autor salientou quatro fatores disso que torna uma individualidade demoníaca: negar o eterno no homem; conceber o eterno de modo inteiramente abstrato; vergar-se a eternidade para dentro do tempo em prol da fantasia ou mesmo concebê-la na fantasia; conceber a eternidade metafisicamente.

No Capítulo V, Kierkegaard conclui seu trabalho afirmando a angústia como o que salva pela fé. Ele retomou um pouco mais forte a tônica irônica e humorada e, mesmo não fazendo um desfecho tão glorioso, deu bom termo à obra começada.

Entre muitas coisas, destacam-se três pontos muito importantes:

“A angústia é a possibilidade da liberdade; só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões” (p. 164, #1).

“Aquele que é formado pela angústia, é formado pela possibilidade; e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude” (p. 164, #2).

“Por fé compreendo, aqui, o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude. Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma de infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia até que este, por sua vez, as vença na antecipação da fé” (p. 165, #1).

Por fim, argumentou no sentido de ter provado que a angústia é um tema pertinente à psicologia e que esta, uma vez pronta com a angústia, deve entregá-la à dogmática.

Um leitor atento pode até não concordar com algumas ideias de Kierkegaard acerca do conceito de pecado e de outros sobre os quais ele discorre; mas certamente terá de reconhecer que o autor fez muitíssimo bem, embora de um modo bastante

complicado para um leitor desatento, a defesa de sua tese. É um livro que vale a pena ler e compreender.

WETZEL, James. **Compreender Agostinho**

Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

Resenhista: Wagner Rafael Rodrigues

James Wetzel é professor de filosofia na universidade de Villanova, nos Estados Unidos, e catedrático da disciplina sobre o pensamento agostiniano.

O presente livro é um auxílio para as pessoas que desejam conhecer o pensamento de Santo Agostinho. E o autor, especialista na vida e obra do santo, usa de um método muito claro. É através de comentários que ele faz sua abordagem, e baseando-se nas três principais obras – *As confissões*, *A cidade de Deus* e *A Trindade* – nos conduz para dentro do pensamento agostiniano.

Agostinho nasceu em Tagasta em 354d.c na África do Norte Romana, assim nos afirma o autor. Ele nos diz que é difícil falar de Agostinho sem nos lembrarmos da influência grega que permeava todo o império romano naquele tempo, e também de muitas heresias que a Igreja enfrentava, dentre as quais o donatismo e o maniqueísmo. O próprio Agostinho foi maniqueu. Esta heresia, segundo a igreja, consiste em ver o mundo como uma tensão entre luzes e trevas, o maniqueu acreditava que a criação do mundo foi obra do bem e do mal e não apenas do bem. Já o donatismo era mais uma questão política do que heresia, os bispos africanos liderados por Donato atacam a hierarquia romana, alegando mais poder para eles mesmos. É nesse contexto turbulento que Agostinho está inserido, talvez toda essa realidade confusa o tenha motivado para seguir a filosofia grega. Sua grande influência foi Plotino e o neoplatonismo, mas também outros autores, como: Ambrósio, Antíoco de Ascalão, Aristóteles, Áulio Gélcio, Celéstio, Cícero, Crisipo, Donato, Fausto de Milevo, Jesus de Nazaré, Juliano de Eclano, Lucrécio, Mani, Marco Aurélio, sua mãe Mônica, o apóstolo Paulo, Petrarca, Platão, Porfírio, Sócrates, Vicente de Cartena e Virgílio. Todos que foram citados ajudaram na formulação do pensamento agostiniano, alguns o influenciaram em sua juventude rebelde e pagã e outros o ajudaram na sua conversão para o cristianismo, mas foi a grande insistência de Mônica, sua mãe, que o influenciou para aderir à fé cristã, a tal ponto que mais tarde acabou se tornando bispo de uma cidade chamada Hippona.

O autor aponta de maneira sistemática todo este contexto citado antes de adentrar no pensamento de Agostinho. Num primeiro momento, James realça a transformação que Agostinho viveu, ou seja ele fala da passagem do Agostinho pagão para o cristão e como toda uma herança grega fez com que Agostinho realmente fosse pagão com toda a sua intensidade e convicção, tendo participado do neoplatonismo e também do estoicismo. Deste modo James nos mostra um Agostinho desconhecido em comparação ao conhecimento comum que temos dele. Ainda num primeiro momento o autor nos apresenta o tema da morte e a tristeza, discutido em paralelo com Cícero e Pelágio, e também o maniqueísmo que Agostinho defendia, tudo isso para concluir que a morte, segundo Agostinho, é passagem para uma vida nova, e que nós que vemos nossos parentes morrerem não devemos ficar na tristeza eterna, ou seja, a tristeza é vivida no momento da perda, mas não dura muito tempo, pois a morte não é o fim. Numa segunda parte, a discussão é em torno da vontade e do pecado. A vontade tem dois lugares em Agostinho, um é no pecado e o outro é na graça. A vontade no pecado domina e faz com que a pessoa se perca; já, na graça, liberta e conduz para algo mais equilibrado. Num terceiro momento coloca-se a questão da sexualidade, discutida no mito de Adão e Eva. É em Adão que Agostinho se baseia para mostrar que, apesar da sexualidade muitas das vezes ser considerada tentação e algo ruim e pecaminoso, ela é primeiramente fruto da criação de Deus, e por isso é considerada sagrada. Entretanto, o ser humano é que não soube lidar com sua sexualidade; ao invés de ter tentado vivê-la, tentou compreendê-la com a razão, deturpando todo seu aspecto sagrado.

Por fim, pelo pode-se ver que Agostinho foi um dos grandes pensadores cristãos, tanto por tudo que fez, quanto por sua grande conversão e adesão ao cristianismo. Pessoalmente, o presente livro me ajudou a conhecer melhor este grande pensador.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Compreender Al-Farabi e Avicena**
Editora Vozes Ltda, Petrópolis, 2011.

Resenhista: Igor de Benedetto e Silva

O pensamento filosófico árabe atingiu seu apogeu nos séculos finais do primeiro milênio da era cristã, apresentando muitos atributos relacionados aos filósofos gregos clássicos, principalmente Aristóteles, a quem os árabes chamavam de “Primeiro Mestre”. Dentre os principais pensadores da época, destacaram-se al-Farabi, o “Segundo Mestre” e Avicena, que desenvolveram suas teorias a partir de várias áreas do saber imersas em um contexto já bastante influenciado pelos preceitos do islamismo.

O autor da obra, Jamil Ibrahim Iskandar, demonstra os pensamentos dos dois filósofos árabes através de uma seleção de textos traduzidos diretamente do árabe, identificando um claro intuito de buscar uma fidedignidade perante o significado dos respectivos fragmentos.

Na primeira parte do livro, através de uma breve introdução ao pensamento filosófico islâmico, Iskandar busca enumerar certas questões existenciais da filosofia árabe, concluindo que o pensamento filosófico em questão é o conjunto dos textos filosóficos “em árabe”. Conseqüentemente, as colocações indicadas nesta parte do livro remetem a um interesse explícito em contextualizar os leitores quanto à realidade do pensamento filosófico árabe e o correto direcionamento do mesmo sob a perspectiva de linguagem e conjuntura islâmicas.

A evolução do pensamento filosófico árabe foi caracterizada através do que foi chamado de Ciência da Interpretação, que se estabeleceu basicamente por conta da necessidade do entendimento do significado das passagens do Alcorão.

O autor determina, também, um paralelo entre as denominações das filosofias árabe e ocidental. A primeira, denominada *falsafa*, “foi a utilização e o prosseguimento da filosofia grega antiga pelos árabes, particularmente, em seu início, num ambiente de caráter muito religioso”.

Cabe ressaltar que o entendimento de *falsafa*, indicado pelo autor do livro pode ser ligeiramente diferente de alguns outros autores, que atestam a relação direta da filosofia árabe com a filosofia grega, analisando apenas o método sem levar em consideração a conexão com o contexto religioso¹. Todavia, por conta dos contextos social e religioso na região do Oriente Médio da época, atrelados às menções específicas observadas nos textos dos filósofos em questão, é possível perceber uma clara vinculação da filosofia árabe a aspectos religiosos islâmicos.

A segunda parte do livro anuncia o início das compreensões dos filósofos e é dedicada a al-Farabi, definido como um filósofo político (e também econômico), versado em diversas áreas da ciência e conhecedor de inúmeros idiomas. Fontes não oficiais, segundo Iskandar, indicam que o pensador dominava cerca de setenta idiomas e dialetos.

Foi um importante estudioso das obras de Platão e Aristóteles, sendo aclamado como o mais refinado comentarista do “Primeiro Mestre” de sua época. Tal condição

¹ ATTIE FILHO, Miguel. A Filosofia que nasce em escrita árabe. Revista Entrelivros, São Paulo, Ano 1, nº.3, p. 27-35, 2006.

é comprovada, ainda segundo o autor, na obra “A origem e o retorno” de Avicena, quem “afirma que só entendeu a metafísica de Aristóteles depois de ler um opúsculo de al-Farabi que explicava tal metafísica”.

Nos textos de al-Farabi é possível comprovar a vinculação da fé islâmica com o pensamento filosófico, presente em toda a literatura filosófica do período, através das referências religiosas enumeradas. Um exemplo claro é o início do texto “Respostas a questões sobre as quais foi indagado”, o qual é principiado com a sentença “Em nome de Deus, O Clemente; Nele nos amparamos”.

A terceira e última parte do livro é dedicada a Avicena (Ibn Sina), um dos filósofos árabes mais significativos do período, e dos mais conhecidos e traduzidos no Ocidente. Assim como seus contemporâneos, conhecia diversas áreas da ciência, entre elas a medicina, cujo conhecimento específico permitiu a publicação do célebre *Cânion da medicina*, obra posteriormente traduzida e usada como base de estudos nas principais universidades do Ocidente.

Adicionalmente, Avicena “foi personagem louvável na união entre um conhecimento prático e outro especulativo, teórico, utilizando-se dos dois para ampliar os horizontes do conhecimento humano”. Por conta desta condição, Iskandar selecionou e traduziu “A filosofia e sua divisão”, que discute as partes em que a filosofia, segundo Avicena, se divide, relacionando todas elas dentro do que ele chama de “lei divina”.

Seguindo com a capacidade de inter-relacionamento, junto ao contexto em que esteve inserido durante sua vida, Avicena ressaltava que “não havia nada na filosofia que fosse contrário à lei religiosa do islã”, pensamento fundamentalmente diferente do que se observa na filosofia clássica. Estas características podem ser compreendidas nos textos indicados no livro para demonstração do pensamento de Avicena.

Ao final, é possível traçar um paralelo entre o título do livro, *Compreender Al-Farabi e Avicena*, com a proposta do mesmo, que obedece ao significado literal do texto, ou seja, por ser uma obra de compreensão, o autor não busca uma comparação direta entre os dois pensadores.

Entretanto, é bastante válido concluir que os filósofos árabes, além de terem sido importantes intérpretes dos filósofos gregos clássicos, inclusive culminando em um enriquecimento do próprio pensamento ocidental, e versados em diversas áreas do conhecimento (a exemplo de Aristóteles, evidente fonte de inspiração e estudos), buscaram desenvolver seus próprios pensamentos através da vinculação do contexto religioso islâmico aos quais estavam inseridos.

MONTEIRO, Fernando J. S. **10 lições sobre Schopenhauer**
Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 2011

Sobre o autor. Essa obra é fruto de longo trabalho e reflexão do Professor Monteiro na UFPB. Ficam claras sua sagacidade, perspicácia e diligência na precisão com que maneja os conceitos centrais da filosofia de Schopenhauer, na riqueza de exemplos elucidativos e na intimidade com que percorre os vários idiomas dos comentadores do pensador.

Trata-se de um livreto de 70 páginas, publicado pela Editora Vozes, compondo a coleção *10 lições*.

Já na introdução do livro, o autor resume com precisão o núcleo central do pensar de Schopenhauer. O mundo é vontade de representação. Enquanto coisa em si, a vontade pode ser conhecida através de representações enquanto ideias. O mundo tanto quanto o sujeito que percebe, são representações objetivas dessa vontade. O corpo movimenta-se, age e responde a determinações da vontade, pois que também é representação. Se usualmente se interpreta que Schopenhauer é o filósofo do pessimismo, o autor afirma, na verdade que sua filosofia é uma filosofia do consolo. Dentro do “vale de lágrimas” que é o mundo, o homem busca suprimir a vontade, “agredindo-a, violentando-a. O pensamento, a reflexão, o conhecimento podem facultar semelhante empresa. O homem pode buscar uma pura visão do mundo e das coisas, ou seja, a ideia, entendida como objetividade adequada da vontade. Além disso, pode abandonar sua individualidade, uma fonte de egoísmo, o modo particular de conhecer”.

Para mitigar o sofrimento do mundo, ele vê uma saída na estética. O cultivo da arquitetura, da escultura, da arte, da poesia, da música etc. são versões das ideias, arquétipos que devem ser observados para que o homem possa situar-se acima dessa absurda realidade que é o mundo da representação.

A estética porém nos aponta para uma ética, um dever, o dever de suprimir a vontade egoísta para mergulhar na grande vontade da compaixão e da partilha com o semelhante. Na capacidade de superação do egoísmo e no mergulhar na vontade universal, se traduz uma liberdade grandiosa, que não é a liberdade do sujeito da vontade egoísta, mas de uma vontade solidária.

Elencam-se então as dez lições do livro como proposta para uma visão geral do livro:

1. Um pensador amargurado; 2. O mundo, 3. A vontade; 4. A teoria do conhecimento; 5. A supressão da vontade; 6. A estética; 7. A vida como sofrimento e dor; 8. A ética e o respeito à vida; 9. A liberdade; e 10. A ascese.

Dotado de prefácio, introdução, conclusão e uma ampla lista de referências, trata-se de um guia seguro e bem centrado do núcleo principal do pensamento de Schopenhauer.

REDYSON, Deyve. 10 Lições sobre Hegel

Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 2011

Resenhista: Bruna Coelho Narciso

O autor do livro, Prof. Dr. Deyve Redyson, começa apresentando uma visão coerente do pensamento de Hegel. Dentro da perspectiva filosófica, comumente complexa, o sistema hegeliano visa estabelecer um sistema que se colocasse como a síntese da tradição filosófica germânica, da qual alguns conceitos têm elementos que remontam à tradição grega. O título não é um equívoco, uma problemática assumida pelo autor de apresentar uma síntese do sistema filosófico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, trazendo a complexidade do legado hegeliano em apenas 10 lições, tarefa muito bem desempenhada.

Hegel ministrou aulas sobre história da filosofia, filosofia da história, estética, filosofia do direito e filosofia da religião, um sistema que contempla a lógica, a natureza e o espírito. O livro trata de seus artigos de juventude e pequenos panfletos que denotam a religião positiva e chegam à moralidade do direito, do ceticismo, e se constituem em profundas investigações da filosofia de sua época. Na primeira parte do livro, o autor começa com uma síntese de Hegel e seu tempo, expondo as principais obras e estabelecendo uma ligação entre as partes dos mesmos e anos de sua vida. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770 na cidade de Stuttgart, Alemanha. Em 1807, depois de tantos acontecimentos, como a morte de seu pai, e após proferir vários cursos sobre metafísica, lógica e filosofia do espírito em Jena, Hegel publica a *Fenomenologia do Espírito*, concebida como primeira parte do sistema da sua ciência. Nos escritos de juventude o autor mostra um Hegel muito aprofundado no pensamento de Kant, um exímio pensador e autor de um dos principais sistemas de pensamento. *A Fenomenologia do Espírito* foi terminada na

noite em que, segundo Hegel, ocorreu um acontecimento que só se presencia em cada cem ou mil anos e lhe permitiu ver passar o cavalo de Napoleão. A obra mais genial do filósofo publicada aos seus 37 anos de idade foi muito mais louvada do que propriamente lida. Desde 1807, foram necessários mais de vinte e dois anos para que a primeira edição, de 750 exemplares, se esgotasse. O seu conteúdo revela uma composição lógica que traça uma ponte de semelhança com a metafísica e as ciências da natureza e do espírito.

Em uma segunda parte do livro, Redyson aborda uma obra chamada por muitos de *Grande Lógica*, publicada entre 1812-1816, que recebe o nome original de *Ciência da lógica (Wissenschaft der Logik)*, consistindo de dois volumes. O livro um chama-se *A Lógica objetiva* e contém dois livros: *A doutrina do ser* (1812) e *A doutrina da essência* (1813). O segundo volume chama-se de *A lógica subjetiva*, com um volume apenas, chamado de *A doutrina do conceito* (1816). Parece que Hegel resolveu encarar estas obras como introdução de todo um sistema da ciência, que seria exaurido em sua *Enciclopédia*. A tarefa hegeliana empreitada nessa ciência forma uma categoria gerada dentro de um método iminente, fundamentado na ideia do absoluto. Hegel almeja examinar com detalhamento o problema do início da lógica e o começo da própria filosofia geral. Um sistema coeso de pensamento da história da filosofia. Na *Enciclopédia*, em seu primeiro volume, Hegel teoriza o ser e suas relações. Daí se deduz que não há um começo genuinamente dado, começando pelo começo do começo indeterminado. Nessa obra a *Filosofia da natureza (Naturphilosophie)* ocupa mais da metade do livro e o segundo volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas* e tem o objetivo de estabelecer um contraste com a parte da *lógica e espírito*. Hegel trata a natureza como viva e criativa.

Na terceira e última parte do livro, Redyson expõe uma breve noção da estética, filosofia da religião e da filosofia do direito de G.W.F. Hegel. A estética é na verdade um conjunto de cinco cursos, proferidos por Hegel; mas a obra *Os cursos de estética* foi escrita por um de seus alunos chamado Henrich Gustav Hotho. A obra começa com uma introdução geral, onde é gerado seu objeto, a arte, como produto do espírito, sendo aqui superior à natureza. Dessa forma, Hegel divide a arte em três formas objetivas do belo artístico: *A forma de arte simbólica*, *A forma de arte clássica* e *A forma de arte românica*. As lições sobre *Filosofia da religião* não foram publicadas em vida por Hegel, novamente foi montada por notas deixadas pelo filósofo das aulas

e por apontamentos de alunos. Para Hegel, a filosofia da religião é uma exposição sistemática de pensamento, não havendo dualismo, não há duas razões ou dois espíritos. Sua intenção consiste em situar dialeticamente identidade e diferença. Suas aulas foram ministradas em diferentes anos e diferentes exposições que vão desde 1821-1831. Finalizando o livro com a Filosofia do direito, Redyson nos mostra que para Hegel essa filosofia é filha de seu tempo, onde pretende ser a expressão especulativa de um sistema político que tem como base a autocompreensão histórica de uma época, onde a característica principal é a liberdade e o desejo de ser alcançada. Hegel retoma um estudo no artigo de 1802-1803 sobre *As diferentes maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, um estudo das relações econômicas e políticas. Deyve Redyson conclui mostrando que a filosofia de Hegel é um grandioso projeto, que causa muitas críticas e elogios, mas que sem dúvida é um dos maiores legados da filosofia para a humanidade.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de Potência**

Tradutor: Mário Ferreira dos Santos

Editora Vozes, Petrópolis, 2011

Resenhista: Alan Cesar dos Santos Pinheiro

No prefácio à edição brasileira, o tradutor busca contextualizar os pensamentos expressos por Nietzsche na presente obra. Para isso, Mário Ferreira dos Santos apresenta as inúmeras influências que sofreram Nietzsche e seu pensamento, junto com uma biografia detalhada do filósofo até o auge de sua loucura.

Simultaneamente, questiona o pensamento nietzschiano: demonstra que Nietzsche era dono de uma mente perturbada e que poderia estar aí um dos motivos de o filósofo alemão ter sido considerado com um dos autores mais polêmicos da contemporaneidade.

1º Livro: O niilismo europeu

Na primeira parte do livro, Nietzsche expõe sua ideia de niilismo enquanto domínio da metafísica, baseado principalmente na figura do Deus cristão, gerador e fundamentador das leis que regem o Estado. Esta demonstração do nada criador esboçado pelo autor é fruto de sua observação da situação alemã naquele

momento. Sua base de argumentação são suas considerações sobre a política e a sociedade europeias.

Para Nietzsche, todas as leis e costumes europeus são fruto de governos que justificam seu poder e permanência nesta imagem de Deus, fonte dos valores morais. Através destas determinações, justifica-se a divisão de classes, que segmentam o povo entre servos e senhores, os que mandam (“políticos e legisladores”) e os que servem (“trabalhadores e todos aqueles que não têm dever político e nem fazem as leis”).

Mas para determinar tudo isto, o filósofo se vale de sua “genealogia da moral”, fundamentando os costumes e as leis morais na história, demonstrando assim que toda injustiça social nasce de uma necessidade de autojustificar as características superiores do homem. Para isto, toma conceitos de vários outros autores que o precederam e que de certa forma contribuíram para a compreensão do Estado vigente, mesmo que muitas vezes sua abordagem destes autores seja uma crítica desaprovadora de suas teses.

Para ele, a modernidade, ao tentar abordar o problema do Estado, justificou o sistema de classes sociais, justificando-se pela vontade de poder do próprio homem que, para alcançar sua ambição, manipulou o Estado, decaído em um niilismo gerador de costumes morais. A modernidade corrompida por esta moral demonstra, então, sua decadência de forma explícita através da arte, expressa neste capítulo pela música moderna, qualificada como declínio do romantismo, fazendo também com isso uma crítica feroz a Wagner.

Por fim, Nietzsche explicita sua visão do *forte* e do *fraco*, mostrando aquele como alguém que não evolui e explora o *fraco*, e este como acomodado às coisas e às leis morais.

2º Livro: Crítica aos valores superiores

O segundo livro trata de uma crítica aos valores ditos superiores, uma vez que eles são baseados em ideias cristãs.

Nietzsche, não compreende a possibilidade de uma religião que tem seus valores principais fundamentados na ideia de um Deus criador e redentor, que tenha morrido em uma cruz. A cruz, para ele, é um símbolo de desprezo e de vergonha, e

uma pessoa que morreu pregado nela não pode fundamentar uma consciência de valores. Por isso, para ele, o cristianismo é ingênuo e atrasado, pois sua visão de redenção está assentada em uma inspiração psicológica de Deus, que baseia todos os acontecimentos e toda a sua existência. Visão que coloca todos os valores para além do homem e este só o pode alcançar por graça de Deus.

A visão de Nietzsche põe em xeque todo o conceito do cristianismo ao dizer “o cristianismo tornou-se algo de fundamentalmente diferente do que fez e quis seu fundador”, com isso, demonstra que toda a doutrina difundida em seu tempo, que toma por base São Paulo, faz uma ruptura com os ideais de Cristo. Segundo ele, Paulo faz uma interpretação errônea dos ensinamentos de Cristo; uma interpretação que não traduz a verdade da religião cristã, mas ao mesmo tempo, tornou-se base da religião e dos valores propagados por ela.

A religião cristã traz valores falsos de punição e de elevação dos humildes, gerando assim um declínio do pensamento moral. Por fim, a Igreja torna-se uma deturpação do pensamento cristão.

Por fim, Nietzsche começa a nomear e a diferenciar todas as práticas religiosas baseadas em uma compreensão niilista de criação e em valores superiores, chegando ao ponto de afirmar que o cristianismo acabou transformando todos os valores naturais em valores cristãos.

Deste modo estabelece a questão da moral como valor que tem por finalidade o engrandecimento humano, levando-o à decadência, pois baseia tais valores no mesmo niilismo criador que, a partir deste momento, deixa a esfera do metafísico para estabelecer-se como regente de uma busca dos valores superiores.

3º livro: Princípio de uma nova escala de valores

O terceiro livro estabelece a quebra do conceito de moral metafísica e a passagem dessa para um conceito de moral estabelecida pela razão.

Em sua argumentação, Nietzsche parte de Descartes e seu “Penso, logo existo”, demonstrado assim que todos os valores tidos como superiores não são graça de Deus, mas sim fruto desta atitude racional do pensar.

Assim, começa a trabalhar tal compreensão de moral baseada na consciência humana e estabelece, deste modo, a moral como um valor de verdade; no fundo, propõe uma compreensão lógico-metafísica dos valores, estabelecendo características próprias desta nova moral, partindo de um entendimento psicológico da crença racional.

Com isso estabelece uma finalidade lógica centrada no indivíduo e na sua razão. Tudo isso o filósofo aponta como uma contradição dos valores niilistas cristãos, e tira o foco de Deus, passando para o homem a responsabilidade de fixar seus próprios valores morais.

Por fim, sistematiza formas lógicas que fundamentariam tal compreensão da moral, que agora não é mais superior, além-homem, mas é próprio do homem que a constrói e a orienta.



Normas para publicação

Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.

A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos, sendo que os autores serão informados da decisão.

Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.

Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.

O idioma de publicação é o português, não estando excluída e publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Sugere-se que contenham entre 10 e 20 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e que venham acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.

Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

É livre a transcrição das matérias aqui publicadas, obedecendo-se à citação das fontes.

O processo de aprovação e apreciação (pareceres) dos artigos deve primar pela lisura e objetividade, ficando desvinculado de nomes, personalidades outras influências de ordem particularizante. Os pareceres devem ficar arquivados.

Justo por não se exigir que as opiniões dos articulistas coincidam com as da organização responsável pela revista, a responsabilidade pelo conteúdo das publicações é inteiramente devida aos articulistas.

Os artigos a serem publicados serão encomendados ou solicitados pelo conselho editorial, sob a orientação do(s) editor(es) da revista. Uma vez recebidos, são encaminhados à comissão editorial e ao conselho editorial para parecer. Sendo aprovados por estes, pelo diretor e pelo editor da revista, os artigos serão encaminhados para o processo de produção. Havendo necessidade de reformulações, os artigos serão devolvidos aos autores de direito para as devidas emendas, estabelecendo-se para cada uma dessas etapas prazos compatíveis com o cumprimento das datas de confecção e publicação da revista.

Deste modo, a editoria da revista se reserva o direito de recusa, sugestão de reformulação, e/ou reserva de 2 anos a contar de seu recebimento para publicação dos artigos.

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço abaixo:

Revista filosófica São Boaventura
BR 277 KM 112
Bom Jesus Remanso
83607-000 Campo Largo – PR
Ou: revistafilosofica@fae.edu

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.



PEDIDOS E ASSINATURAS

**Assinatura anual (2 por ano - semestral):
R\$ 25,00; Número avulso R\$ 15,00**

PÁGINA DE PEDIDOS E ASSINATURAS

Nome: _____

Endereço: _____

Telefone: _____

E-mail: _____

Outras informações _____

