

Organizadores
Ermano Rodrigues do Nascimento
José Tadeu Batista de Souza

ÉTICA, VALORES e RESPONSABILIDADES na CONTEMPORANEIDADE




Editora
UNIESMERO

Organizadores
Ermano Rodrigues do Nascimento
José Tadeu Batista de Souza

ÉTICA, VALORES e RESPONSABILIDADES na CONTEMPORANEIDADE




Editora
UNIESMERO

2023 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

José Tadeu Batista de Souza

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N244e	Nascimento, Ermano Rodrigues do Ética, Valores e Responsabilidades na Contemporaneidade / Ermano Rodrigues do Nascimento, José Tadeu Batista de Souza (organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2023. 268 p. : il. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-5492-011-7 DOI: 10.5281/zenodo.8061659 1. Ética. 2. Valores. 3. Questões morais. I. Souza, José Tadeu Batista de. II. Título. CDD: 170 CDU: 17
-------	---

Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero
CNPJ: 35.335.163/0001-00
Telefone: +55 (37) 99855-6001
www.uniesmero.com.br
uniesmero@gmail.com
Formiga - MG
Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:
<https://www.uniesmero.com.br/2023/06/etica.html>



AUTORES

AGEMIR BAVARESCO
ALEXCINA OLIVEIRA CIRNE
ALLYSON PEREIRA DE ALMEIDA
ÁLVARO MENDONÇA PIMENTEL
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
ANDRÉ LUIZ HOLANDA DE OLIVEIRA
CLÁUDIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA
DANILO VAZ-CURADO R. M. COSTA
DELMAR ARAUJO CARDOSO
ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
FABIANA PARRA
FELIPE ARRUDA SODRÉ
JOSÉ TADEU DE SOUZA
KARL-HEINZ EFKEN
MARCELO FABRI
MARÍLIA MURTA DE ALMEIDA
NILO RIBEIRO JUNIOR
ROSEANE MARIA DE AMORIM
THIAGO ANTONIO AVELLAR DE AQUINO

APRESENTAÇÃO

A presente obra, tem um sentido todo especial, por ser uma ideia semeada e lançada na seara da Linha de Ética do Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, e por se tratar de reflexões de vários pensadores nacionais e internacionais com vastas experiências humanas e acadêmicas. Os mesmos se propuseram a escrever sobre Filosofia, Ética e Valores Humanos, no intuito de favorecer ao leitor, ao pesquisador mais possibilidades de conhecimento sobre a práxis humana.

Consideramos, contudo, a necessidade de explorarmos cada vez mais tais questões, que perpassam horizontes e fronteiras, pois tratamos do ser humano que está em constante busca, principalmente, para melhor compreender as ações humanas. Por isso, nossa expectativa consiste em que eticamente o ser humano tenha atitudes que sejam mais construtivas e valorativas tanto na convivência da sociabilidade humana quanto na dinâmica das ações pessoais de forma altruísta, solidária etc.

Ao tratarmos de Valores Éticos, conseqüentemente, nos dirigimos aos princípios fundamentais que perpassam a vida do ser humano em contínuo processo de formação para o exercício da vida moral e, conseqüentemente, relacionada ao desenvolvimento intelectual do indivíduo.

É, por isso, que esta obra apresenta reflexões e análises com a premissa que entre as atitudes humanas virtuosas estão o cuidado, a alteridade, a promoção do outro que, por sua vez, implica na dimensão da responsabilidade social visando o bem comum.

Com esse objetivo, o e-book nos conduz à percepção e verificabilidade da riqueza metodológica com que foi desenvolvido. É com essa variedade e multiplicidade argumentativa que sentimos a necessidade explorar mais um pouco a temática da Ética e dos Valores.

Degislando Nóbrega de Lima

Doutor em Teologia, Professor e Pró-reitor de Graduação/UNICAP

SUMÁRIO

Capítulo 1 VALORES E SENTIDOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA DE VIKTOR FRANK Thiago Antonio Avellar de Aquino	9
Capítulo 2 O VALOR ÉTICO DA RESPONSABILIDADE EM LEVINAS José Tadeu de Souza	24
Capítulo 3 DA GENEALOGIA DA MORAL À ÉTICA DO ROSTO DO OUTRO. PENSAR O NIILISMO OUTRAMENTE A PARTIR DE LEVINAS Nilo Ribeiro Junior	38
Capítulo 4 MORAL ABERTA E MORAL FECHADA: aspiração e pressão na promoção de novos valores Álvaro Mendonça Pimentel	58
Capítulo 5 ENTRE RAZÃO E EXISTÊNCIA: O “ético” segundo Husserl e Kierkegaard Marcelo Fabri	78
Capítulo 6 A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS: uma provocação à reflexão sobre a questão da integração da sociedade Cláudia Maria Rocha de Oliveira	92
Capítulo 7 A PAUTA ÉTICA NAS PESQUISAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO E A ESCOLA DE FRANKFURT Alexcina Oliveira Cirne; Karl Heinz Efen	103
Capítulo 8 ÉTICA DO RECONHECIMENTO: implicações a partir de Honneth e Winnicott Anderson de Alencar Menezes	116
Capítulo 9 ÉTICA E ANCESTRALIDADE: O CAMINHO SE FAZ NO CAMINHAR Roseane Maria de Amorim	125
Capítulo 10 BIOÉTICA E VULNERABILIDADE: ENFOQUES CRISTÃOS, IMPLICAÇÕES ÉTICAS E PROMOÇÃO HUMANA André Luiz Holanda de Oliveira; Ermano Rodrigues do Nascimento	137

Capítulo 11 REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO DO PAPA FRANCISCO Delmar Cardoso	151
Capítulo 12 A TRANQUILIDADE DA ALMA COMO FIM ÚLTIMO DA SABEDORIA EM SÊNECA: elementos para um comentário ao livro primeiro das <i>Cartas a Lucílio</i> Felipe Arruda Sodré	164
Capítulo 13 SOBRE O MATAR E O MORRER: REFLEXÃO SOBRE A LEI A PARTIR DE CLARICE LISPECTOR Marília Murta de Almeida	187
Capítulo 14 HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RESISTENCIA PARA EL ABORDAJE DE LAS MÚLTIPLAS VIOLENCIAS Fabiana Parra	204
Capítulo 15 SHELLING AND THE APORIA OF A NATURAL LAW Agemir Bavaresco; Danilo Vaz-Curado R. M. Costa	221
Capítulo 16 A COMPREENSÃO DA RAZÃO PRÁTICA EM KANT À LUZ DA PRIMEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO Allyson Pereira de Almeida	237
AUTORES	262



Capítulo 1

**VALORES E SENTIDOS NO MUNDO
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA
DE VIKTOR FRANK**

Thiago Antonio Avellar de Aquino

VALORES E SENTIDOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA DE VIKTOR FRANKL

Thiago Antonio Avellar de Aquino

Doutor em Psicologia Social e Professor do PPGCR-UFPB

1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo discorreu acerca dos valores e sentidos no mundo contemporâneo. Pautou-se na interface entre a filosofia dos valores e a análise existencial proposta pelo pensador e neuropsiquiatra vienense Viktor Frankl (1905-1997). O autor em tela inaugurou a escola de psicoterapia de Viena: a Logoterapia e Análise Existencial, e fundamentou o seu pensamento no ente denominado homem, em uma pergunta essencial: Quem é ele? Assim, em sua prisão em campos de concentração, como prisioneiro número 119.104, constatou que, em última instância, o ser humano seria um ente que pode decidir em torno da sua área de liberdade. Assim, pode se tornar tanto um santo, em sua verticalidade interior, quanto sucumbir em sua própria degradação, conforme descreveu em seu livro *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*.

Como bem lembrou Karl Jaspers (1993, p. 45-46), “O homem não é anjo, nem besta, afirmou um pensador medieval, mas situado a igual distância de uma e de outra participa de ambas essas naturezas”. Já Frankl (2008) reconheceu, em sua vivência nos campos de concentração nazista, que o homem foi aquele que construiu a câmara de gás, mas também foi caminhando para ela, se posicionando dignamente perante a sua própria morte iminente. Assim, formulou que a vida possuiria um sentido incondicional, mesmo em situações limites como um destino perpassado por sofrimentos e morte.

Embora tenha elaborado os fundamentos antropológicos do seu sistema de pensamento no século XX, o pensador do logos teria muito a ensinar acerca da condição humana nos tempos atuais, sobretudo em tempos de guerra, ascensão da extrema direita ao poder, a crise ambiental em curso e especialmente em épocas de

pandemia, quando emergem perguntas acerca do sentido de tanto sofrimento e de tantas mortes em um futuro incerto. Tais inquietações remetem-se, indubitavelmente, ao sentido da vida. Dessa forma, torna-se mister, investigar e aprofundar o pensador em tela tendo em conta a ausência de sentido que perpassa o *zeitgeist* do mundo contemporâneo.

Além disso, atenta-se ao alerta de que as câmaras de gás de Auschwitz, Treblinka e Maidanek foram pensadas por filósofos e cientistas niilistas (FRANKL, 1986). Tais pensadores questionaram não apenas os valores, mas duvidaram do valor da própria vida, afinal, “O niilismo não afirma que não existe nada, mas afirma que tudo é desprovido de sentido” (FRANKL, 2008, p. 173).

Assim, como um fio de Ariadne, o texto que se segue se pautou pela tentativa de abordar três questionamentos: Que é o ser humano? O que são valores e sentidos? Qual o papel dos valores na consumação do sentido da vida? A primeira pergunta é tão antiga quanto o próprio homem, pode-se encontrar na pergunta do salmista: “Que é o homem que dele tendes memória?” (FRANKL, 1978, p. 253). A segunda aponta para a questão da ontologia dos valores e, por fim, a última indagação aponta para o papel dos valores na constituição da essência do ser humano. Portanto, o presente texto tomou como ponto de partida o próprio ser humano como um ser que valora.

2 QUE É O SER HUMANO?

Viktor Frankl foi tanto influenciado pelo *zeitgeist* da primeira metade do século XX quanto se posicionou perante o espírito mecanicista e reducionista de sua época. Por conceber que recebera uma caricatura do ser humano, procurou uma imagem mais digna, o que tornou um condutor do seu pensamento. O questionamento sobre o homem aponta para um caminho antropológico, o que pode ser considerado como ponto inicial para a reflexão acerca dos valores, posto que o espírito humano é atraído por aquilo que faz mais sentido. Pode-se constatar que a preocupação primeira do pensador em foco foi com a *imago* do homem. Viktor Frankl encontra sua fonte dialogal entre os pensadores do realismo dos valores, tais como Max Scheler (1874 – 1928) e Nicolai Hartmann (1882 - 1950).

Max Scheler propõe quatro camadas profundas dos sentimentos: 1) sensações, 2) sentimentos vitais, 3) sentimentos anímicos, 4) sentimentos espirituais. A primeira se localiza na camada mais externa que seria o organismo e se expressa como dor

ou prazer; a segunda estaria em uma camada mais profunda em relação à anterior, manifestam-se como vitalidade, tranquilidade, tensão ou medo. Já a terceira camada, sentimentos anímicos, são referidos ao “eu” anímico, relaciona-se às percepções do mundo circundante, referentes a sentimentos intencionais direcionados na captação de valores concretos. Por fim, os sentimentos puramente espirituais, relativos aos sentimentos metafísicos e religiosos. Esta camada seria “[...] a medula da pessoa espiritual como conjunto indivisível” (SCHELER, 1979, p. 22).

O espiritual foi posto no centro da existência, que corresponderia ao mesmo tempo aberto “para” e livre “perante” o mundo circundante (SCHELER, 1994a). “Segundo Scheler, a determinação fundamental de um ser ‘espiritual’ é sua desprendibilidade existencial do orgânico, da vida, e de todo o que pertence a ‘vida’” (BUBER, 1995, p. 134). Nessa mesma direção, comenta Frankl sobre Max Scheler: “[...] introduziu o princípio de individuação na construção do ser, uma vez que, segundo ele, o espiritual no homem é individuado, situando-se em torno de um centro espiritual de ação, ou seja, a pessoa do homem como seu estrato central” (FRANKL, 1995, p. 67).

Outro pensador que influenciou Viktor Frankl foi Nicolai Hartmann, que aventou que “O homem é um ser espiritual, o único dessa classe que conhecemos. Se bem não é ‘apenas’ um ser espiritual, não obstante, também e essencialmente é um ser espiritual” (HARTMANN, 2007, p. 49). Em sua teoria dos estratos, observou que a partir do organismo, forma-se algo superior. Ademais, pressupôs que “a vida psíquica ‘contém’ em si o organismo” (HARTMANN, 2007, p. 120), compreendeu uma autonomia ontológica dos estratos superiores apesar da sua interdependência com os inferiores. Da mesma forma que os demais, o reino do espírito emerge sobre a dimensão psíquica. Em suas palavras: “Apenas o espírito pessoal pode amar e odiar, apenas ele tem um *ethos*, é responsável, tem que dar conta de seus atos, tem culpas e merecimentos, apenas ele tem consciência, previsão, vontade e consciência de si mesmo [...]” (HARTMANN, 2007, p. 127).

Ancorado nos autores que o precederam, Viktor Frankl, por sua vez, tratou sobre a dimensão mais ampla – a espiritual – abarcaria as demais, a psíquica e a somática. Nesse intento, afirmou:

[...] entre uma dimensão superior, mais abrangente, e uma inferior que o é menos, não pode haver nunca relações de mútua exclusão, mas somente de mútua inclusão. O ‘ser homem’ do homem nunca pode

entrar em conflito com o 'ser animal' do mesmo homem. Mas o primeiro pode elevar e remodelar o segundo, como indica Nicolai Hartmann, ainda que não fale em dimensões (FRANKL, 2003, p. 61).

Enquanto a ontologia de Hartmann compreendeu em termos de estratos (*Stufen*), a antropologia de Scheler representou como camadas (*Schichten*), o pensador vienense compreendeu em uma perspectiva de dimensões (*Dimensionen*) para abordar a sua concepção acerca da ontologia. Apreendeu a totalidade do Homem como um ser unitário que inclui a sua totalidade, a saber o fisiológico, o psíquico e o noológico, conforme concluiu, o ser humano seria uma verdadeira *unitas multiplex*. Esta última dimensão seria a dimensão exclusiva, constitutiva e especificamente humana, o que o caracterizaria como um ente espiritual, dessa forma, antropologicamente, expressaria a existencialidade do ser humano, e em uma perspectiva fenomenológica, representaria a pessoa espiritual (FRANKL, 1995).

Esta última dimensão seria tão constitutiva do humano que toda imagem de homem que nega a dimensão espiritual, desumanizaria o ser. Ao reduzi-lo ao seu organismo psicofísico, ou seja, a um mero animal melhorado ou a um homúnculo, nega-lhe a sua liberdade e responsabilidade, as quais se configuram como qualidades demasiadamente humanas.

Nessa esteira, o pensador do logos retorna a Max Scheler acerca do conceito de pessoa ao comentar que “ele a entende como detentora, mas também como centro, de atos espirituais. Sendo, porém, a pessoa aquela a qual se originam os atos espirituais, ela também constitui o centro espiritual em torno do qual se agrupa o psicofísico” (FRANKL, 1992, p. 20). Já Eucken (1973) se referiu a vida do espírito como vida real por excelência, caracterizada por sua autonomia. Tal autonomia, para o sistema de pensamento frankliano, referir-se-ia a relação do espiritual com o psicofísico, na medida em que se manifesta a capacidade antropológica do autodistanciamento. O animal não teria uma autonomia perante os seus instintos, “o homem, porém, só começa justamente a ser homem quando é capaz de se opor ao seu próprio psicofísico” (FRANKL, 1978, p. 165).

Para não cair em um materialismo, concebeu que “[...] o espírito não é substância, mas puro movimento” (FRANKL, 1978, p. 165). Por outro lado, o autor não aderiu ao espiritualismo, reduzindo a pessoa à dimensão teológica. Dessa forma, compreendeu que a dimensão espiritual seria àquela que caracteriza a abertura humana, pela qual permitiria o homem a transcender para os valores e sentidos que

se encontram no mundo (*Welt*), dessa forma, o autor em discussão considerou que a autotranscendência seria uma das características da pessoa espiritual, representadas por dois fenômenos especificamente humanos: o amor (*Liebe*) e a consciência (*Gewissen*) (FRANKL, 2011). Tanto os valores éticos e estéticos como o erótico possuiriam suas raízes na profundidade emocional na dimensão espiritual do ser (FRANKL, 1995). Assim, o autor do sentido chegou a formular que: “é certo que não só o psíquico, também o espiritual tem a sua dinâmica, que não se baseia, contudo, nas pulsões, mas no anseio pelos valores” (FRANKL, 1978, p. 207). Indubitavelmente, desagua-se em um segundo questionamento direcionado aos valores e sentidos, como o leitor pode constatar a seguir.

3 O QUE SÃO VALORES E SENTIDOS?

Os valores na modernidade, segundo Scheler (1994b), foram reduzidos a sentimentos e desejos, o que por conseguinte foram transmudados, aniquilando o seu caráter de objetividade e sua qualidade hierárquica. Mondini (1980) atribuiu a Christian von Ehrenfelds (1859 - 1932) a concepção subjetivista dos valores, reduzindo-os a meros desejos e estados mentais. A subjetivação dos valores resultaria em uma despersonalização e desvalorização do mundo (FRANKL, 1986).

O niilismo advindo desse novo espírito não deixou de afetar a esfera humana, sobretudo na sua busca de sentido, conforme alertou Rudolf Eucken (1846 - 1908):

A procura do sentido e do valor da vida não é de modo algum óbvia: surge em épocas em que o indivíduo não mais discerne com clareza o conteúdo de vida que seu meio lhe apresenta, e essa incerteza, por seu lado, indica que as relações tradicionais não se encontram à altura das exigências suscitadas pelo progresso da vida (EUCKEN, 1973, p. 61).

Com a queda das tradições, Frankl identificou o advento do vazio existencial, decorrente da frustração da busca de sentido do homem moderno, expresso por uma vontade incessante de prazer e poder. Ideia similar também já se encontrava na cultura alemã:

A felicidade do homem não se mede pela quantidade de prazeres que se lhe oferece. Em tempos difíceis e exteriormente sem alegria, os homens poderiam perfeitamente gozar a vida, mas, segundo o testemunho da nossa própria época atual, a maior plenitude de

prazeres não preserva dum grande vazio interior nem dum profundo tédio (EUCKEN, 1973, p. 115- 116).

Com a quebra das tradições, torna-se necessário vislumbrar novos caminhos. Frankl (1989) constatou que o *homo humanus* encontra sentidos na vida por meio de três valores, que correspondem ao *homo amans*, ou valores vivenciais, *homo faber*, em seus valores criativos e o *homo patiens*, por meio dos valores atitudinais. Esses valores dariam sentido à vida, em sua especificidade e unicidade. Destarte, se manifestam e na pessoa que ama, no valor estético que desperta uma emoção espiritual, na tarefa que é única e específica que exige por uma realização, ou na postura interior que o homem sofredor escolhe diante de seu destino sofrido.

O caráter de abertura para o mundo seria constitutivo para o *homo spiritualis*, por esse motivo, pode receber algo proveniente do mundo por meio de suas vivências, transformar algum aspecto do mundo (valor criativo), ou transformar a si mesmo no próprio sofrimento (valores atitudinais). Esta última condição humana só seria possível no crescimento em sua verticalidade e por meio do sacrifício por algo (ideal) ou alguém (amor).

De forma geral, os valores são mais amplos, em comparação ao sentido, pois se generalizam horizontalmente na cultura e verticalmente no tempo histórico (FRANKL, 2003). Nessa direção, poderiam ser compreendidos como sentidos universais que foram cristalizados ao longo da história humana (Frankl 2011). Ao contrário dos valores que estariam disponíveis para todos que compõem uma comunidade, o sentido estaria latente em uma situação e altamente personalizado, pois seria encomendado pela própria vida para uma pessoa específica. Por exemplo, o ser humano encontra sentido ao vivenciar alguém (valor do amor), mas quem ele escolheu amar? (sentido); desvela sentido ao contemplar os valores estéticos, mas qual obra artística de sua preferência? (sentido); descobre sentido ao realizar uma obra (valor criativo), mas qual a criação que ofertará ao mundo? (sentido); realiza-se ao se posicionar interiormente perante um destino sofrido (valor atitudinal); mas qual postura seria mais adequada para o *homo patiens*? (sentido).

Nessa perspectiva, mesmo na extinção de todos os valores o sentido seria incondicional, tendo em conta que mudaria a cada situação que o sujeito estivesse inserido, por esse motivo seria *ad situationem* e *ad personam* (FRANKL, 1992). Por um lado, os valores abrandam o ser humano em sua capacidade de fazer escolhas, por outro, aparentemente dois valores poderiam conflitar. Frankl (2011) salienta o

termo “aparente”, posto que, na sua compreensão, os valores sempre se encontram de forma hierárquica, o que levaria o ser humano a uma condição de um ser que decide perante aquilo que teria mais ou menos sentido. Assim, comentou:

De acordo com Max Scheler, valorar significa preferir um valor em detrimento de outro. Esse é o resultado final de sua acurada análise fenomenológica dos processos de valoração. A ordem hierárquica de um valor sempre é experimentada com o próprio valor em si. Em outras palavras, a experiência de um valor já implica o fato de que ele se encontra numa ordem relativa, acima de outros valores. Logo não há que se falar em conflito de valores (FRANKL, 2011, p. 75).

De fato, a ideia de uma hierarquia valorativa se encontra no pensamento de Max Scheler, conforme pode-se evidenciar a seguir:

Uma ordem peculiar de todo o reino dos valores é que eles possuem em sua relação mútua uma "hierarquia", em virtude da qual um valor é "superior" ou "inferior" (superior ou inferior) do que outro, respectivamente. Essa hierarquia, como a diferença entre os valores "positivos" e "negativos", reside na essência em si de valores e não é meramente aplicável a "valores conhecidos" por nós (SCHELER, 2001, p. 151).

A apreensão dos valores e da sua respectiva hierarquia devem ser apreendidos como objetos, por meio da consciência dos mesmos, não podendo ser relegado ao reino das emoções subjetivas, assim “o fim de uma ação é a realização de um valor e não o prazer” (ALLERS, 1958, p. 45). Para se esquivar da perspectiva subjetiva e hedonista da compreensão dos valores, o pensador do logos propõe a concepção de Rudolf Allers de transubjetivação, pois, no ato de apreensão dos valores seria necessário transcender o *self* em direção a tais objetos (FRANKL, 2011). De forma similar, Mondin (2005) concebeu que os valores apresentam tanto um pólo subjetivo quanto objetivo, levando em consideração o estatuto ontológico de tais objetos. Nesse caso, no fenômeno da apreensão dos valores, tornam-se necessários dois elementos indissociáveis: o sujeito que valora e o valor em si, que se encontra no mundo.

Aceitamos, por exemplo, o princípio: “não furtarás”, que efetivamente se aplica a milhões de situações. Mas pode ser que, numa situação determinada – num campo de concentração, digamos –, a atitude moral mais correta seja furtar ou, como se dizia na época, “organizar-se”. Tomando em si mesmo, o princípio geral entra em contradição com outros valores, com outro mandamento. É aqui que intervém a hierarquia (FRANKL, 2003, p. 48).

Ao analisar os exemplos acerca da hierarquia dos valores propostos por Viktor Frankl, compreende-se que o valor da vida humana seria o mais elevado, por possuir dignidade se encontraria acima de todos os demais. Para este pensador, o ser humano possuiria uma *sapientia cordis*, uma “autocompreensão ontológica pré-reflexiva” acerca dos valores que conferem sentido à existência. Assim, pode captar naturalmente o que possui mais valor, tendo em conta que aquilo que é portador de sentido é mais profundo do que a mera racionalidade humana.

Max Scheler propôs dois axiomas em relação ao dever-ser e os valores: “primeiro, tudo o que tem valor positivo deve ser; segundo: tudo o que tem valor negativo não deve ser” (SCHELER, 2001, p. 298). Para Frankl (1995) o dever-ser não pode ser captado racionalmente, tendo em conta que não seria universal, mas apenas de forma pré-reflexiva, já que se trataria de algo pessoal e situacional. Em suas palavras: “cada situação é um chamado que devemos ouvir e a que devemos obedecer” (FRANKL, 1992, p.71), assim, concebeu que a consciência (*Gewissen*), como órgão do sentido, apontaria para o mais valoroso contido nas situações. Da mesma forma, em uma perspectiva fenomenológica, Hessen (1967, p. 39), considerou que “todo valor nos é dado precisamente na nossa ‘consciência dos valores’, na vivência que temos; ou melhor, de uma maneira mais geral, nessa particular forma de vida que é a vida do valioso (*Wertleben*)”.

Para Frankl (1992) a consciência possuiria os seguintes atributos: (1) estaria imersa no inconsciente espiritual e, como consequência, seria (2) pré-lógica, logo seria, por um lado, inescrutável, e por outro, intuitivo. Em última análise, desvelaria uma compreensão pré-moral dos valores e a sua função essencial, acessar o dever-ser (*Sein-sollendes*). O autor ainda compara a consciência com o instinto ético (ser humano), o que se contrapõe ao instinto vital (animal). Enquanto o alvo do primeiro seria o individual, capaz de captar o dever ser específico do sujeito na situação única, o segundo, o instinto vital, apontaria para o genérico, por meio daquilo que seria esquemático (lei do maior número).

Por conseguinte, Frankl se distancia de um legislador universal kantiano que deveria seguir o seguinte imperativo: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2007, p. 59). Em contraposição, propõe a seguinte prescrição: “Viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora” (FRANKL, 2008, p. 134). Por meio dessa máxima, considerar-

se-ia o presente como se fosse passado, o que estimularia o ser humano a ser mais consciente da situação em que se confronta e o tornaria mais responsável na consumação de sua essência e do seu projeto de forma ética. Assim sendo, os valores abririam uma clareira para a compreensão da dinâmica do sentido da vida, como pode ser evidenciado no questionamento que se segue.

4 QUAL O PAPEL DOS VALORES NA CONSUMAÇÃO DO SENTIDO DA VIDA?

O homem está no mundo assim como também os valores e os sentidos. Como haveria uma relação de unidade homem-mundo, cada pessoa é questionada pelas demandas da vida. Dentre as mais diversas formas de responder a vida, apenas uma pode ser escolhida a cada momento, assim como apenas uma possuiria mais sentido. Consta-se que entre o “dever-ser” e o “não-dever-ser” há várias tonalidades de cinzas.

Como ensinou Hessen (1967) todo valor é referido a um sujeito, ou seja, existe para alguém. Nesses termos, “valor e sentido são usados também como sinônimos. Sentido expressa a direção que o valor dá à nossa existência. É o valor que funda o sentido, e não o sentido que funda o valor” (SANTOS, 1960, p. 22). Para tornar mais consciente dos valores que dão sentido à vida, Frankl retoma as três perguntas do Rabino Hillel: “Se não eu, quem então? Se não agora, quando então? E se só para mim, quem sou eu?” (FRANKL, 2003, p. 29). A primeira pergunta se refere a unicidade do sujeito perante o sentido, ou seja, o sentido é específico para aquela pessoa; a segunda, direciona-se para a transitoriedade das situações e do seu respectivo sentido, já que na medida em que realiza uma possibilidade, a eterniza no ser passado. Por fim, o terceiro questionamento há um referimento tanto para o ser ético quanto para a constituição da essência do ser.

No sistema de pensamento frankliano há uma estreita relação entre valores, sentidos e a realização da essência da existência humana. Por esse motivo, compreendeu que “[...] apenas na medida em que realizamos uma missão, cumprimos um dever, preenchemos um sentido, realizamos um valor, nessa mesma medida nos realizamos e consumamos a nós mesmos” (FRANKL, p. 1986, p. 106). Nessa esteira, Mondin (2005) considerou que os valores seriam guias que ajudam o ser humano na consecução e orientação do seu próprio projeto como um ser radicalmente aberto para o mundo.

Partindo do princípio que o ser humano não seria um sistema fechado, Frankl (2008) aventou que o sentido da vida deve ser encontrado no mundo e não em si mesmo. Assim, pressupôs que a busca pelo sentido seria constituída por uma tensão existencial, um hiato entre o ser e o dever-ser. Por esse motivo ensinou que “[...] a vida é um *Zeitgestalt*, uma Gestalt de tempo, e que como tal, ela tende a formar um todo inteligível apenas quando seu curso for completado” (FRANKL, 2011, p. 57).

O ser humano está constantemente fazendo uma opção diante da massa de potencialidades presentes; quais delas serão condenadas ao não-ser e quais serão concretizadas? Qual opção se tornará realidade de uma vez para sempre, imortal, como “pegadas nas areias do tempo”? A todo e qualquer momento, a pessoa precisa decidir, para o bem ou para o mal, qual será o monumento de sua existência (FRANKL, 2008, p. 144).

Segundo a filosofia dos valores de Hessen (1967), a priori os valores possuiriam apenas uma essência (*Sosein*) e tão somente a posteriori encarnariam em sua existência (*Dasein*), do mesmo modo, tais valores penetram na existência na medida em que o ser humano diz sim a uma possibilidade. Para Viktor Frankl, o ser humano se define e se constitui por meio da ação, na medida em que decide perante as possibilidades no seu devir. Para Frankl a vida é a fonte de sentido, ela chama e convoca o ser humano a constituir sua própria essência. Dessa maneira, “a pessoa se revela em sua biografia, se abre a si mesma, sua essência, seu caráter inconfundível, só numa explicação biográfica [...]” (FRANKL, 1995, p. 83).

Para compreender o ser humano como um ente moral, torna-se necessário considerá-lo como um ser livre e responsável. Perante a transitoriedade da existência, o ser humano seria livre e responsável para realizar suas potencialidades, transformando o não-ser (possível) em ser (realidade) constituindo sua historicidade. Assim sendo, o passado seria a realidade do ser, e o futuro o campo da ceifa do vir-a-ser. Em última análise, o ser humano sempre é aquele ser de possibilidades, em que pode ser outro, e, por consequência, transformar-se a si mesmo por meio das possibilidades que emergem do futuro, na área das possibilidades de ser. Apenas dessa maneira, pode-se compreender que o ser é constituído a partir do seu próprio futuro.

Nessa busca de realização dos valores e sentidos, o ser humano deve considerar que não está só no mundo, pois é um ser referido a comunidade humana. Afinal, não pode se conformar como o mundo está, pois “o mundo poderia ser tão

belo!” (FRANKL, 2008, p. 58). Em outras palavras, a vida apenas ganha sentido na medida em que transcende para a comunidade, no sentido de transformar a casa comum em melhor. Dessa forma, não se pode interpretar o pensamento de Frankl como um projeto individualista ou liberalista, conforme ele mesmo alertou, liberdade sem responsabilidade resultaria sempre em arbitrariedade. Nem tão pouco caberia enquadrá-lo em uma postura dogmática já que os valores estão circunscritos nas situações.

Ademais, o guia da existência deveria ser sempre a consciência (*Gewissen*), caso contrário, poder-se-ia cair no totalitarismo ou no conformismo. Para proteger contra esses males que afligem o mundo atual, considera-se que “[...] a orientação ao caráter objetivo do sentido é o melhor critério para decisões de consciência que nós homens conhecemos” (LUKAS, 1989, p. 43). Nas palavras do autor:

Somente a consciência é capaz de sintonizar a lei “eterna”, a lei “moral”, com a respectiva situação concreta de uma pessoa concreta. Assim, uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal dirigida a uma situação absolutamente concreta, àquilo que possa importar em nossa existência única e individual: a consciência considera sempre o “aqui” (*Da*) concreto do meu “ser” (*Sein*) pessoal (FRANKL, 1992, p. 28).

Assim, o ser humano teria uma dupla missão, construir-se a si mesmo e transformar o mundo para algo melhor. Ao nascer a pessoa seria um projeto aberto, tendo por missão constituir a si mesmo por meio das possibilidades de ser. Ao morrer, o ser humano definiria a sua própria essência, superando o hiato entre existência e essência. Nesta condição, perde-se apenas a sua área do porvir, permanecendo apenas o seu ser passado, logo, concebe-se que o sentido do momento constrói o sentido da vida, assim como as notas musicais compõem uma sinfonia.

Como consequência, “o sentido da vida é que o homem realize sua essência na existência” (FRANKL, 1978, p. 232). O ser humano na medida em que é um ser que decide é também um ente que define sua essência em termos de autocriação. Em uma perspectiva temporal, compreende-se que a pessoa jovem ainda é um projeto aberto para o futuro, enquanto que a pessoa idosa “em vez de possibilidades no futuro, elas têm realidades no passado – as potencialidades que efetivaram, os sentidos que realizaram, os valores que viveram” (FRANKL, 2008, p. 172).

Indubitavelmente, por essa ótica, o ser humano não poderia se constituir a partir do nada, mas antes precisa captar possibilidades de valores e sentidos latentes nas

situações em que está inserido. Nesta tarefa de consecução do projeto existencial, o ponto de atuação seria o presente, que foi concebido como “[...] a fronteira entre a não-realidade do futuro e a realidade eterna do passado” (FRANKL, 1989b, p. 101), sua tarefa deveria ser a de trazer o que está na potência do futuro para o passado por meio da sua ação no mundo no tempo em sua qualidade de *Kairós* e no espaço em que se encontra como ser-no-mundo.

Ao nascer e ser inserido na dinâmica da temporalidade, a pessoa seria um ente de possibilidades, já na morte, quando sai da temporalidade, nasce o ser, definindo-se em termos do “ter sido” como sua única dimensão concreta, onde tornam os valores perenes, preservando o ser humano de sua transitoriedade. Por esse motivo, afirmou: “Então ele, ‘é’ sua vida, ele se transformou na história de sua vida – tenha sido ela boa ou má. Ele se fez seu próprio céu ou seu próprio inferno” (FRANKL, 1989b, p. 102). A consciência da finitude deveria tornar o ser humano mais responsável daquilo que ele deseja eternizar em seu ser passado, ajudando-o a perenizar o bem, o belo e a verdade intuídos pelo coração.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo circunscreveu em torno do pensamento de Viktor Frankl, clarificou os seus conceitos acerca dos valores à luz do pensamento filosófico, sobretudo de Max Scheler e Hartmann. Buscou discorrer em torno de três perguntas fundantes: Que é o ser humano? O que são valores e sentidos? Qual o papel dos valores na consumação do sentido da vida? Como as três perguntas estariam imbricadas, apontou-se tão somente caminhos para reflexão, partindo do princípio de que o ser humano seria um ente espiritual que busca sentidos e valores enraizados em sua existência. conseqüentemente ao realizar valores consumaria a sua essência por meio das escolhas e respostas que dá a vida.

Ao longo do texto, percebeu-se que Frankl propôs uma análise existencial para esclarecer os sentidos e valores, mas antes desvelou a imagem de homem para compreender melhor a sua sede espiritual. De uma forma realista, o autor considerou que o homem “é o ser que sempre decide o que é. Um ser que em proporções idênticas, traz consigo as possibilidades de descer ao nível do animal ou se elevar à vida do santo” (FRANKL, 1978, p. 255).

Para o referido autor, o ser humano estaria esculpindo o seu próprio monumento, assim, ao ser lançado na existência, receberia uma pedra informe, contendo apenas as potencialidades positivas ou negativas, boas ou más em seu interior. Na medida em que ele age no mundo, extrai o possível para a realidade lhe dando uma forma por meio do ser agir, como está inserido no espaço e no tempo, a obra se conclui na ora da morte. Se será uma obra bela ou não, dependerá exclusivamente do próprio escultor.

Indubitavelmente, a estética da existência deveria ser constituída por meio de escolhas pelo mais valoroso. Tal compreensão poderia alertar o ser humano moderno a ser mais consciente e responsável por sua morada comum, assim como redescobrir novas formas de ser no mundo que abram caminhos mais construtivos para uma humanidade e um mundo possível, inclusive ajudando a superar a atual crise global por meio de uma elevação do espírito humano. Assim, apenas a vivência dos valores espirituais poderia salvar a humanidade, preservando e encarnando os valores mais elevados e duradouros que ajudaram a humanidade a sobreviver até os tempos atuais. Afinal, está nas mãos do ser humano decidir quem ele será e qual legado deixará no mundo.

REFERÊNCIAS

ALLERS, Rudolf. **Psicologia do caráter**. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

BUBER, Martin. **¿Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

EUCKEN, Rudolf. **O sentido e o valor da vida**. Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1973.

FRANKL, Viktor Emil. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANKL, Viktor Emil. **La idea psicológica del hombre**. Madrid: RIALP. 1986.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**. São Paulo: Quadrantes, 1989a.

FRANKL, Viktor Emil. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Aparecida: Santuário.

FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Patrópolis: Vozes, 1992.

FRANKL, Viktor Emil. **Logoterapia e análise existencial**: texto de cinco décadas. Campinas: Ed. Psy, 1995.

FRANKL, Viktor Emil. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrante, 2003.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, Viktor Emil. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.

HARTMANN, Nicolai. **El problema del ser espiritual**: Investigaciones para fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu. Buenos Aires: Leviatán, 2007.

Hessen, Johannes. **Filosofia dos valores**. Coimbra: Armênio Amado, 1967.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1993.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LUKAS, Elisabeth. **Logoterapia**: “a força desafiadora do espírito”. São Paulo: Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989.

MONDINI, Battista. **Introdução à filosofia**: problemas, sistemas, autores, obras. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDINI, Battista. **Os valores fundamentais**. Bauru: EDUSC, 2005.

SANTOS, Mário Ferreira. **Filosofia concreta dos valores**. Enciclopédia de ciências filosóficas e sociais, Vol. XI. São Paulo: Livraria e Editora Logos, 1960.

SCHELER, Max. **El sentido del sufrimiento**. Buenos Aires: Editorial y Libreria Goncourt, 1979.

SCHELER, Max. **El puesto del hombre en el cosmos**. Buenos Aires: Losada, 1994a.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Vozes, 1994b.

SCHELER, Max. **Ética**: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Madrid: Caparrós Editores, 2001.



Capítulo 2

O VALOR ÉTICO DA RESPONSABILIDADE EM LEVINAS

José Tadeu de Souza

O VALOR ÉTICO DA RESPONSABILIDADE EM LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia (PUCRS) e Professor do PPGFIL/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

É possível considerar que Emmanuel Levinas trouxe para o cenário da filosofia do Século XX, uma novidade extraordinária. Essa novidade foi expressa pela proposição da ideia de alteridade como horizonte de preocupação para as elaborações teóricas, direcionamento de práticas e modos de atuar. A ideia sugerida tem ocupado muitos espaços acadêmicos constituindo-se no que poderíamos nominar de lugar hermenêutico para reformulação e mudança de perspectiva em vários campos de saberes. De modo que, muitas ideias e categorias já consolidadas no arcabouço teórico da filosofia vigente, tem sido e permanecem na dinâmica de reinterpretção nos abertos pelo pensamento levinasiano.

O propósito principal do nosso texto é pôr em evidência a ideia de responsabilidade no pensamento de Levinas. Trata-se de uma categoria que se faz presente no conjunto dos seus escritos, tanto nos artigos centrados em temas específicos, quanto nas obras mais sistemáticas como *Totalidade e Infinito* de 1961 e *De outro modo que ser ou para além da essência*, publicada em 1974. Faremos o esforço de apresentar a ideia de responsabilidade tomando como ponto de apoio o que está posto no esclarecimento do argumento da obra *De outro modo que ser ou para além da essência*, que tem como título: essência e desinteressamento. Inicialmente, tentaremos desenvolver nossa reflexão considerando a ideia de responsabilidade desligada da âncora ontológica, necessariamente, dependente do ser. Agora, é preciso uma nova caminhada em direção ao aberto antropológico onde emerge o brilho humano. A seguir, faremos a tentativa de evidenciar a ideia de responsabilidade enquanto um modo de dizer a outrem.

2 O OUTRO MAIS ALÉM DA ONTOLOGIA

As reflexões levinasianas acerca da intrigante questão da responsabilidade emergem na importante produção intitulada, *De outro modo que ser ou para além da essência*, já na apresentação do argumento. Ali, ele faz o esforço de deixar claro qual é o seu entendimento do sentido da fórmula “para além da essência”. Sua intenção é esclarecer o que entende por evasão do lugar ontológico rumo ao “o outro do ser”. Não é caso de um empreendimento por uma outra modalidade de ser. A sua investida vai na direção de um âmbito que tenha um significado eminentemente distinto do ser. Ou seja, o além da essência não pode gozar dos mesmos atributos ou das mesmas condições do ser. Isso significa que ele pretende algo portador de uma radical diferença do ser. Por isso, logo nas palavras iniciais que abrem o texto aludido, Levinas (2011, p. 25), indica a radicalidade dessa diferença afirmando: “se a transcendência tem um sentido, ela não pode senão significar o fato, para o acontecimento do ser – para o esse – para a essência, de passar ao outro do ser”.

No entanto, ele se preocupa com a possibilidade de uma compreensão equivocada de sua proposição. Ora, longe de sua intuição está o possível entendimento de tomar o outro do ser como o nada. Caso ocorra dessa maneira, segundo Levinas, haveria a continuidade de algo idêntico ao ser. E com isso, teríamos a manutenção da estada no mesmo lugar de partida, em que reina o império do ontológico. Pensa Levinas (2011, p. 25) que, o ser e o não ser participam de uma trama de mútua implicação que no final, tem como resultado a “determinação do ser”. De modo apropriado, Levinas (2011, p. 25-26), evita a possibilidade de entendimento impreciso do seu pensamento e afirma enfaticamente: “o enunciado do ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença para além daquela que separa o ser do nada”.

Com a pretensão de tornar clara a compreensão do que pode ser entendido por “responsabilidade por outrem”, Levinas julga ser conveniente delimitar a temática recorrendo a dimensão da temporalidade. Por conseguinte, faz alusão à conhecida intuição heideggeriana da relação do ser com o tempo, assim como à Immanuel Kant que, já na modernidade, defendeu a indispensabilidade do tempo e do espaço. Nas pegadas dos dois pensadores Levinas (2011, p. 30), escreveu: “o de outro modo que ser não pode situar-se numa qualquer ordem eterna arrancada ao tempo”.

Todavia, não é plausível a sugestão de um sujeito humano que tenha a possibilidade de assumir a sua condição de responsável fora do tempo. Nessa perspectiva, ele percebeu que seria necessário postular à temporalização do tempo que fosse capaz de manter a dualidade de significar ao mesmo tempo “o ser e o nada e o para além do ser”. Então, sugeriu que o além do ser e o não ser, tivesse um significado de uma diferença extraordinária “em relação ao ser e o nada”. É importante percebermos aqui, o que é que está em questão. Sem sombras de dúvidas, o que está em tela de juízo é a radicalidade do sentido da ideia de diferença. De certo, o tempo carrega a ambiguidade de poder significar, simultaneamente, a essência e sua própria manifestação, como afirma Levinas (2011, p.31): “o tempo é essência e mostra da essência”. Sendo assim, aquilo que Levinas denominou de “diferença do idêntico”, que acontece no correr e escorrer da temporalidade, pode possivelmente, ser manifestação.

Aqui podemos formular a seguinte pergunta: qual seria a noção de tempo com a possibilidade e condição de expressar concomitantemente o “para além do ser e do não ser”? Em uma destemida tomada de posição, em relação a tudo aquilo que representa a tradição do pensamento Ocidental, Levinas responde a pergunta formulada e expõe uma nova concepção de tempo, dizendo

Na sua temporalização, onde nada se perde pela retenção, pela memória e pela história, onde tudo se apresenta ou se representa, onde tudo está consignado e se presta à escrita, ou se sintetiza ou se reúne, como diria Heidegger, onde tudo se cristaliza ou paralisa numa substância, é necessário que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e onde se passa o ser da substância – seja assinalado um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, uma diacronia transcendente (LEVINAS, 2011, p. 31).

É nítido nas palavras de Levinas, que existe um conflito ou uma tensa diferença permeando as direções dos modos de compreender o conceito de temporalização. Primeiro, aquela que pode ser chamada de sincrônica. Esta se concretiza na forma de uma dinâmica sintetizadora que mantém as identidades essenciais e se prestam à representação. Segundo aquela que a sua efetivação se dá como movimento de abertura. Nessa segunda modalidade de compressão, a temporalidade se recusa mostrar a sua identificação, não ser descrita e, muito menos, ser representada. Isto porque a sua maneira de apresentação requer uma radicalidade distinta. Sendo assim, indisposta à sintetização, ela inviabiliza o seu acesso ao pensamento Ocidental

que tem como meta tudo abarcar. Nesse sentido, podemos dizer que a temporalidade interdita o poder do pensamento, simplesmente, por sua condição de absoluta diferença.

Agora cabe fazermos outra pergunta que pode ser formulada da seguinte maneira: que razões tem Levinas para evitar a descrição da sua compreensão de responsabilidade aderida ao tempo sincrônico? A resposta dessa questão é, de alguma maneira, adentrar em uma gama de possibilidades, sem muitas perspectivas de encontrar um porto seguro onde ancorar as ideias. Pois, uma das vias possíveis poderá ser levarmos em conta os fatos ocorridos na sua própria vida. Por exemplo, os anos de experiência de prisioneiro de guerra, como soldado Francês, por uma duração de cinco anos.

O modelo de vivência, de certo, modifica, tanto a concepção de tempo, quanto aquilo que é tão caro à filosofia de matriz Ocidental, como é o caso dos plasmados conceitos de razão, pensamento, ser ou essência. Nessa experiência ele padeceu na alma e na carne a potência do poder como força poderosa do ser e sua permanente insistência de continuar na essência. O tempo em que ficou no cativeiro ele experimentou, certamente, muitas escuridões. Talvez não seja exagero dizer que das escuridões vividas brotou a clareira que o fez perceber o escuro presente na identidade que existe no “esse e interesse” (LEVINAS, 2011, p. 26). A situação de cativeiro configura-se como uma extrema negação das possibilidades afirmativas do corpo e da própria vida humana. Por essa razão podemos dizer que o autor experimentou as energias da sincronização. Por conseguinte, é testemunha incondicional do significado e sentido eminente da afirmação, segundo Levinas (2011, p. 26): “a essência é interessamento”. Certamente, ter sofrido os horrorosos dramas de diversas formas de interessamentos, o permitiu deduzir que

o interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra (LEVINAS, 2011, p. 26).

É por demais evidente, que no horror e sofrimentos causados por uma guerra, há muitos empecilhos para captarmos os componentes diferenciadores da personalidade humanizadora, dos movimentos em que elas se mostram imergidas nas

dinâmicas que impulsionam a manutenção e o fortalecimento da atualidade da guerra. Os caminhos que podem conduzir até a determinação do homem como portador excepcional da racionalidade, são reencaminhados para o que podemos chamar de “o sem sentido da luta de todos contra todos”. Em consequência, as pessoas tornam-se meras peças que funcionam como instrumentos produtores e replicadores da infame violência eliminadora dos indivíduos nas suas singularidades e sujeitos da vida coletiva. No esforço de reencaminhar as potências capazes de reafirmar a humanidade dos homens e impedir a continuidade do fluxo temporal da insistente permanência no interessamento da essência, Levinas (2011, p. 26), fez uma pergunta fundamental: “não se converteria a essência no outro da essência, pela paz onde reina a Razão, que suspende o choque imediato dos seres? Ao terem paciência, ao renunciarem à intolerância alérgica da sua persistência no ser, não encenarão os seres o de outro modo que ser”?

É visível nas perguntas de Levinas a sugestão de que a paz e a paciência podem se constituir no reviramento, tanto da guerra, como da insistência do permanecer na essência. Pode-se até dizer que ao interessamento da guerra ele propõe a metafísica da paz. Para ele a paz traz reflexos do bem que podem interromper a guerra e o seu fôlego de beligerância.

A partir da oposição entre a ontologia da guerra e a metafísica da paz, Levinas propõe que se estabeleça uma linguagem capaz de expressar essa diferença. Assim, distingue o dito e o dizer. Reconhece que o dito exerce influência sobre o dizer mantendo-se como um tipo de “jogo verbal”, por isso, mantém o ser numa espécie de “destino sem saída” (LEVINAS, 2011, p. 27). O dizer, por outro lado, tem outra perspectiva que se diferencia radicalmente do jogo. Para Levinas (2011, p. 27), “o Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e os cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas -, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação”.

3 A QUEM SE DIRIGE O DIZER DA RESPONSABILIDADE

O que foi anunciado acima por Levinas, contém uma dupla de conceitos que são muito importantes para a elucidação e compreensão da intrigante articulação engendradora para apresentar a sua concepção da responsabilidade. Trata-se das

categorias do Dizer e Proximidade. Com certeza, as duas categorias têm grande importância na elaboração de muitas temáticas que ele formula no decorrer do seu pensamento filosófico. Elas estão presentes, de modo significativo, no fluir da vida nas várias ocasiões do espaço e do tempo humano. Contudo, Levinas as assimila, mas lhes confere significados, que ainda não tinham sido percebidos pelos destacados pensadores da nossa tradição filosófica do Ocidente. Está fora de dúvidas, que filosofar sobre o dizer, colocando-o em um lugar ainda não visitado ou habitado pela filosofia tradicional é que provoca perplexidade. É exatamente o que faz nosso autor. Desloca o dizer do seu lugar habitual, onde ele vive sob as normas delimitadas da linguagem, expresso nas várias formas de saberes, como por exemplo, nas literaturas científicas, filosóficas e etc. Portanto, o dizer tem agora uma nova morada. Ele foi conduzido por Levinas, para morar no campo da significação ética, onde verdeja o florescer humano com todas as suas vicissitudes. Isto é, de fato, uma espécie de aventura nova. Ela é própria daquela que não teme o desafio de ousar dizer o impossível para além de toda impossibilidade.

O que foi dito acima, nos faz deduzir duas coisas. Em primeiro lugar, que o dizer desponta como algo eminentemente diferente do dito. Em segundo lugar, que o seu aparecimento traz um distanciamento dos modelos habituais das linguagens, frequentemente normatizadas e conduzidas pelas gramáticas, assim como enquadradas à normatividade da semântica. Aqui também, podemos afirmar que há uma operação de mudança de lugares do conceito do dizer. Pois, fica evidente o trânsito da linguagem gramatical para o lugar humano onde está o esplendor da ética. Ora, a proximidade, arrancada do nível geográfico, só poderá ter um significado digno de valor nos tecidos das relações que se efetivam na trama dos humanos. Portanto, no ambiente da vida moral. Por conseguinte, será exatamente nesse espaço, no qual o dizer ganha a sua cidadania e pode afirmar-se com toda a sua originalidade e anterioridade ao dito. Será, portanto, nessa direção que o dizer plasma e configura o profundo sentido da ideia de responsabilidade. Em uma elaboração, até certo ponto, um tanto inabitual a linguagem filosófica herdada, afirmou Levinas (2011, p. 27): “O dizer original ou pré-original – o logos do prólogo – tece uma intriga de responsabilidade”.

O fato de acionar à originalidade ou pré-originalidade do dizer oferecem à Levinas as condições necessárias para propor um novo estilo de linguagem muito diferente ao que vigora na nossa tradição filosófica. Basta lembrarmos da

instigante formulação feita por Parmênides no século V, no brilhante poema sobre a natureza. No poema ele apresenta a identificação entre o que é e o que pode ser pensado ou expresso pela linguagem. Carneiro Leão na introdução da obra *Os pensadores originários [...] (2017, p. 57)*, afirmou no fragmento III: “pois o mesmo é pensar e ser”.

Já vimos que para Levinas, o mais importante decisivamente, não é o pensar, a razão, nem mesmo o ser. Para ele, não faz sentido a obsessiva pretensão de configurar uma identidade. Para o autor, o mais urgente e importante, é o modo de tornar possível o “dizer de outro modo que ser”. Provavelmente aqui, fique um pouco mais explícito a ideia sugerida da anterioridade do dizer em relação ao dito. Podemos afirmar que o dizer tem a força de sobrepor-se ao dito e criar um ambiente favorável ao seu aparecimento, de modo que seja possível a afirmação do outro, a sua sublimidade estendida. A respeito dessa questão, ou seja, da possibilidade do dizer estender-se sobre o dito. Afirmou Levinas

Mas o Dizer estendido sobre o Dito retira essa tensão do Outro, de Outrem que me arranca a palavra antes de me aparecer. O Dizer estendido sobre o Dito é obsessão pelo Outro – sensibilidade onde o outro faz apelo à vocação sem evasão possível – sem evasão possível na impunidade –, faz apelo a uma vocação que fere, à responsabilidade irrevogável e, assim, à própria identidade do sujeito (2011, p. 95-96).

Na citação feita acima aparece a expressão: “outrem que me arranca a palavra”. O que essa fórmula quer evidenciar? Pode-se sinalizar como resposta que, em primeiro lugar, ela aponta para a posição dos sujeitos envolvidos em um processo discursivo. Em segundo lugar, indicar que nesse processo a prioridade da fala é conferida ao outro e não do eu. Há, portanto, o anúncio do que poderá vir a ser um dos sentidos da linguagem. Nas trilhas percorridas por Levinas, seria: viabilizar a abertura da relação para com o outro. Essa abertura não pode ocorrer por decisão do eu, mas pela impetuosa exigência do outro. Além disso, não é uma exigência que o eu possa recusar ou indicar um substituto. Os dizeres, “antes de me aparecer”, significa justamente, o imperativo da obrigação que tem o eu para com o outro. Fica evidenciado, que o foco central da reflexão levinasiana é a pré-ocupação pelo outro. Em suas palavras Levinas (2011, p. 92), destaca que é essencial a: “preocupação com as necessidades do outro, com as suas infelicidades e as suas faltas”.

O recurso às expressões, “vocação que fere” e “obsessão”, mostram o que nosso entender como reflexo ou impactos na subjetividade afetada pela prioridade concedida aos outros. Dito de outra maneira, Levinas reconhece que a dor, o sofrimento, as feridas e demais carências apresentadas pelo outro, necessariamente, interferem e reverberam no eu. Por isso, ele padece porque não tem as condi es de ficar com a palavra para si mesmo. Sofre também, em razão de não começar o movimento do dizer, como visto anteriormente. Ainda podemos mencionar o fato de não ter o poder de operar a nega o da palavra. Além disso, não tem condi es de transferir a sua obriga o   outra pessoa. As interdi es feitas ao eu o deixam completamente fragilizado e impotente para fazer a afirma o da sua autonomia e conquistar legitimidade para propugnar o *status* de si mesmo. Desse modo, ele   posto em questão naquilo que concerne a sua condi o de subjetividade. Andando nesse caminho disse Levinas (2011, p. 92): “Assim sendo, o para-o-outro, pela dor, contraria simultaneamente o sujeito e afeta-o na sua intimidade”.

Mediante o que foi posto, podemos asseverar que, o estado de obsessão pelo outro torna qualquer sujeito incapaz de priorizar o que pretende. Faltam-lhe as condi es para alinhar o seu agir sintonizado com suas determina es e desejos. O seu modo de atuar preservando a sua autonomia e liberdade tornam-se limitadas e, até certo ponto, questionadas podendo ser eliminadas radicalmente. Vemos com isso, que o autor manifesta sua clara vontade de fazer a torço no estilo do sujeito estabelecido na modernidade e toda a sua gama de atributos. Trata-se, por conseguinte, de propor outra compreensão de subjetividade constituída com diferentes características. Nessa investida levinasiana estão descartadas as concep es do famoso “eu penso” de Descartes, o “eu puro” proposto por Kant, o Gigante “sujeito absoluto” de Hegel e o eu apresentado por Fichte. Podemos dizer que todas as formas de sujeitos j   propostas têm em comum, de algum modo, a mesma característica. Ou seja, eles foram dispostos para funcionar como operadores e produtores do conhecimento. De certo, foram esses os destinos e as identidades dos sujeitos produzidos pelo admirado pensamento moderno.

Podemos perguntar, qual foi caminho que Levinas seguiu? Qual foi o solo que ele julgou seguro para fazer a sua caminhada? Por mais estranho que possa parecer, ele decide caminhar seguindo as rotas delineadas pelo pensamento judaico. Nesse

caminho, ele encontra Hermann Cohen¹. O encontro com esse autor teve um efeito muito significativo, qual seja, a descoberta de alternativas para fraturar o conceito de eu/sujeito cunhado no pensamento filosófico da Modernidade. Portanto, uma nova perspectiva está em marcha. Vejamos agora, algumas pegadas deixadas pelo caminhar de Levinas.

Em primeiro lugar, pode ser dito que, a ideia de eu não poderá ser compreendida como um arranjo abstrato inserido em uma engenharia teórica construtora de conhecimentos. Agora, ele tem que ser encarnado em um corpo constituído de carne e osso, em condições de desfrutar de tudo aquilo que a natureza oferece. Assim, pode sentir a realidade na sua pele, pois é portador de sensibilidade. Ele pode mostrar-se na sua condição de vulnerável. Também pode ser visível numa dinâmica infundável de exposição ao outro. Em tal exposição, com a teimosia em ficar sempre usufruindo dos componentes da natureza, ele pode preocupar-se apenas, em afirmar a si mesmo. Porém, nessa tentativa de afirmação depara-se com a passividade do outro. Este, por sua vez, o põe em questão e dá-lhe um golpe que o atinge profundamente. Esse golpe ferino provoca no eu o despertar para a gravidade da falta de responsabilidade para com ele.

Nessa perspectiva, as categorias de sensibilidade, passividade e vulnerabilidade ficam robustecidas de profundidade e sentido. A exposição ao outro acontece como um movimento inverso ao da consciência que pretende sempre um objeto para poder afirmar-se como consciência de algo.

Podemos dizer que em articulação com a noção da sensibilidade, nosso autor desenha as linhas centrais da sua noção de vulnerabilidade usando os termos, “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção”. Primeiramente, Levinas (2011, p. 93), disse: “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção, que não encontra lugar numa qualquer consistência ou identidade de estado”. Vemos com isso, que oferecimento sem as condições de interdito redundava num estado de vulnerabilidade, por não haver algo que possa servir de escudo protetor. A seguir Levinas (2011, p. 93), disse ainda: “um-ter-sido-

¹ Hermann Cohen considerando Fichte disse: “Fichte pôs Eu por autoconsciência. E ao eu contrapõe o não-eu. Este não-eu é a coisa, o objeto em geral; todo objeto dado como tal [...]. Mas o que significa a antítese de eu e não-eu para a moral? É justo, pois, distinguir do eu o não eu, que aqui é melhor o não-eu? Si, ao contrário, tomamos como ponto de partida o conceito, entendido corretamente, de não-eu, então no lugar do congênere entra o conceito mais preciso do Outro. O Outro não é um outro: está na correlação exata, melhor ainda, está na relação de continuidade com o EU. O Outro, o alter ego, é a origem do eu. Hermann Cohen, *El Próximo*. Trad. Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004, p. XIV-XV.

oferecido-sem-detenção, e não generosidade de oferecer-se, a qual seria ato e pressupõe já o ilimitado da sensibilidade”. No que foi declarado, podemos enxergar a delicadeza no cuidado de impedir o ato de intencionalidade do eu e, com isso, favoreça a sua determinação de oferecer-se na qualidade de sujeito pleno de generosidade. Ora, caso o ofertar acontecesse desse modo, o eu teria as prerrogativas de autonomia e liberdade que, por conseguinte, o dotaria com o atributo decisório de poder agir. Por fim, afirma Levinas

Ter-sido-oferecido-sem-detenção no qual o infinitivo passado sublinha o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade, não iniciativa que, mais antiga que todo e qualquer presente, é, não uma passividade contemporânea e contrapartida de um ato, mas, o aquém do livre e do não-livre que é a anarquia do Bem (2011, p. 93).

Fica evidente, no que apresentamos, o retorno da antiga e intrigante questão do tempo. É importante lembrar que, o objetivo maior do nosso autor, é de proceder uma torção na compreensão de tempo elaborada pelo pensamento filosófico Ocidental. Isso já foi indicado quando pomos em evidência suas reflexões propositivas sobre a temporalização. A respeito disso, admitimos que os registros de “infinitivo passado”, “não-presente”, apontam o sentido da anacronia aberta à exposição ao outro. Essa exposição, ocorre como “um ter sido dado do eu”. Em tal evento não há determinação do tempo, nem querer manifesto e, muito menos, a potência do poder. Sendo assim, no efetivado ter sido oferecido sem declarado querer, Levinas sugere a retirada do eu, os elementos que na filosofia moderna se constituíram, exatamente, na razão de ser do sujeito. Trata-se, da liberdade e da autonomia. Então, o sujeito/eu instituído com esses atributos, tem em si mesmo o poder autodeterminar-se e, por conseguinte, tomar decisões, decidir em sua singularidade. Até mesmo não tomar decisões, ou seja, ficar indiferente, faz parte desse tipo ou perfil de sujeito.

Também podemos considerar as intenções de Levinas de pôr em questão a possibilidade que tem o eu de virar as costas para o outro. Ele pode, inclusive, em sua autonomia negá-lo completamente, eliminando-o. Pensa o autor, que ninguém é livre para dar as costas, dominar, ferir e eliminar o outro. Não pode haver liberdade legitimada para atuar dessa maneira.

Nas pegadas de Levinas, no que se refere ao dar as costas ao outro, portador de um rosto, no desfrute da liberdade autonomia Judith Butler escreveu

Não temos o poder de dar as costas a esse rosto, embora seja verdade que as pessoas dão as costas o tempo todo. As pessoas podem dar as costas para o rosto, e quando fazem, buscam escapar dessa impotência (*sans pouvoir*), se tornar um sujeito com poder. Se dissermos que as pessoas podem dar as costas, deram as costas e dão as costas o tempo todo, estamos dizendo que elas podem afirmar um poder onde não há poder nenhum e, assim, anular a afirmação de que não podemos dar as costas, de que o responder ao rosto antecede a escolha, recorrendo a um poder que não é propriamente nosso (2017, p. 62).

Entretanto, diz Levinas (2011, p. 93): “ter-sido-oferecido-sem-detecção, como se a sensibilidade fosse precisamente aquilo que toda a proteção e toda ausência de proteção supõe já: a própria vulnerabilidade”.

O que foi afirmado deixa evidente a sua intenção de expor a sensibilidade e a vulnerabilidade como possíveis perfis de abertura para o outro. Nessa direção justifica Levinas:

A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer na medida em que ela é fruição. A passividade da ferida – a hemorragia do para-o outro – é o arrancamento do pedaço de pão à boca que o saboreia em plena fruição. Certamente – apesar de si; mas não como afecção de uma superfície indiferente. Golpe desferido imediatamente à plenitude da complacência em si (que é também complacência da complacência) à identidade na fruição (mais idêntica do que toda a identificação de um termo Dito), à vida onde a significação – o para-o-outro – se absorve, à vida que vive ou que frui a vida (2011, p. 92).

Portanto, considerar e efetivar um estilo de vida aberto, disponível à exposição ao outro, se constitui, de certo, numa proposição muito instigante. Ela está sugerida como uma inversão plausível do sujeito. Poderá ser viabilizada na teia das relações intersubjetivas. Será verdade quando cada um estiver oferecendo o pão da boca sem poder tomá-lo de volta. Isso significa testemunhar um estilo de viver no mundo humano constituído por um sentido além do ser. Homem que responde às exigências das alteridades do mundo e de todos os outros na vivência da responsabilidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o que foi apresentado, em nossa investida, podemos concluir que a responsabilidade se constitui em requisito fundamental para a conduta de vários profissionais no mundo empresarial, nas ciências, tecnologias e instituições do serviço público e privado. Em todas essas instâncias vigora a compreensão de que o sujeito

responsável é aquele que efetiva os princípios e as regras dos códigos das respectivas éticas. Percebemos na reflexão de Levinas, o questionamento radical a esse tipo de entendimento da responsabilidade que terminou vigorando no pensamento do Ocidente.

Vimos que, a razão teórica que formulou os códigos de ética para orientar o modo de agir de variadas funções profissionais, não consegue intervir significativamente, de modo humanizado nos processos históricos em se decide os destinos dos humanos, dos animais e do vasto campo de toda natureza vivente. Louvada razão, não conseguiu abstrair-se e livrar-se dos adjetivos que a nomeiam de razão cega, beligerante, razão demente, indiferente e, por vezes, razão assassina e mortífera. De algum modo, os qualificativos atribuídos à razão esclarecem os motivos do afastamento de Levinas das formulações da filosofia fenomenológica do seu estimado mestre, Edmund Husserl. Mediante os efeitos assombrosos das determinações da razão, nosso autor percebeu a imperiosa necessidade e urgência de pensar em novas perspectivas capazes de implementar e viabilizar a prioridade da relação com os outros e evitar que os humanos sejam capazes de fazer consigo mesmos e com os outros seres viventes em suas diferenças.

Dentre as novas perspectivas percebidas por nosso autor, está a busca de nova noção de sentido que se produz fora da identidade de essência e de ser. Isso quer indicar que a exterioridade da responsabilidade deve significar a proximidade que se distancia dos espaços e dos atributos de ordem ontológica e de seus correlatos epistêmicos. A proximidade tem de concretizar-se como sociabilidade sem interesses e sempre aberta, disposta às demandas arriscadas dos outros. Proximidade que o eu devo abraçar sem a decidir aproximar-se, sem a possibilidade de recusar. Pois, tratar-se do incondicional desinteressamento. Sendo assim, o acionamento da proximidade é a pura bondade que se diferencia e ultrapassa a atualidade do ser e suas dinâmicas. Nesse sentido, Levinas quis propor o ultrapassamento da essência pela Bondade. Portanto, a bondade poderá iluminar a significação radical do “ser para outrem” enquanto diferença da finalidade, do valor, das razões dos conceitos abstratos e da identidade de um eu.

Portanto, a bondade, abre a ordem do Bem que funda o âmbito de domínio ético. Nesse novo lugar, emerge o brilho da significação e do valor da exterioridade do rosto, que na sua vulnerável fraqueza solicita o cuidado responsável, invoca acolhida e hospitalidade. Podemos concluir, que Levinas proclama o eu como único

imputado da responsabilidade por fazer vir à luz o novo sentido da inteligibilidade e da relação de homem a homem como valor ético imprescindível.

REFERÊNCIAS

ANAXIMANDRO. **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito, os pensadores originários. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. São Paulo: Vozes, 2017.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes**: judaicidade e crítica ao Sionismo. 1. ed. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

COHEN, Hermann. **El Prójimo**. Tradução de Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004, p. XIV-XV.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 20011.



Capítulo 3

**DA GENEALOGIA DA MORAL À
ÉTICA DO ROSTO DO OUTRO. PENSAR
O NIILISMO *OUTRAMENTE* A PARTIR DE LEVINAS**

Nilo Ribeiro Junior

DA GENEALOGIA DA MORAL À ÉTICA DO ROSTO DO OUTRO. PENSAR O NIILISMO *OUTRAMENTE* A PARTIR DE LEVINAS

Nilo Ribeiro Junior

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Não resta dúvida que ao se pretender debruçar sobre a temática da ética em torno dos valores humanos no contexto da crise moral na contemporaneidade, esse escopo nos instigue a aproximar decisivamente do pensamento do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. Não se pode olvidar que o autor introduziu no cenário filosófico ocidental um ineditismo no que tange à nova semântica da palavra ética, de sorte que essa poderá inspirar novas maneiras de se conceber a vida moral de *outro modo* que a do *status quo* e, que seja, portanto, capaz de estabelecer um confronto com os desafios éticos de nossa época. Por outro lado, como se sabe, esse pensador não se propõe reinscrever uma ética no cenário da cultura atual como um sistema de valores ou de normas morais para o agir, nem pretende deter-se sobre a ética como uma ciência do *ethos* tal como nos acostumou a tradição ético-filosófica ocidental desde Aristóteles a Hegel.

Outrossim, tendo-se em vista essa consideração preliminar, há de se enfatizar que o filósofo de Kaunas propugna reabilitar o sentido (altero)lógico que subjaz à palavra ética. Segundo ele, esse sentido originário acabou por ser olvidado pelos sistemas éticos da filosofia ocidental mais preocupados em refletir sobre a estrutura do agir do que ater-se à novidade da ética como um evento, dando-se, portanto, origem aos mais diversificados equívocos a respeito do que se deve fazer e ao que se destina a ação humana, quando tende-se a abstrair o terreno visceral do *encontro* com o outro humano a partir do qual a palavra ética recebe seu significado primigênio. Daí que a nova semântica da ética depende imediatamente da (re)valorização do outro como Rosto, pessoa única, palavra viva, bem como da irreduzível *relação* que

se estabelece com ele e sua fala a partir dos quais o sentido originário do agir sai do esquecimento.

Em função disso, se a *gênese* da ética deve ser buscada no âmago da *relação* com o outro humano, a palavra/linguagem primeva que procede do Rosto é capaz de reposicionar o significado dos valores que norteiam a ação. Já não se apoia na fundamentação do caráter racional e universal dos valores, mas em função da *escuta* singular de uma palavra advinda do Rosto, sem que o outro que se diz na fala possa ser reduzido a um mero interlocutor na comunicação.

Nisso consiste, precisamente, a novidade da palavra ética, pois ao associá-la à visitação do Rosto, o sentido da ação humana emerge da (in)vestidura ou do (in)hábito recebido pelo sujeito graças ao Dizer de outrem. Esse Dizer (an)árquico e (an)arqueológico emerge qual um (inter)dizer de se ter de cuidar do outro antes mesmo de o sujeito poder cuidar de si, embora a precedência do mandamento do outro jamais se configure como uma violência ao sujeito. Afinal, esse Dizer se revela anterior aos Ditos, o que significa ter de admitir que aquele se antecipe à toda justificação de caráter eminentemente racional a respeito do sentido daquilo que se deve fazer para si e para os outros, no agir. Essa anterioridade do Dizer, portanto, altera radicalmente o sentido da palavra ética em função da primazia concedida à justiça, à hospitalidade, ao amor e ao direito à *vida* de outrem que prevalecem sobre a proteção da vida do sujeito agente.

Em suma, em função da insistência na nova semântica da palavra ética há que se perceber que a *ética do Dizer* do Rosto em Levinas se aproxima, em certa medida, da pretensa *genealogia da moral* em Nietzsche. Nesse caso, faz-se mister, por um lado, apontar para os pontos de contato entre um e outro quando se trata de confrontar-se com o problema da singularidade dos valores em detrimento de sua universalidade posta em questão no contexto da crise ética da contemporaneidade, graças à tentativa de se reabilitar a sensibilidade ou o Sensível no âmbito da ação.

Por outro lado, ao longo da explicitação de alguns elementos que estão na base do niilismo nietzschiano perceber-se-á o distanciamento paulatino esboçado pela ética da alteridade em Levinas com relação ao pensamento do mestre da suspeita. Nesses termos, é possível admitir que o pensamento do filósofo franco-lituano possa ser identificado a um pós-niilismo uma vez que sua ética se distancia da *vontade de potência* graças à “reviravolta introduzida na própria vontade devido ao contato com o Rosto que esvazia o sujeito de seu querer” (LEVINAS, 2011, p. 89). Essa proximidade

visceral do outro reorienta a ética para fora da vontade como potência a exigir um corpo concreto (ex)posto e (in)potente “como doação a outrem na hospitalidade” (LEVINAS, 2011, p. 88), frente ao apelo inescusável de acolhida advindo da voz de um Rosto em sua nudez e vulnerabilidade.

Nessa esteira resta insistir que nossa investigação se encaminha para a consideração hiperbólica de que a ética em Levinas, diferente da *genealogia da moral* já não se encontre sob a égide da potência da vida ou da luta pela vida do indivíduo que se afirma pela “potência do corpo contra todas as imposições dos valores abstratos e universais da Razão”, tal como afirmara o niilismo em Nietzsche (NIETZSCHE, p. 45, 2016B). Antes, movida pelo corpo a corpo com outrem a ética diz respeito à unicidade da vida da subjetividade sensível que se faz dom enquanto um-corpo-para-outrem a ponto de o sujeito se perder de si numa espécie de “condição psicótica inédita a constituir a humanidade do ser humano” (LEVINAS, 2011, p. 157). A partir desse lugar sem lugar do corpo-oferenda irreduzível tanto ao saber racional como à vida que previamente se sabe doação a outrem, o fato é que os valores se tornam paradoxalmente advindos da (in)potência mesma de um sujeito a depender da “(de)posição de sua condição pela voz do outro” (LEVINAS, 2011, p. 74). E porque não dizer, de uma deposição de si não tanto graças a si, mas “apesar de si” em seu corpo (LEVINAS, 2011, p. 76), movida, portanto, pelo sopro do (es)pirito do outro ou da (in)spiração do Rosto que vem (in)habitar o corpo vulnerável e exposto do sujeito ao qual não resta senão entregar sua vida a outrem.

De fato, esse “sujeito no acusativo ou sob a acusação” (LEVINAS, 2011, p. 74), se depara com uma (in)condição humana “virada ao avesso” de tal sorte que sequer a [sua] vontade possa e queira escolher ou decidir-se pelo outro em sã consciência, senão que lhe resta aderir ao outro movido pelo impulso de vida que o faz “de” outrem como “Bem para além do ser” (LEVIAS, 2011, p. 69).

2 ENTRE O NIILISMO E A ANARQUIA DE OUTREM

De saída há de se insistir no fato de que tanto Nietzsche como Levinas tenham se posicionado criticamente contra a filosofia idealista da modernidade, cuja expressão acabada se encarna no pensamento dialético de Hegel. Para ambos, o problema insolúvel de fundo do hegelianismo é o de ter identificado sem mais Ser e Pensar, isto é, de ter reduzido o real ao racional sem levar em consideração o fato de

que a Razão não dá conta daquilo que Existe uma vez que o Ser excede em realidade e em sentido ao pensamento que o concebe. Logo, o real ao existir/ser, jamais se dobra à pretensão do conceito, não porque a razão seja incapaz e limitada diante do ser, mas porque o ser se aborda de outro modo que o pensamento que pensa o ser.

Eis que nesse sentido preciso, ambos se opõem, com certa razão, tanto à Ética e à Moral moderna hegeliana edificadas a partir desse horizonte racionalista bem como se mostram reticentes aos valores universais que se associam a elas por meio da abstração da Razão. A saber, ambos tendem a reagir ao que está na base dessa visão ético-moral do sistema dialético hegeliano que é a de associar o Pensamento à totalidade, isto é, à Razão ao Espírito enquanto compete a filosofia, no estágio do Espírito absoluto, pensar o todo no conceito.

Dessa visão decorre a crítica à ideologia e aos totalitarismos dependentes do Espírito uma vez que não se reconhece ao real para além da razão, qualquer possibilidade de ele se revelar na diferença que o constitui. Nesse caso, embora a ética e a moral e seus respectivos valores se articulem em torno da liberdade subjacente ao movimento dialético e à supressão que ocorre no bojo da História, que vai do Espírito subjetivo passando pelo Espírito objetivo para desembocar no Espírito absoluto, de fato a liberdade como valor fundamental que está na base da História hegeliana não é pensada senão como cumprimento da Razão. Expurga-se, assim, de seu sentido todas as outras dimensões da razoabilidade que advém de outra fonte como a da alteridade e da vida sensível que ultrapassa o horizonte da Razão.

Acrescenta-se a isso, o fato de que ambos se mostrem avessos à visão de História que subjaz ao sistema hegeliano uma vez que se trata de conceber a História em termos de uma escatologia da Razão. Por isso reagem veementemente ao que denominam de fim (teleologia) da História na Razão e o impacto desse fim sobre a eticidade e/ou sobre a moralidade imanentes ao Sistema. Afinal, a Razão enquanto Pensamento pode antecipar o sentido da História, quando não menos pode justificar as contradições ou o não-sentido presente naquela como estágio a ser reconciliado no fim da História.

Nessa ótica os valores não passam senão de uma forma ético-moral de cumprir plenamente o sentido da Liberdade antecipadamente conhecido e querido, de sorte que o sentido último da ação advém sempre do princípio evidente da Razão. Não há, pois, nesse horizonte um sentido para o agir que não seja dado e assegurado senão pela Razão. Logo, a *vida* como tal, isto é, aquele elã vital subjacente à vontade e que,

portanto, não se deixa apreender nem ser reduzido ao conceito e à Razão, “já não dita o sentido do agir nem assume qualquer transcendência no Ethos” (NIETZSCHE, 2016B, p. 147). Enfim, o sentido do agir é constituído pela História do Espírito enquanto História da Liberdade e da Razão e não pela vontade de potência.

Há de se destacar ainda nesse contexto, um elemento de corte religioso-teológico criticável por ambos, a saber, o de que Hegel com sua pretensão de totalidade como pensamento, tenha teologizado o sentido da História mesmo quando tenha alimentado a pretensão de laicizá-la em função da afirmação do caráter radicalmente horizontal do Espírito segundo a realização da liberdade humana. A saber, o sistema hegeliano enfatiza o caráter escatológico, isto é, o fim ou o sentido da história como aquele que é dado no/pelo Espírito ou nas/pelas obras da liberdade. Disso decorre que a história da liberdade se legitima como evento do reino dos fins no mundo da liberdade humana, contra aquilo que o cristianismo, como religião, havia projetado para além da História, em Deus.

Enfim, por conta dessa confluência de motivos, tendo-se especialmente em vista o imaginário que motivou a suspeita de Nietzsche lançada sobre o idealismo e o romantismo, bem como sobre o cristianismo como instituição religiosa, considerados, portanto, como teorias “humanas, muito humanas” (REALE, 1991, p. 431) a ponto de se apresentarem como verdades eternas e absolutas, tratava-se de desmascará-los um a um como sendo fruto de um pensamento ideológico. Embasado no instinto dionisíaco, em nome daquele sadio homem grego do século V a. C, que “ama a vida” e ao que é eminentemente telúrico, anuncia-se, por um lado, a morte de Deus e, por outro, realiza-se “a profunda crítica contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade” (REALE, 1991, p. 430). E, com base a isso, Nietzsche pode voltar às raízes da moral tradicional pós-socrática, examinar a sua genealogia e descobrir que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos ressentidos contra tudo o que é nobre, belo e artístico. Isso se deveu “ao desprezo da vida em nome de um ideal de liberdade que não passa de uma abstração” (NIETZSCHE 2016C).

Embora por motivos históricos distintos, a saber, pelo fato de Levinas reivindicar para o judaísmo a condição de uma história fora da História com relação à História do Espírito inscrita no sistema hegeliano, o fato é que tanto ele como Nietzsche se mostram críticos à teleologia da liberdade e à teologização do pensamento filosófico. Daí a preocupação de se oporem à ideia de Deus ou de

anunciarem a “morte de Deus” [do cristianismo] e, por conseguinte, de anunciarem o fim dos valores da religião em consonância com os valores da Razão.

O impacto disso sobre a moral se mostra absolutamente relevante. A saber, o sentido da ação já não se justifica em função de um universal religioso ou de uma razão laicizada abstrata da liberdade, mas advém da própria *vida* querida e desejada por si mesma, que seguindo sua própria dinâmica se faz expandir e manter-se liberada da ideologia da Razão e da religião (cristã). Em outras palavras, a lógica do niilismo instaurada pela eclosão da *vida* é a de que ao se eliminar o mundo sobrenatural e infringir o quadro dos valores e ideais a ele interligados à Razão, se mata Deus e com ele desaparece o homem velho. Logo, a morte de Deus é um acontecimento cósmico pelo qual os homens são responsáveis, pois esse evento os liberta das cadeias daquele sobrenatural que eles próprios haviam criado em torno da Razão.

Precisamente, por esse anúncio do fim da religião e da Razão, Nietzsche pretende alcançar o Anticristo, que é uma “maldição do cristianismo” (NIETZSCHE, 2016, p. 16). Para ele, um animal, uma espécie ou um indivíduo é pervertido quando perde os seus instintos, quando escolhe e prefere o que lhe é nocivo ao invés de se entregar ao *elã* vital. Em função disso, o filósofo associa o cristianismo àquela religião histórico-institucional que defende tudo o que é nocivo ao homem pelo fato de ele considerar pecado tudo o que é valor e prazer da terra. Apesar disso, Nietzsche é tomado pela figura de Cristo de modo a instituir uma distinção fundamental entre Jesus e o cristianismo. Para ele, Jesus foi “espírito livre”, mas com o Cristo morreu o Evangelho que também ficou suspenso na cruz, ou melhor, “transformou-se em igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático” (NIETZSCHE, 2016B, p. 69). Nesse sentido, a Igreja cristã, segundo Nietzsche, não deixou nada intacto em sua perversão pois “ela fez de cada valor um desvalor, de cada verdade uma mentira, de toda honestidade uma abjeção da alma” (NIETZSCHE, 2016B, p. 64).

Na sua opinião, a religião prega a negação de toda realidade e a cruz é conjuração contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a valentia do espírito, a bondade da alma, contra a própria vida. Daí a necessidade de se cumprir uma *transvaloração* de todos os valores que se opõem à *vida*. Nisso consiste a *genealogia da moral*. Trata-se mesmo “de substituir os arcaicos valores moralizantes provenientes do Espírito ou da Liberdade e da Religião pela vontade de poder”

(NIETZSCHE, 2016B, p. 74). Afinal os primeiros tendem a negar a originalidade dos valores que brotam da vida concreta e irredutível ao conceito.

3 DO NIILISMO À ÉTICA DO ROSTO

Ao lado do niilismo nietzschiano que parece extremamente instigante, sobretudo se tem em conta sua reação à redução do real ao pensamento e ao esvaziamento da essência da religião pelo messianismo político configurado pelo Estado como último estágio da Liberdade na História, Levinas volta sua atenção à questão da alteridade do Rosto antes mesmo de se preocupar com a liberação da *vida* do jugo da Lei da Razão e da Religião, tal como o faz Nietzsche.

Graças, pois, à situação existencial concreta do evento imediatamente ético do encontro com outrem, irredutível, portanto, à ética abstrata dos princípios universais, é possível distanciar-se tanto da Ética fruto do Sistema e da totalidade do pensamento hegeliano, como da própria *genealogia da moral* nietzschiana. Assim Levinas o faz apoiado na experiência imediata de que o outro humano ponha em questão a abstração da ideia universal de alteridade pelo fato de ele irromper como “um” Rosto determinado, isto é, um Rosto de carne e osso que afeta e interpela o sujeito. Nesse caso, o evento da relação com o outro se apresenta mais antiga – anárquica – que a ideia do elã vital tão valorizado por Nietzsche.

Trata-se, portanto, de valorizar a vida do outro antes que a vida do indivíduo que se afirma como vontade de potência. Em contrapartida, esse outro como Rosto fala, e ao falar interrompe tanto o discurso coerente que brota da Razão bem como a pretensão do indivíduo nietzschiano de afirmar-se como vontade liberada do horizonte da liberdade. O fato é que no contato com o outro, o Rosto lança uma inter(pele)ação sensível ao indivíduo que se vê confrontado a responder antes mesmo de poder decidir por outrem graças àquele *evento* da ordem do inesperado próprio à visitação de outrem.

Nessa ótica da interpelação de outrem, a ética do Rosto assume um caráter anti-totalizante e anti-sistemática uma vez que é impossível apreender o outro, seja pelo pensamento, seja pela liberdade da Razão subjacente à filosofia hegeliana. Por sua vez, essa maneira de conceber a ética desde a relação concreta e encarnada que brota de um face a face e de um corpo a corpo com outrem, se afirma na contracorrente do niilismo de Nietzsche.

Ora, se para esse filósofo a transmutação dos valores se dá pela reabilitação da visão do homem dionisíaco movido pelo instintivo “amor pela vida” se comparado ao homem socrático orientado pelo “amor à razão” e ao homem do cristianismo entregue ao amor por certa culpabilidade, na perspectiva de Levinas a transmutação dos valores se norteia pelo imaginário do homem bíblico-profético movido, pois, pelo cuidado e pelo amor ao outro. Se, portanto, em Nietzsche a vontade precede a liberdade, em Levinas, anterior à liberdade se põe a palavra/escuta sensível de outrem.

Eis que por isso, se pode compreender que esse cuidado do outro se ponha bem na contramão das forças da vida tão enaltecidas pelo pensamento nietzschiano. Isso se justifica não porque Levinas negue a vida, mas porque, para além de considerar que o ser humano se oponha ao ideal da Razão e da Religião, ele insiste que a humanidade do ser humano se constitua inicialmente por um viver de [...], isto é, por um viver das coisas do mundo, ou seja, por um ser capaz de desfrutar, de fruir e de viver do gozo das coisas da terra dadas para serem saboreadas.

Graças a essa condição primeva da humanidade, esse indivíduo tido como sensibilidade pelos sentidos que o constituem como um viver de saborear o mundo, pode se sentir igualmente susceptível “à audição e à afecção provocadas pela Palavra do outro que lhe pede de ser amado” (LEVINAS, 2011, p. 76), sem que com isso o sujeito renuncie a si mesmo por uma espécie de altruísmo aniquilador de si em prol do outro, atitude tão criticada por Nietzsche.

Noutra direção, para além da crítica de Nietzsche ao altruísmo, Levinas frisa que ao se partir do contato ético visceral com o outro, o sujeito se sente impulsionado ou movido por uma “inspiração” advinda da palavra de outrem a ter-se de cuidar do Rosto (LEVINAS, 2011, p. 127) sem que esse cuidado redunde na negação de si, do indivíduo. Esse sopro vindo de outrem por uma espécie de “pneuma do psiquismo” (LEVINAS, 2011, p. 131) que por sua vez, impele o indivíduo a sair de si e de oferecer-se a outrem como hospitalidade, não provoca uma perda de si, como no caso do sacrifício moralizante.

Em suma, a valorização da condição primeva da humanidade do homem em torno desse duplo movimento que se constitui do gozo do mundo ao cuidado do outro, não se deve ao elã vital como em Nietzsche. Antes, graças à sensibilidade do corpo à fruição e ao gozo com relação ao mundo dado para alegria do indivíduo é possível que o próprio corpo se ressensibilize ao apelo do Rosto. Desse modo o indivíduo pode

oferecer-se no corpo pelo outro como Bem para além do ser. E, se no elã vital exaltado por Nietzsche a vontade de potência significa outrossim potencializar ao máximo as forças da vida em detrimento da Razão e da religião (cristianismo), para Levinas, a relação com o Rosto apresenta-se tanto como apelo ao cuidado do outro como um interdito à violência ao Rosto, de sorte que essa relação se erige como lugar de uma outra religião [ética] que nada deve ao cristianismo.

4 ÉTICA COMO RELIGIÃO DO ROSTO

Há de se ter em vista que em função do que foi dito antes, a religião assume uma significação genuinamente ética pelo fato de focar-se numa religião estabelecida seja pelo cuidado de outrem seja por evocar uma separação absoluta que se estabelece entre mim e outrem graças à Palavra do Rosto que interdita a manipulação e a posse. Aliás, recorda o filósofo franco-lituano, que a violência que se pode cometer a outrem não se dissocia jamais do caráter instintivo subjacente à luta pela vida, tão exaltada pelo niilismo nietzschiano. Por isso, na ótica da ética de Levinas, a violência se deve “ao *conatus* implícito à vontade de potência” (LEVINAS, 2011, p. 89), isto é, ao interesse que subjaz à vida de se afirmar a todo custo a despeito de tudo que lhe faça resistência como ocorre no caso de um Rosto. Logo, o inter-esse que atravessa a vida tão exaltada por Nietzsche pode facilmente conduzir o indivíduo, entregue ao gozo e ao prazer da vida, a querer se afirmar espontaneamente sem levar em conta o Desejo e o interdito de assassinio suscitado pelo advento da palavra de um Rosto ou de um Rosto como palavra que se põe como resistência ética.

Disso resulta que, se num primeiro momento a filosofia ética em Levinas se mostra perfeitamente afinada com a crítica de Nietzsche à Razão e à Religião e por meio dessas à Moral que procede daquelas, não se pode olvidar que, num segundo momento, o filósofo lituano tome distância crítica do niilismo nietzschiano, não em vista de reeditar a moral do dever que procede da modernidade, mas por conta do desejo de outrem. A saber, Levinas coloca mais ênfase no Desejo e no (inter)-dizer do outro do que na força da vida, de sorte que seu pensamento se apresenta, assim, como outra maneira crítica não apenas à Razão, à Religião e à Moral modernas que reduzem o outro ao Mesmo, mas à *genealogia da moral* que reduz o outro a um indesejável em prol da afirmação da vida do indivíduo.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a filosofia levinasiana propugna um pensamento pós-niilista do outro sem que a ética do Rosto se torne refém da genealogia da moral de Nietzsche crítica à moral ocidental do dever e ao ressentimento da religião. Ainda que na relação com outrem não se possa negar que o eu se veja movido a viver num fora de si e que, em princípio, poder-se-ia dar margem a se pensar que essa transcendência estivesse fundada numa metafísica subjacente ao pensamento altruísta, o que já fora tão criticado por Nietzsche como moral dos fracos e ressentidos, o fato é que a eticidade da relação com um Rosto se constitui como positividade no âmbito do Desejo de outrem. A ética do Desejo não se justifica nem pela falta do sujeito nem pela negação do eu como renúncia à vida, mas pela afirmação de si na passagem da fruição à hospitalidade de outrem de modo que o outro no desejo está sempre a escavar o sujeito satisfeito de si na vida, a fim de suscitar nele o desejo do cuidado da vida e da pré-ocupação com a morte de outrem.

Enfim, essa hospitalidade é inseparável de um corpo desejanste que acolhe a outrem em suas próprias entranhas, pois se trata, nesse caso preciso do contato/proximidade com o outro, de um corpo que se dá a outrem porque é antes de tudo um corpo sensível e capaz de fruição. E se a *misericórdia* emerge como um valor intransigente no contexto de uma ética da alteridade, urge recordar que ela não se justifica por uma fundamentação metafísica, universal e abstrata da compaixão como se tratasse de um princípio moral advindo da inteligibilidade racional do valor na ótica da Liberdade e da Razão modernas. Antes, a *misericórdia* procede da própria experiência carnal do contato com outrem. Essa se revela irreduzível ao pensamento, graças a um corpo que, movido pelo desejo insaciável do outro, vive de proteger a vida de outrem, antes mesmo de se ter de assegurar um lugar ao sol ou de se preocupar em salvar sua vida ou sua própria pele em detrimento da pele exposta de outrem.

Em última instância, a ética do Desejo de outrem se erige por sua condição humana como “maternidade” do outro (LEVINAS, 2011, p. 95) a ponto de o indivíduo como um “subjectum” (LEVINAS, 2011, p. 131) poder carregar o outro dentro de si, a fim de que a geração da vida aconteça ou se produza desde as entranhas misericordiosas do ser humano. Portanto, no contexto da crise moral da contemporaneidade em que se tende a esquecer o outro em função da afirmação da liberdade ou mesmo de certo niilismo focado na defesa da vida do indivíduo em detrimento da liberdade, a reposição da nova semântica da palavra ética já não se

dissocia mais da maternagem de outrem, o que significa concretamente proteger e promover a vida de um Rosto de carne, e cuja ética encarnada passa pelo crivo do corpo que se dá em hospitalidade, amor e justiça.

5 DA RELIGIÃO INSTITUCIONAL À EXPERIÊNCIA ÉTICA DO JUDAÍSMO

Com relação à crítica veemente à religião que, segundo Nietzsche, se dirige ao Cristianismo que perdera sua *essência* ou seu *espírito* (de Cristo) a ponto de tornar-se uma religião de Estado (institucional) fruto da Razão (Idealismo), e que legitimara a moral dos fracos contra os fortes, Levinas desloca sua atenção ao Judaísmo talmúdico como outra forma de religião que não se deixa reduzir à totalização do Logos nem se foca como Nietzsche no messianismo do Cristianismo.

Com isso, o filósofo lituano permite vislumbrar um niilismo *outramente* advindo da própria religião que no contexto da contemporaneidade sobreviveria à crítica nietzschiana a ponto de inspirar outro modo de viver a ética como religião e da religião como ética. Afinal, no âmbito desse tipo de judaísmo, a ética e, portanto, os valores que emanam da relação frutiva/desejante com o outro homem, não está a serviço dos valores universais e eternos que viriam se opor aos valores da vida do homem dionisíaco tal como apregoa Nietzsche contra o Cristianismo. Ao contrário, no âmbito da ética da alteridade consoante à religião judaico-talmúdica, os valores se embasam na concretude da relação carnal com um Rosto único de modo a se constelarem em torno da justiça e da materna misericórdia para com outrem como messianismo de cada homem responsável pelo rosto.

Da mesma forma, a ética da alteridade se erige como lugar da autêntica religião. Ao deparar-se, pois, com o apelo do Rosto entra-se na esfera da *santidade*, isto é, da separação estabelecida entre aquele outrem que se dá e que se retira da relação graças à palavra do Rosto. Essa irrupção interrompe toda pretensão de apreensão e possessão do outro de sorte que o sujeito se erige nessa relação como messias do outro enquanto o protege e o salva da violência e do assassinio.

Nesse sentido, a religião judaica é eminentemente ética uma vez que não há acesso a Deus senão pelo acesso ético do rosto, assim como não há ética senão por uma relação de tipo religiosa, messiânica, se se entende por religião a prática da justiça, fruto da relação encarnada com o outro sendo que outrem é aquele que vem de alhures. Enquanto separado/santo e irreduzível à profanação por parte daquele que

o escuta, não resta ao ouvinte senão acolher o outro em seu mandamento de não matar. Nisso consiste, portanto, o autêntico messianismo do sujeito único e responsável pelo outro, cujo sentido se mostra crítico ao messianismo ontológico do Cristianismo.

6 A RELIGIÃO ATEIA E O PÓS-HUMANISMO DO JUDAÍSMO TALMÚDICO

Há ainda de se situar a reflexão noutra direção, naquela em que o filósofo franco-lituano faz questão de enfatizar a respeito da religião como sendo *ateia*. Afinal, ela pressupõe certo ateísmo porque subentende-se que o acesso a Deus tenha de admitir em primeiro lugar um silêncio de Deus até que se tenha estabelecido vivamente o messianismo de cada homem como aquele que cuida do outro ou que cuida da vida de um Rosto como sendo o Bem para além do Ser.

Logo, nessa ótica, ética e religião tornam-se coetâneas de modo que os valores inalienáveis com as quais ambas lidam passam inexoravelmente pelo crivo de um certo niilismo criativo em função da experiência ética da justiça, da hospitalidade e mais, concretamente ainda, da *maternidade* entendida como messianismo tendo em vista esse horizonte do ateísmo ético defendido pelo filósofo franco-lituano. Trata-se, pois, de um niilismo focado na *maternidade* ética tida como “gestação do outro no mesmo” (LEVINAS, 2011, p. 93). Este niilismo que se afirma ao mesmo tempo como um ateísmo se tece no bojo da própria carne humana: o corpo se faz morada, (in)habitação e geração da vida de outrem, cujas entranhas de sujeito (as)sujeitado se revela como um signo/palavra dada a outrem num sim que se diz na absoluta destituição de si para outrem.

Portanto, a vida como valor fundante da ética e da religião inauguradas pelo Rosto, diz respeito ao evento concreto e real da aproximação de outrem, ou melhor, ao evento ético como messianismo que se cumpre na própria carne do sujeito todo entregue à proteção e à promoção da vida de outrem desde o próprio corpo profético e inspirado pela escuta de outrem.

7 PENSAR OUTRAMENTE O NIILISMO A PARTIR DO JUDAÍSMO TALMÚDICO

A fim de se reforçar a pressuposta identificação *sui generis* entre ética e religião no âmbito do judaísmo talmúdico e de se enfatizar a *transmutação* dos valores que

ocorre em seu bojo para além do niilismo nietzschiano, há se ter presente uma questão histórica bem específica do ressurgimento do niilismo no meio judaico dos anos de 1960 com o qual se depara o filósofo franco-lituano². Tratava-se do avançado processo de assimilação dos judeus no contexto da cultura contemporânea a ponto de se colocar em questão a genuína compreensão do judaísmo como religião. Ademais, segundo o filósofo, a exacerbação do niilismo disruptivo coincidia concretamente com o surgimento do movimento de 1968. Este movimento contracultural enaltecia, por um lado, a revolução e seus valores pós-humanistas e, por outro, apregoava certa anarquia em função da liberalização das responsabilidades do homem tendo-se em vista a realização de sua autêntica felicidade.

Do ponto de vista do pensamento judaico, haveria de se iniciar uma crítica ao que Levinas identifica como um niilismo subjacente à leitura hegeliana da história-idealista-totalizante a respeito do mal, do sofrimento e da morte do homem que ocultava, sobretudo, o destino do judeu vitimado pelo Holocausto. Nesse caso, qualquer explicação do sofrimento ou da morte do homem que ficasse restrita à justificação da “ciência do judaísmo” (LEVINAS, 1977, p. 8) ou que buscasse a sua explicação no fim da História, na paz da Razão ou, ainda que fosse reduzida a uma argumentação espiritualista “da recompensa para além da história” (LEVINAS, 1982, p. 126), todas essas posições comprometeriam seriamente a mais genuína tradição da religião judaica. Além disso, elas dariam razões à legitimação da “morte de Deus” e a “morte do homem” anunciado pelo niilismo nietzschiano. Em contrapartida, a argumentação levinasiana se apoia, como de costume, na exegese talmúdica, já que ela privilegia a visão de uma “religião ética do judaísmo” (LEVINAS, 1982, p. 130).

Nesse contexto sobressai a lição talmúdica *Modèle de l'Occident* (1972) a partir da qual se retoma a questão da crítica ao que o filósofo franco-lituano identifica como niilismo moderno. Enfatiza-se aí que a questão do niilismo subjacente ao humanismo moderno – e que atinge diretamente os judeus assimilados – está ligada à concepção de temporalidade ou de historicidade que permeia o pensamento filosófico moderno ocidental. Segundo o filósofo lituano, na ótica do pensamento histórico do Idealismo, o sentido da história como devir da Razão que conduz o real ao seu fim por meio de

² RIBEIRO Jr. Nilo. *Sabedoria da Paz. Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008. A reflexão que se segue encontra sua ressonância e se deixa inspirar pela reflexão filosófica desenvolvida pelo autor na seção: A Antropologia do judaísmo talmúdico de sua obra *Sabedoria da paz* (Cf. pp.150-155).

seu cumprimento sem cessar renovado nos falsos messianismos, visa atingir a realização do real sem, contudo, dar importância à temporalidade como *instante da duração do tempo* do messias. Ora, o pensamento moderno sempre vislumbra uma eternidade supratemporal de modo que essa concepção de eternidade das relações ideais promove “uma ciência matematicamente perfeita de um mundo mal feito ou desfeito” (LEVINAS, 1982, p. 130). Seguindo essa ótica, recorda o filósofo, o tempo identificado ao devir se vê bruscamente interrompido pela eternidade da Razão de sorte que torna-se utópico ou ilusório referir-se à permanência do tempo. Do mesmo modo seria romântico identificar o humano ao duradouro e completamente retrógrado associá-lo a uma tradição, sobretudo no caso concreto da tradição ético-cristã. Em contrapartida, vale acrescentar que de acordo com a crítica de Nietzsche, essa tradição acostumou o homem ocidental à completa submissão aos valores e às leis autoritárias. Elas forjaram “o homem heteronômico ou subserviente e anularam a vontade de poder” (NIETZSCHE, 1975, p. 51) Entretanto, é de se ressaltar que na contracorrente do niilismo moderno, o judaísmo emerge como uma religião que se opõe tanto à visão do provisório do Idealismo como à crítica nietzschiana, pois segundo Levinas, “Israel não se liga a um ‘sempre’, isto é, a uma permanência no tempo, a um tempo tido pelos instantes de santidade, por sua maneira de ser imediatamente ‘perto do fim’ e no qual nada é perdido nem a perder-se, mas no qual tudo deve ser sublimado” (LEVINAS, 1982, p. 33). Assim sendo, a concepção do tempo no judaísmo leva a sério todos os instantes sem introduzir neles uma ruptura que salta para o ilusório da eternidade tal como ocorre no Idealismo hegeliano. Isto se justifica porque esses instantes “apelam a uma estruturação da realidade humana concreta e toda uma orientação da vida social e intelectual – talvez a própria justiça – que torna somente possível e significativa uma significação do judaísmo” (LEVINAS, 1982, p.33). Soma-se a isso o fato de a “significância da significação” do judaísmo só acontecer no um-para-o-outro, isto é, no fato encarnado da responsabilidade.

Compreende-se, pois, que a temporalidade seja definida pelo judaísmo em função da justiça e não de uma espiritualização da eternidade como no hegelianismo. Por sua vez, esta concepção judaica do tempo desarticula o niilismo presente na concepção de religião da modernidade. Afinal, a eternidade não se justifica a partir do supratemporal para o qual se projetam as carências humanas, isto é, um supratemporal como lugar da realização das utopias humanas. Graças à concepção de temporalidade do judaísmo, a significação última da *justiça* não é associada

originariamente ao político. Antes, o caráter temporal depõe o Mesmo e institui a temporalidade como intermitência, ou melhor, como instantes que interrompem a totalidade da eternidade da História captada no conceito. A temporalidade ética é o tempo do messias do outro.

De resto, em contraposição ao etéreo, ao fugaz, ao “espontaneísmo da temporalidade do niilismo moderno como forma de liberar a liberdade do jugo da lei e da tradição” (LEVINAS, 1982, p. 37), o judaísmo insiste na temporalidade como moralidade ou mais concretamente como humanidade responsável pelo outro ou pela justiça para com o rosto humano. Esta visão, portanto, encontra sua legitimação na religião judaica a partir da maneira como o Talmude refere-se ao tempo messiânico.

A fim de elucidar a diferença substancial entre a noção de temporalidade do humanismo judaico da justiça e aquela presente no niilismo da filosofia moderna ocidental, Levinas recorre a um complexo exercício hermenêutico do *midrash* como “exegese parabólica do rabinismo talmúdico – não apenas como um gênero literário da Torá” (LEVINAS, 1982, p. 36-38), a propósito “dos pães da proposição (Êxodo, 25)”. Comparará, portanto, a “mesa dos pães com rostos”, expostos diante da face de Deus no templo, com a “mesa do estudo” na qual o judeu dedica-se arduamente aos ensinamentos da Torá. Nesse caso, há de se ter presente que o caráter simbólico da “mesa dos pães” se associa ao problema da relação entre a vida do espírito e o alimento dos homens. Segundo o *midrash*, essa mesa vem adornada com uma “coroa de outro” (LEVINAS, 1982, p. 37). O seu significado recorda a função política ou a função primordial do rei eleito para alimentar os homens.

A interpretação ou a atualização do *midrash* realizada por Levinas ressalta que compete à política matar a fome dos famintos porque “não há pão de comunhão a não ser que inicialmente se alimente os famintos do mundo” (LEVINAS, 1982, p. 35). Mas isso deve ser feito de tal sorte que “a satisfação das necessidades não seja, por si só, identificada ao fim dos tempos ou aos tempos messiânicos” (LEVINAS, 1982, p. 34). Afinal, segundo o filósofo, o messias não se identifica nem se esgota com o tempo que corresponde à realização do homem político.

Ao contrapor o simbolismo dos “pães do rosto” como “pão de Deus” – como se matar a fome do homem fosse já oferecer-se a si mesmo a Deus – ao modo como a política ocidental é concebida, aparece sub-repticiamente a crítica de Levinas à temporalidade do devir que a sustenta. A política normalmente identifica-se ao reino da justiça como escatologia, como se a justiça estivesse restrita à garantia da lei e

como se aí realizasse o fim último da humanidade e o fim da violência. No entanto, a política se esquece facilmente de que na própria função primordial de matar a fome da humanidade encontra-se já aí o sentido genuíno que vem do aquém do político. O critério último da realização da escatologia está em colocar-se a serviço e ao cuidado do outro que “interpela constantemente na pobreza de seu rosto: Tenho fome, e que, do fundo de sua voz, Deus ordenasse alimentar o próximo: Dá-lhe de comer” (LEVINAS, 1972, p. 36).

Encontrar-se, pois, com o rosto faminto é ter de aceitar pôr em questão o falso messianismo da política, isto é, o messianismo que projeta para no futuro o que se deve fazer agora, no instante dado como tempo favorável da ética. Outrossim, trata-se de reconhecer que a política do discurso universal da Razão da filosofia moderna, não é o que de fato sustenta o Estado, mas sim o cuidado do faminto e o encontro com o rosto.

Em outras palavras, a justiça da temporalidade da lei formal e abstrata da política moderna ocidental é aquela que não se preocupa suficientemente com a justiça responsável por erradicação da miséria e da fome do outro, pois aquela não se sente intrinsecamente responsável pelo valor/mandamento/palavra que é o próprio homem. O niilismo moderno subjacente à política, aparece com veemência na medida em que ela representa o jogo de interesses de homens prometeicos para os quais tudo é permitido. Seu modelo inspirador é o da temporalidade hegeliana da escatologia da Razão.

Em relação à “mesa de estudos”, essa representa a permanência da Torá para Israel. Expressa o mais alto nível de identidade ética da religião judaica, posto que ela encarna a densidade do sentido ético da responsabilidade pelo rosto do outro. A permanência da Torá, nesse caso, aparece intrinsecamente ligada ao exercício diário, contínuo e incansável do estudo da Torá. Esse estudo caracteriza-se pela exigência ético-religiosa que envolve a todos os judeus sem exceção. O estudo significa a prática da obediência ao mandamento da Torá que ordena a escuta de Deus e ao mesmo tempo exige responsabilidade pelo outro, todo dia e a toda hora.

Há de se salientar que a intrínseca relação entre a “mesa dos pães” e a “mesa dos estudos” conduz a um passo subsequente. Trata-se de considerar a possibilidade da passagem de um bem ao melhor da Justiça. Isso se dá graças ao fato de que é inconcebível aproximar-se do outro com as mãos vazias. Nesse caso, a passagem se justifica como deslocamento da responsabilidade à *maternidade* ao outro. Essa,

portanto, é considerada o valor mais alto na hierarquia encarnada do pós-niilismo do judaísmo. Propositadamente, nesse contexto, emerge a intrínseca relação entre o significado da maternidade e da “misericórdia ou *rachamin*”. Este último, por sua vez evoca “o termo arameu *racha*, que remete à palavra *rechen*, que quer dizer útero ou entranhas maternas” (LEVINAS, 1977, p. 158).

O mais significativo nesse estágio da exegese talmúdica é que, a fim de opor-se à virilidade em que os nietzschianos se inspiram para fazer uma apologia do homem como *vontade de poder* contra “o homem sensível submetido ao peso da ética e do *ethos* tido como tradicional” (LEVINAS, 1977, p. 158), Levinas tenha insistido sobre o alcance do humanismo judaico da *maternidade*. Segundo o filósofo, o elemento maternal na paternidade divina é muito notável, como é notável no judaísmo a noção de uma virilidade que há de “ser limitada e cuja negação parcial é talvez simbolizada pela circuncisão; a exaltação de uma certa fragilidade sem preguiça e sem descanso; a *maternidade* é talvez a própria sensibilidade de que se diz tal mal entre os nietzschianos” (LEVINAS, 1977, p. 158).

Logo, o pós-humanismo judaico fundado nos valores que brotam da relação concreta com o mandamento de um rosto que, por sua vez, se cumpre na justiça, hospitalidade e na misericórdia, todos eles vividos como sensibilidade de uma subjetividade exposta na *maternidade* do homem que gesta em seu próprio corpo a vida de outrem, se contrapõe ao pensamento niilista ocidental. A oposição ocorre porque o Ocidente, que com seu humanismo professa a relatividade histórica dos valores e os contesta, “leva a sério todos os momentos e os denomina muito rapidamente históricos e deixa a essa história o direito de julgar os valores relegando-os ao relativismo. Por isso, a necessidade de uma “reavaliação incessante dos valores ou uma incessante destruição dos valores ou uma incessante *genealogia da moral*” (LEVINAS, 1982, p. 37).

Ora, “uma história sem permanência é uma história sem *santidade*” (LEVINAS, 1982, p. 32), isto é, sem responsabilidade pelos valores que nascem da pre-ocupação pelo rosto do outro. O niilismo moderno dessacralizou o mundo, mas, ao professar o relativismo da história ou dos valores inalienáveis que nascem da relação com outrem, acabou “por se trair uma vez que caiu nas malhas de uma concepção de temporalidade sagrada” (LEVINAS, 1982, 200). Ele “sacraliza o tempo porque o torna aquele tempo da absoluta espontaneidade ou da eternidade na qual tudo é permitido” (LEVINAS, 1982, p. 37). O tempo perde o caráter eminentemente ético, ou seja,

aquele em que o indivíduo único se torna responsável por alimentar o faminto. É nesse próprio instante da temporalidade ética que o eu se faz dom ao outro ao tornar-se maternal até mesmo pelas faltas e sofrimentos do outro, preocupado inteiramente com a (in)-felicidade do outro e com sua morte.

Nesse caso, mesmo se por um lado, o “judeu, como o ocidental, não tem ilusões quanto à relatividade de certos valores” (LEVINAS, 1982, p. 37), por outro, ele não questiona os valores permanentes dados no instante que corresponde à temporalidade ética vivida na relação com outrem. A permanência de Israel está na sua consciência da justiça, hospitalidade, misericórdia como santidade enquanto responde pela inspiração advinda da voz do outro.

É, pois, desta *santidade* como tempo do messias que lhe vem a possibilidade de, por meio de seu niilismo ético, poder julgar a História. A constante interrupção da História promovida pelo pós-niilismo da vontade não se orienta pela temporalidade da relação com o rosto humano. Essa de fato se erige como critério decisivo para “a interrupção da interrupção da História do Espírito ocidental calcado na Razão” (LEVINAS, 1982, p. 139)

A partir da hermenêutica talmúdica, fica evidente que a discussão levinasiana com o niilismo moderno não se trava por meio da crítica ao dogmatismo da Razão ou à religião revelada, mas pelo pós-humanismo ético que subjaz à religião ética do judaísmo. E esse pós-humanismo justifica-se graças à vida intelectual do estudo da Torá, sinônimo de uma vida de responsabilidade e maternidade de outrem. Esses por sua vez correspondem a uma maneira encarnada de viver o instante da temporalidade ética que se instaura como uma eternidade do amor contra o provisório da História do idealismo e/ou mais original que “o eterno retorno” subjacente ao niilismo nietzchiano. Afinal, esse se opusera ao niilismo moderno, mas se mostrara incapaz de se deixar confrontar pela alteridade de outrem ao hipervalorizar a vontade de potência em nome do super-homem.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, é possível reconhecer que o pensamento levinasiano se apresenta como profundamente instigante para se pensar a crise de valores pela qual atravessa nossa Civilização. Se é verdade que essa crise se deve, por um lado, à suspeita com relação à universalidade dos valores da tradição ocidental fundamentada

na Razão, uma vez que, de fato, as guerras e a violência depõem contra a escatologia da História, por outro, o niilismo nietzschiano focado na transmutação dos valores em função da exaltação da *vontade de poder* parece poético demais para se poder enfrentar o problema do esquecimento do outro em nossas tão propaladas *sociedades de indivíduo*. Nesse sentido, paradoxalmente, a defesa de um niilismo *outramente* ético calcado na “santidade do profetismo” (LEVINAS, 2011, p. 167), vivido, portanto, como *maternidade* de um corpo que carrega outrem dentro de si, parece abrir a história para um porvir e para uma espera messiânica no instante mesmo da responsabilidade. Em todo caso a Esperança de um tempo novo se gesta no corpo a corpo da hospitalidade, da justiça e da misericórdia, lá onde se cumpre o cuidado do outro ao mesmo tempo em que o si do indivíduo se constitui como tal graças à eleição ética a partir da qual a “psicose” humana (LEVINAS, 2011, p. 157) se torna um valor inalienável e estruturante da humanidade do ser humano por conta do corpo destinado a se dar a outrem.

REFERÊNCIAS

- LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. **L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques**. Paris: Editions de Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. **Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Du Minuit, 1977.
- NIETZSCHE, Frederich. **O Anticristo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- NIETZSCHE, Frederich. **Assim falava Zaratustra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.
- NIETZSCHE, Frederich. **Para além do bem e do mal**. Lisboa: Guimarães Editores, 1975.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia. Do Romantismo até nossos dias**. v. III. São Paulo: Paulus, 1991.
- RIBEIRO Jr. Nilo. **Sabedoria da paz. Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2008.

**MORAL ABERTA E MORAL
FECHADA: aspiração e pressão na promoção
de novos valores**

Álvaro Mendonça Pimentel

MORAL ABERTA E MORAL FECHADA: aspiração e pressão na promoção de novos valores

Álvaro Mendonça Pimentel

Doutor em Filosofia e Professor da FAJE (Belo Horizonte)

1 INTRODUÇÃO

O artigo expõe livremente alguns temas maiores do pensamento de Henri Bergson e tem dois objetivos: a) definir um quadro conceitual que expresse dinamismos essenciais da vida social, ou com as palavras do autor estudado, “um esquema em que figure o essencial”³. Este quadro é fundamentalmente composto pela distinção entre o “aberto” e o “fechado”, tal como ela foi primeiramente formulada pelo mesmo Bergson em sua obra *As Duas Fontes da moral e da religião*; b) apontar para algumas tarefas que o contexto da globalização impõe à reflexão de quem pretende pensar a vida social e os valores que a devem guiar, com suas componentes morais e religiosas.

Dedicarei mais espaço ao objetivo “a)”, formulando “b)” como uma abertura para reflexões posteriores. O estudo aqui apresentado é, portanto, apenas a primeira etapa de um trabalho que deverá desdobrar-se nos próximos anos. Meu interesse especial pela distinção “aberto/fechado” deve-se ao seu caráter efetivo, constatável e agente. Afirmo que essa distinção se encontra atuante na vida e na história da humanidade. Ela articula um campo de *sentido* que determina uma *diferença absoluta* nos âmbitos da moral, da religião e da política. Compreender, portanto, a diferença entre o “aberto” e o “fechado” significaria encontrar um critério fontal de orientação para a interpretação da realidade social e para o artesanato da Paz no mundo. Deve-se recordar, aliás, que *As Duas Fontes*, livro publicado em 1932, tem como um de seus eixos organizadores a ameaça de Guerra e a efetiva perseguição contra povos e culturas, em particular a perseguição antissemita, que se elevavam em gigantescas

³ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008. Collection Quadrige Grands Textes (Edição crítica a cargo de Frédéric Worms. Notas e dossiê crítico de Frédéric Keck e Ghislain Waterlot). Citado abaixo como DS. Aqui: p. 19.

ondas contra a Europa e, em breve, todo o orbe. Também defendo que o contexto contemporâneo da globalização confere ainda maior peso a essa distinção bergsoniana. O mérito de Bergson é formulá-la, esclarecê-la e fornecer as modalidades de seu desenvolvimento e funcionamento. É neste sentido bem delimitado que Frédéric Worms ousou avaliar o par aberto-fechado como “uma distinção que muda tudo”.⁴

Procederei localizando a distinção “aberto-fechado” nos três âmbitos acima mencionados da moral, da religião e da política. Para tanto, impõe-se igualmente apresentar a modo de esquema a ordenação dos capítulos das *Dois Fontes*, o que farei ao tratar de cada um dos âmbitos mencionados. Mas antes de iniciar o percurso, cabem duas observações. A primeira concerne à *unidade da obra de Bergson*. Recordo que entre o cume da obra bergsoniana, ou seja, entre *A evolução criadora* de 1907 e a composição das *Dois Fontes* decorreram 25 anos. Durante este longo período, críticos e discípulos do filósofo instavam-no a formular seu pensamento a respeito do problema moral ou ético. Alguns defendiam, inclusive, uma dedução da moral a partir da concepção bergsoniana do ato livre, desenvolvida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, e do estudo da relação entre corpo e espírito, em *Matéria e Memória*, e, enfim, da metafísica da *Evolução Criadora*.⁵ Este método de trabalho não promoveria e garantiria a unidade da obra de Bergson, que tantos acusavam de ser pouco sistemática? Bergson, no entanto, preferiu outro caminho, pois seu método de investigação não consistia em partir de princípios ou filosofar a partir de conceitos, mas exigia longos estudos científicos antes de alcançar uma reflexão filosófica criativa e em duração.⁶ Em consequência, os problemas elencados nas *Dois Fontes* teriam de ser tratados *por si mesmos*, como questões que possuem seu próprio estatuto ontológico irreduzível. Note-se, porém, que há na obra referências constantes aos resultados anteriores da investigação bergsoniana, não como princípios de dedução, mas em convergências de cruzamentos (“*recoupements*”) que

⁴ WORMS, Frédéric. “Le clos et l’ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*: une distinction qui change tout”. In: WATERLOT, G. *Bergson et la religion*: nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion. Paris: PUF, 2008. p. 45. O artigo do professor Worms inspira-me profundamente, assim como todos os seus escritos sobre Bergson.

⁵ Cf. a edição crítica dos livros citados, com importantes dossiês de notas e índices, em: BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007. Collection Quadrige Grands Textes; *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2008. Collection Quadrige Grands Textes; *L’évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007. Collection Quadrige Grands Textes. As seguintes citações utilizam, respectivamente, as siglas: E, MM e EC.

⁶ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009. Collection Quadrige Grands Textes. Capítulo I: Introduction (Première Partie) – Croissance de la Vérité. Citado doravante como PM.

fortalecem, confirmam, esclarecem, ampliam ou aprofundam a compreensão do problema estudado, no caso, a moral, a religião e a sociedade. Há, portanto, unidade numa obra que, no entanto, não procede a modo de sistema totalizante, mas trata cada questão “por si mesma”. A unidade não é estruturada no ponto de partida, como na dedução matemática ou tecno-científica, mas se mostra, pouco a pouco, nos resultados da investigação.

A segunda observação diz respeito ao *método das distinções*. O tratamento das questões filosóficas por *distinções* fundamentais percorre toda a obra de Bergson. A primeira grande distinção entre “espaço” e “duração”, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, funciona como a matriz analógica que acompanhará as várias outras. Destaco, a título de exemplos principais, as distinções entre “percepção” e “memória” em *Matéria e Memória* ou entre “matéria” e “vida” na *Evolução Criadora*. Em cada um desses grandes percursos do pensamento ocidental, há complicação de distinções que, finalmente, se simplificam numa intuição compreensiva, para tecer com sentido uma variedade de efeitos ou fenômenos que interessa-nos estudar, em nosso caso, a moral, a religião e a vida em sociedade. Distinguir os sentidos da realidade significa explicitá-los e esclarecê-los, o que implica a tarefa filosófica de criação de conceitos e refinamento da linguagem. O esclarecimento não é imediato, tampouco consiste numa mera análise conceitual *a priori*. Esta, sem dúvida, é acessível e imediatamente clara, mas não faz avançar a compreensão dos problemas. Os conceitos intuitivos não são, inicialmente, claros, como o são os da inteligência pura. Pois o trabalho da intuição consiste em interpretar de forma inovadora a realidade, para enfrentar problemas que a tradição filosófica considerava difíceis ou, inclusive, insolúveis. O primeiro passo equivale a questionar a maneira habitual de responder às questões, sem dúvida. Mas vai além, pois pretende também questionar o modo de formulá-las. Daí o estranhamento que várias posições teóricas de Bergson causaram em seus ouvintes, sobretudo nos de tendência racionalista. Assim, o esclarecimento em questão somente irá afirmar-se ou “crescer” como verdade, paulatinamente, à medida que for capaz de saturar inúmeros problemas teóricos antes insolúveis, mas que em contato com a intuição se dissolvem ou, enfim, se solucionam. Tendo em mente essas observações, passo a localizar a distinção que é de nosso interesse – “abertura” e “fechamento” – nos três âmbitos articulados e autônomos da moral, da religião e da sociedade.

2 MORAL ABERTA E MORAL FECHADA

O primeiro capítulo das *Duas Fontes* tem como título “A obrigação moral”. E logo em sua primeira seção, o tema da *obrigação* é tratado e definido numa perspectiva comunitária e social⁷. O ser humano, ao contrário de outros seres perfeitamente adaptados a seu meio, carece da força do automatismo instintivo, assim como carece das ferramentas naturais de enfrentamento da realidade hostil. Mas é inteligente, ou seja, não apenas usa utensílios, mas é fabricante de utensílios (*homo faber*) e ordenador do próprio mundo. Embora não disponha de um modo natural de atuar, dispõe da capacidade natural de adquirir hábitos e de ordená-los em um todo social, expresso na linguagem, nos costumes e nas instituições. Assim, ao longo dos séculos, forjou para si não apenas instrumentos que substituem poderosas garras e asas, mas também um *modo habitual de ser*, inscrito simbolicamente na diversidade das culturas, e que é característica definidora de seu mundo. Esse todo ordenado e ordenador da ação humana é um dinamismo capaz de guiar as vontades individuais. Ele age sobre cada um de nós, qual um peso que nos inclina ao que é socialmente admitido como moral e nos afasta do que é imoral. A formação dos indivíduos é um processo em que aprender a viver em sociedade corresponde a assimilar a sociedade em nossas vidas. Assim, mesmo quando abruptamente retirados do convívio humano, qual Robinson Crusoe, eles continuam atuando segundo as normas socialmente adquiridas. Graças a essa estrutura essencial, as comunidades humanas tradicionais se unificam e potencializam suas energias para o enfrentamento do mundo e a sobrevivência do grupo. E não se pense que a obrigação moral é “peso” que nos *cansa*. Ela é, na verdade, flexível e adaptável aos obstáculos da vida. Ela fortalece nossas ações e se manifesta como um estado tranquilo e aparentado à inclinação. A este fenômeno social e pessoal Bergson dá o nome de *todo da obrigação moral*.

Representemo-nos a obrigação como pesando sobre a vontade à maneira de um hábito, arrastando cada obrigação atrás de si a massa acumulada das outras e utilizando desse modo, na pressão que exerce, o peso do conjunto: teremos o todo da obrigação para uma consciência moral simples, elementar. Eis o essencial; e a ele poderia em rigor reduzir-se a obrigação, até mesmo nos casos em que acede à sua complexidade mais elevada.⁸

⁷ cf. DS, p. 1-23.

⁸ DS, p. 19.

Cada sociedade possui um núcleo de valores que a configura e a identifica. A novidade das sociedades modernas – o que pode ser visto também como seu limite – está em pretender encontrar valores “universais”, que compõem declarações de direitos, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Valores universais são construtivos, pois representam bom caminho para reconhecimento do outro como outro eu, pessoa ou nação. Mas também limitantes, pois correm o risco de transformar a alteridade em mesmidade. Seja como for, as sociedades modernas sustentam o discurso de universalidade da justiça e da paz. Sustentam-no até o fim?

Esta questão poderia ser respondida a partir de muitos exemplos. Bergson escolhe o mais terrível caso de fechamento do século XX: *a guerra total*. Vem a guerra e perverte-se o que se considerava moral no íntimo convívio de cada uma das sociedades em conflito. O filósofo cita Shakespeare: “os beligerantes dirão como as feiticeiras de *Macbeth*: fair is foul, and foul is fair”.⁹ Na guerra, matar, mentir, enganar, roubar são atos dignos de louvor! Compadecer-se, perdoar e recusar-se a ser violento, sinais de fraqueza! E o que é considerado imoral não apenas torna-se lícito, mas *meritório*. O justo torna-se abominável; o abominável, justo. A moral que se oporia a esses atos no interior da cidade ou da nação, passa a prescrevê-los diante do inimigo. Ela vale somente no círculo restrito da comunidade a que pertença, ainda que, em tempos de paz, cada sociedade defenda a dignidade dos seres humanos. A sociedade civilizada afirma a universalidade da igualdade e da liberdade, por exemplo. Mas “para saber o que ela pensa e o que ela quer, é preciso escutar bem menos o que ela diz, e ver o que ela faz”.¹⁰ A guerra é o modelo extremo de tantos outros eventos que revelam, mesmo nas sociedades mais avançadas, a presença de uma “moral fechada”, exclusiva e excludente, válida apenas para os de casa. Mas, como perceberíamos seu fechamento, se não houvesse outra moral já atuante em nosso mundo e em nossa consciência?

A história humana é a aventura do surgimento dessa moral *outra*. O grito indignado dos profetas de Israel pela justiça, o enfrentamento grego da angústia metafísica, a compaixão dos orientais frente ao sofrimento humano e o caminho da caridade evangélica encarnada em Jesus, são eventos basilares de mudança na consciência humana, *que abrem o círculo restrito da moral* e prescrevem, enfim, o amor até o perdão aos inimigos. Esse é sem dúvida o caso da *criação* da caridade

⁹ “O justo é abominável, o abominável é justo”, DS, p. 26.

¹⁰ DS, 26.

cristã. A partir dela, retrospectivamente, é possível reler a história humana como a série de tendências ou, no dizer de Bergson, a série de “linhas de fatos” (“lignes de faits”) a apontar para esse ponto de convergência em que *tudo se modifica*.¹¹ A “moral aberta” surge de longo processo histórico que nos alcança hoje como seus novos agentes. É importante notar o caráter retrospectivo de toda avaliação histórica, pois ele repele a leitura que compreenderia a história como a realização do conjunto de possibilidades previamente desenhadas desde o princípio. Nesta leitura, o fim da história já estaria dado no seu começo e simplesmente se desdobraria, astuciosamente, apoiando-se sobre a ação dos indivíduos e dos povos. Ao contrário, Bergson defende o caráter concreto do tempo que se acumula e se renova enquanto progride. O próprio universo deve ser compreendido, nesta concepção, como “criação contínua de imprevisível novidade”.¹² O método intuitivo, em consequência, visa penetrar na realidade da duração e do processo criativo:

A intuição, unida a uma duração que é crescimento, aí percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito tira de si mais do que ele possui, que a espiritualidade consiste nisso, e que a realidade, impregnada de espírito, é criação.¹³

O contraste entre moral fechada e moral aberta será total. Se a moral fechada é *impessoal* e age sobre a vontade individual qual força de pressão, de coesão social e segundo a espontaneidade do hábito, a moral aberta é *pessoal* em sua criação. Ela depende do surgimento do herói ou, nos casos mais intensos, do místico cuja forma de vida atrai e inspira. A moral fechada é pressão. A aberta aspiração. Na fechada, a espontaneidade do hábito é fruto da sociedade que forma os que, neste processo, aderem a seu mundo e o ratificam. Na aberta, o esforço intuitivo do místico, a consequente transformação radical por ele padecida, no contato com o mistério, e a força de atração que este novo ser humano passa a exercer em seus seguidores abrem o campo da liberdade a possibilidades inauditas, a novos valores e virtudes anteriormente impossíveis. Quem poderia prever, em tempos antigos, que um dia todos seriam considerados iguais em dignidade e direito perante a lei? Quem poderia

¹¹ “Falávamos outrora dessas “linhas de fatos”, cada uma das quais fornece apenas a direção da verdade por não ir suficientemente longe: prolongando duas de entre elas até o ponto onde se cortam, chegaremos, contudo à própria verdade”, DS, p. 263. O/a leitor/a não se engane. Este “prolongamento” ou é hipotético ou, se é real, supõe o acontecimento que permite efetuá-lo, retrospectivamente. Explico-o a seguir.

¹² PM, p. 99.

¹³ PM, p. 30-31. Para uma introdução ao método bergsoniano de investigação filosófica, cf. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 2008 (2a reimpressão). Em particular, os capítulos I e II.

prever a caridade e a compaixão universais? Retrospectivamente, encontraremos indícios dessas criações originais na história dos povos, seremos capazes, inclusive, de traçar linhas de evolução ao longo do tempo, mas não poderíamos realizar tal operação interpretativa sem que, um dia, seres humanos geniais tivessem dado o passo adiante. Sem que tivessem aberto, assim, o caminho que não existia antes deles.

E isto se nota, de forma exemplar, na análise bergsoniana da virtude da justiça, a qual se transformou na história humana. De proporção na gestão do comércio e das relações tornou-se a afirmação da absoluta dignidade de cada pessoa. Entre a primeira e a segunda concepções a única coisa comum é a utilização da mesma palavra “justiça”. Seu sentido, porém, modificou-se inteiramente. À justiça fechada das proporções opõe-se a justiça aberta da dignidade humana. O ponto de revolução deste conceito encontra-se nos profetas de Israel e no Cristo dos Evangelhos.¹⁴

Mas a vida não assimila sem envolver o objeto a ser digerido. Se a moral aberta se impõe na história humana e a liberta, ela o faz apoiando-se nas estruturas da moral fechada, para que seu eã permaneça disponível e seus caminhos replicáveis. Assim, toda abertura é recoberta nas formas do fechamento e integrada à linguagem social e habitual de dada sociedade. A abertura permanece latente sob a efetividade do fechamento. E desperta aqui e ali, em ações individuais ou movimentos sociais, que angariam a simpatia da maioria. Onde a moral aberta dormita pode surgir a *indignação* frente àquela violência que o fechamento prescreve na presença do “inimigo” ou do “fraco”. Ambas convivem e se corrigem na vida social concreta, *mas o sentido de abertura é o único capaz de conduzir e de manter a paz entre os homens.*

2 RELIGIÃO ESTÁTICA E RELIGIÃO DINÂMICA

Se a questão moral ocupa apenas um capítulo das *Duas Fontes*, o problema religioso ocupará os dois seguintes. A distinção de capítulos e a extensão dos estudos já são indícios, seja da diferença radical que separa as duas expressões essenciais do fenômeno religioso, religião estática e religião dinâmica, seja de que estamos diante de objeto de estudo muito mais amplo do que a própria moral.

¹⁴ Para a análise completa da virtude da justiça, cf. DS, p. 68-81, com uma retomada pedagógica do que eu disse acima a respeito do caráter retrospectivo da verdade, também longamente estudado por Bergson em *O Pensamento e o Movente*.

A vida humana inteligente tem como uma de suas características a liberdade. No âmbito da moral o desafio é conduzir à ação livre, segundo a pressão ou a aspiração, os agentes que se integram no mundo humano. Mas ser livre é também resistir, por meio da reflexão, aos sacrifícios que toda moral cedo ou tarde impõe. Além disso, refletir conduz cada humano a compreender sua condição no mundo. Ao agir, por exemplo, exponho-me ao imprevisível, à insegurança e mesmo ao risco da morte. E eis que a inteligência me conduz, por ser reflexão, a uma *hesitação*. A vontade e a ação deveriam apegar-se à vida e defendê-la, mas hesitam por causa dos resultados da reflexão, e se enfraquecem. Ser inteligente é, portanto, expor-se aos riscos da reflexão, a qual é capaz de enfraquecer a coesão social, de minar a iniciativa pessoal e mesmo de deprimir o agente diante do horizonte da morte.

Mas o humano não se encontra desprevenido para enfrentar a si mesmo e seu mundo. Ele é sempre um equilíbrio vital e espiritual, um organismo. No caso que nos ocupa, note-se que se a inteligência abate quem reflete, ela também é capaz de produzir a matéria que reequilibra a existência abalada pela hesitação. Ela é dotada, para este fim, de uma “função fabuladora”, explica Bergson. Por meio da “função fabuladora” ou “ficção” (“*fonction fabulatrice ou fiction*”¹⁵) a inteligência opõe às representações *reflexivas* outras representações *imaginativas*. Com isso, fornece *matéria* para os juízos que retiram os obstáculos, antepostos pela reflexão à ação humana no mundo. Essa matéria a que nos referimos são, principalmente, as *fábulas* ou *mitos*, nos quais as forças da natureza ganham caráter benevolente e nos quais criam-se diversos modos de continuidade da vida humana após a morte. Há desenvolvimento das fábulas e mitos que se determinam pouco a pouco até, por exemplo, tomarem a forma dos deuses ou do deus superior e da alma imortal.

Esta solução da inteligência atende a suas próprias exigências, quando esta guia a ação humana no mundo. De fato, nossas atitudes e reações no meio em que vivemos são guiadas por nossos sentidos. Nosso sistema nervoso, explicava Bergson em *Matéria e Memória*, é montado para armar inúmeras reações frente aos estímulos externos recebidos do ambiente.¹⁶ Em sua complexidade, permite escolhas. Ele se adequa ao ser espiritual e livre, pois é a expressão do movimento consciente e criativo – elã vital – que guardava em seu ato a virtualidade da liberdade. Ora, se a reflexão

¹⁵ DS, p. 111-114.

¹⁶ Sobre o estudo da percepção pura e sua função para a ação humana no mundo, consulte-se MM, capítulo I: “Da seleção das imagens para a representação: o papel do corpo”.

inteligente considera o mundo como ambiente incerto e perigoso, a sociedade como peso e imposição e a fragilidade humana diante da morte, esta reflexão fornece uma chave interpretativa deprimente e freia a ação. Mas se a mesma inteligência fornece imagens benévolas que penetram na realidade e a humanizam, a percepção – sempre já interpretada – transforma-se não em obstáculo, mas em alavanca de nosso agir na realidade.¹⁷

Dessa capacidade fabuladora, surge “a religião estática”. Bergson fornece três definições lapidares dessa forma de religião: a) no que concerne à coesão social, “a religião é [...] uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”;¹⁸ b) no que concerne à morte, “a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte”;¹⁹ e c) no que concerne à ação no mundo, a religião é uma reação defensiva contra “a representação, pela inteligência, de uma margem desencorajadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado”.²⁰ Sua função é, pois, gerar confiança e fortalecer o “apego à vida”. Ela é, em suma, “uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência”²¹ ou “o que deve preencher, em seres dotados de reflexão, um déficit eventual do apego à vida”.²² Portanto, à questão de “saber como crenças ou práticas [religiosas] tão pouco razoáveis puderam e podem ainda ser aceitas por seres inteligentes”,²³ questão posta sobretudo no ambiente das investigações científicas, Bergson fornece uma resposta surpreendente, no seu conteúdo e na sua forma, que consiste em afirmar, simplesmente: somos religiosos, porque inteligentes.

Mas no campo semântico da religião inscreve-se outro fenômeno cuja natureza difere inteiramente do primeiro. Ele se apresenta nas *palavras e ações do místico*. Há homens e mulheres capazes de simpatizar com a fonte mesma da vida, o Deus criador. Eles se encontram em todas as culturas e tempos, mas alguns se destacam

¹⁷ Sobre a função da memória na percepção da realidade, veja-se MM, capítulo II: “Sobre o reconhecimento das imagens: a memória e o cérebro”. Cf. o comentário de Paul Ricoeur em *Percurso do Reconhecimento: três estudos* (tradução de *Parcours de la Reconnaissance: trois études*, por Nicolás Nyimi Campanário). São Paulo: Loyola, 2006, Segundo Estudo, cap. 3.

¹⁸ DS, p. 127.

¹⁹ DS, p. 137.

²⁰ DS, p. 146.

²¹ DS, p. 217.

²² DS, p. 223.

²³ DS, p. 107.

pela profundidade oceânica de sua simpatia teológica. Por meio da intuição mística cognoscente e conhecida se unem num vai-e-vem passivo e ativo. Aqui a vida divina é vivida pelo humano, não apenas numa contemplação do Princípio de todas as coisas, como na mística de tendência grega. O místico completo atravessa a noite escura dos sentidos para ir além do conhecimento intelectual de Deus, para unir-se totalmente a Ele, na consecução de Sua vontade. Torna-se, desse modo, aquele que conhece e dá a conhecer aos homens a ação de Deus. O místico vive como prolongamento da ação criadora do Amor na humanidade, “colaborador de Deus”, na expressão de São Paulo, citada por Bergson.²⁴ O místico, aliás, *cria ações e palavras que expressam o amor de Deus*, que atraem e inspiram outros homens ao seu seguimento. Em muitos desperta, mesmo que não o sigam, a virtualidade mística que dormita em cada coração. Essa expansão e movimento do amor, que Bergson por isso mesmo chama de “Religião Dinâmica”, não se contém nas fronteiras da cidade ou do povo, mas se *abre* para expressar-se em outras vidas e outros povos, desejando comunicar a todos, sem distinção, o sentido do universo que atravessa e ilumina quem O encontrou. Amor e confiança intensificam-se, se me é permitido utilizar neste contexto qualitativo uma metáfora matemática, numa relação de função que tende ao infinito.

Uma alma capaz e digna de tal esforço não se perguntaria sequer se o princípio com o qual se mantém agora em contato é a causa transcendente de todas as coisas ou se não passa de sua delegação terrestre. Bastar-lhe-ia sentir que se deixa penetrar, sem que sua personalidade seja por ele absorvida, por um ser que pode imensamente mais do que ela [...]. O seu apego à vida seria doravante a sua inseparabilidade desse princípio, alegria na alegria, amor do que não é senão amor. À sociedade, ele se daria por acréscimo, mas a uma sociedade que seria então a humanidade inteira amada no amor daquilo que é o seu princípio [...] seria agora de um desprendimento de cada coisa em particular que se faria o apego à vida em geral. [...] é preciso considerar que o misticismo puro é de essência rara, que o encontramos as mais das vezes no estado diluído, que nem por isso ele comunica menos à massa, a que se mistura, a sua cor e o seu perfume [...]. Colocando-nos deste ponto de vista, perceberíamos uma série de transições como que de diferenças de grau, onde há realmente uma diferença radical de natureza.²⁵

²⁴ Cf. DS, p. 246 e a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios: “Porque somos os colaboradores de Deus”, I Cor 3,9a.

²⁵ DS, p. 224-225.

São claras, portanto, as diferenças entre os dois fenômenos. Eis porque muitos propõem não chamar de “religião” a abertura dinâmica do místico. Mas há razões fortes para conservar o nome religião para o estático e o dinâmico. Primeiramente, porque o místico em seu afã de comunicar sua experiência da fonte da vida tem de contar com a linguagem religiosa disponível, utilizar-se da fabulação, elaborar mitos, apropriar-se de símbolos e imagens mediadoras para conduzir outros a Deus. Além disso, e em consequência disso, não há “mística pura”. A religião dinâmica escoia e se deixa guardar nos moldes da estática. Ela repousa inquieta nas fórmulas de mandamentos, mesmo quando se trata do amor; nos ritos sacrificiais, embora realize a abolição dos sacrifícios cruentos e os espiritualize ou simplesmente os leve à extinção; nos cultos nacionais, mesmo quando transcende a nação. Bergson descreve com arte esse contraste, retornando ao fato revelador da guerra:

O contraste é impressionante em muitos casos, por exemplo quando duas nações em guerra afirmam uma e outra terem do seu lado um deus que mostra assim ser o deus nacional do paganismo, quando o Deus do qual imaginam falar é um Deus comum a todos os homens, cuja simples visão por todos seria a abolição imediata da guerra. E, todavia, não deveríamos tirar partido deste contraste para depreciar as religiões que, nascidas do misticismo, generalizaram o uso das suas fórmulas sem terem podido penetrar a humanidade inteira da totalidade do seu espírito.²⁶

Concluo essa apresentação do estudo bergsoniano do fenômeno religioso relacionando-o ao problema da moral.²⁷ A relação entre moral e religião não é a do fundado ao fundamento, como se deduzíssemos a moral a partir da religião. No que concerne à moral fechada ou social, essa se destacou gradualmente do fundo de costumes que os grupos humanos desenvolveram deste o início, ao longo dos milênios, a fim de estabilizar e fortalecer a convivência social. A religião, ao contrário, promove ações (o culto, os rituais) não explicitamente ligadas a essa convivência, mas elevadas à divindade. Muitas vezes gratuitas e transbordantes, essas ações apertam o laço das tradições que identificam um povo e o opõem a outro, que fortalecem a vontade de defendê-lo e mesmo de colocá-lo acima de todos os outros. A religião estática, sem dúvida, defende uma moral, mas esta não depende imediatamente daquela. Quanto à moral aberta, é verdade que sua fonte mais pura é a vida mística da religião dinâmica. Mas é justamente característica do místico não reter sua forma

²⁶ DS, p. 227.

²⁷ cf. DS, p. 218-220.

de vida (ou seja, sua moral) em nenhum limite, nem mesmo na experiência que a sustenta. Nesse sentido, viver segundo a moral aberta independe da religião dinâmica, embora encontre nela origem e energia. Há, portanto, distinção e cruzamento entre os diversos domínios do moral e do religioso na vida concreta.

3 SOCIEDADE ABERTA E SOCIEDADE FECHADA

O percurso deste ensaio precisou atravessar as veredas da moral e da religião antes de chegar ao território da convivência social. O que justifica tal desvio é a frase que se encontra na segunda página do capítulo sobre as sociedades aberta e fechada, último capítulo das *Duas Fontes*: “Essa religião [...] estática e essa obrigação que consiste numa pressão são constitutivas da sociedade fechada”.²⁸ E mais adiante, na mesma página, “Da sociedade fechada à sociedade aberta, da cidade à humanidade, não se passará jamais por via de alargamento. Elas não são de mesma essência”²⁹. A compreensão da distinção entre sociedade aberta e sociedade fechada abarca e guarda o que se disse sobre moral e religião, pois ambas são fenômenos sociais. E a passagem de uma à outra, como se deduz da citação anterior, contém a mesma ruptura e salto que caracteriza a distinção entre a moral fechada e a aberta, a religião estática e a dinâmica, em suma, a distinção “fechado-aberto”. Analogamente, afirma-se que a mesma tensão e movimento de recobrimento que afetam a relação entre morais e religiões também interferem na vida concreta das sociedades, ou seja: uma sociedade que se abre tenderá a fechar-se novamente para estruturar-se, mas guardando em suas leis e tradições o sopro da abertura.³⁰

Assim, quando a vida humana saiu das mãos da natureza, ela se manifestou em *sociedades fechadas*, ordenadas em pequenos núcleos. É verdade que as necessidades de defesa ou a comodidade conduziram esses núcleos a se unirem e a formarem organizações mais vastas, que chegaram a reinos ou impérios. Mas a tendência à fragmentação logo os separou novamente, assim que o perigo que os unira fora vencido. As razões históricas dessas uniões e divisões não são desprezíveis, tampouco anulam o que há de provisório nas alianças defensivas ou guerreiras, e de irreprimível nessa lógica das sociedades pequeníssimas. Estas se

²⁸ DS, p. 284.

²⁹ DS, p. 284.

³⁰ cf. DS, p. 288-292.

organizam segundo uma rígida hierarquia, ilusoriamente compreendida como superioridade inerente aos chefes tradicionais, que gozam de autoridade absoluta. A vida moral é fechada, a excluir de sua regularidade o estrangeiro como um potencial inimigo. A religião é estática, voltada à conservação da coesão social e da segurança frente às incertezas da vida cotidiana. A paz, enfim, nada mais é que preparação constante para a guerra.³¹

Ao contrário, a sociedade aberta nutre-se do *esforço* e da *criação* dos grandes heróis e místicos da humanidade. Bergson compreende a criação como processo que coincide com a emoção decorrente de uma intuição fundamental. Assim, a personalidade mística conhece intuitivamente a Deus, conhece-O em si mesmo, ou seja, coincide com Deus, nele vive até tornar-se colaboradora divina. Simpatiza com Ele e o expressa de modo novo, embora apoie-se na tradição e traduza sua experiência nas formas da religião estática. Por suas palavras e ações, geram-se sentidos inauditos na história. No que concerne ao surgimento das sociedades abertas, o que o místico expressou foi a absoluta dignidade de cada um e de todos os seres humanos.³² Esta primeira criação atingiu outras almas abertas, capazes de simpatizar, ao menos parcialmente, com a fonte criadora e avançar rumo ao que hoje chamamos dignidade absoluta da pessoa, ou ao ideal da democracia inclusiva, em contraste ao que fora, outrora, a democracia grega.

O surgimento das sociedades abertas na história é tardio.³³ Elas foram inauguradas quando a igualdade entre os homens se torna, primeiramente, valor interno para dada sociedade particular, antes de ultrapassar fronteiras territoriais e tornar-se ideal universalizável. Bergson defende a tese de que esse evento se inicia com o surgimento do cristianismo e é profundamente nutrido por ele em seu desenvolvimento histórico, mesmo que se torne autônomo com o tempo.³⁴ No início, encontra-se essa declaração da dignidade de todos, pois o Pai a todos ama igualmente e a todos se manifesta, em seu filho Jesus. A manifestação ocorre de modo surpreendente por meio da vida de Jesus. Ele cria padrões de comportamento que desnorteiam seus contemporâneos. Subverte as relações de exclusão e dominação que havia entre pobres e ricos, homens e mulheres, sãos e enfermos,

³¹ Cf. DS, p. 293-299.

³² Cf. DS, p. 299-302 e 68-81.

³³ Cf. DS 302-307.

³⁴ Cf. DS 300; 328-332.

judeus e pagãos. Convida-os a se abrirem uns aos outros e se relacionarem como servidores e servidoras uns dos outros, guiados pela presença do amor oblato no mundo, a verdadeira fonte da vida. Essas são as sementes da sociedade aberta, que irão germinar de forma imprevisível na existência de tantos homens e mulheres, até se concretizarem em instituições políticas. O ideal da sociedade aberta dos tempos modernos é chamado de *democracia*, a qual é menos um regime político do que uma idealidade normativa, o horizonte legitimador de diversas ordenações políticas distintas, como presidencialismo, parlamentarismo ou monarquia. Trata-se de método de tomada de decisões e resolução de conflitos que supõe a afirmação da dignidade da pessoa e, logo, da igualdade de direitos fundamentais entre cidadãos. Por isso, Bergson considerava que a democracia é mediação histórica de difusão do fenômeno místico, ou seja, dessa abertura que ultrapassa as representações da fabulação, para conduzir o humano a Deus.³⁵ O conhecimento da fonte do universo confere sentido à criação e abre o campo da história para a responsabilidade humana. O místico prega o amor universal e as sociedades que se inspiram no movimento de ideias e valores que dele surgiu devem evitar a guerra e promover a paz e a colaboração entre os povos. Em suma, “a democracia é de essência evangélica e tem por motor o amor”³⁶. Tal afirmação deve ser interpretada, evidentemente, no quadro da lógica retrospectiva, que expus acima.

A democracia surge como ideal de libertação de *todos* os seres humanos do jugo das necessidades imediatas, a fim de que estes se abram à realidade e à história. Ora, fator fundamental para essa libertação é o surgimento da ciência moderna, que potencializou infinitamente a capacidade técnica do humano³⁷. A ironia de nosso tempo, segundo Bergson, é que ocorreu uma inflexão do sentido místico da tecnociência como libertação do ser humano. Ela cedeu sua potência à busca do luxo e à força social da vaidade. E, sobretudo, foi posta ao serviço do fechamento das sociedades no século XX, para tornar-se instrumento de guerra e de assassinatos em massa, não apenas nas terríveis trincheiras da primeira grande guerra, como presenciou Bergson, mas também no que se viu, após a morte do filósofo, com a utilização de câmaras de gás nos campos de concentração nazistas, nos bombardeios

³⁵ Cf. DS, p. 300.

³⁶ Cf. DS, p. 300.

³⁷ Cf. DS, p. 328-329.

assassinos, ocorridos nos dois campos do conflito, e no escandaloso uso de bombas atômicas contra populações civis.³⁸

A reação a essa situação extrema, a qual Bergson chamou de “frenesi” do luxo e da dominação das coisas, revelaria uma dicotomia importante da história ocidental. Em sua busca de *felicidade*, nossas civilizações balançaram entre a vaidade e o orgulho, o domínio das coisas e o domínio de si. Desse modo, ao frenesi do ascetismo medieval, seguiu-se o frenesi do luxo contemporâneo.³⁹ Mas haveria modo de visar a uma “vida simples”, desde que se retome o impulso original que nos conduziu até a ciência e a democracia. Bergson elenca três meios para se alcançar esse fim sublime, ou seja, para fornecer um “suplemento de alma” a um “corpo” que se tornou grande demais graças à ciência, e que se move às cegas e de modo destrutivo em nosso mundo. O primeiro é, sem dúvida, a vinda do místico, o segundo é a criação de mediações internacionais para a promoção da paz e o terceiro, a própria ciência.⁴⁰

Quanto ao primeiro, não se trata de negar a história e pensar numa passagem imediata à vida mística. Mas de unir os avanços técnicos da humanidade a um novo espírito que o dirija e o inspire. Os heróis e os místicos teriam por função despertar o sentido adormecido em nossa cultura e fornecer, a partir da atualidade histórica, novas formas de sentir e pensar que animem uma autêntica discussão sobre os rumos do mundo. A realidade, no entanto, nos previne que não se deve contar com o surgimento repentino e fácil de homens e mulheres dessa estatura. Bergson discerniu uma verdadeira repugnância ao místico em muitos e poderosos âmbitos da cultura. Também percebeu a urgência de seu momento, a iminência da guerra e das perseguições.⁴¹ Por isso apontou como rumo imediato, e acessível a todos os homens e mulheres com alguma lucidez, o estabelecimento de mecanismos internacionais para a gestão de nossos meios de sustentação e para a relação entre as nações. Tratava-se de criar outras formas de relação entre os povos, segundo a inspiração histórica da abertura das sociedades. Finalmente, eis o terceiro meio, espera-se a contribuição das ciências para argumentar em favor da simplificação de nossas vidas,

³⁸ Cf. DS 302-311.

³⁹ Cf. DS 312-323

⁴⁰ Cf. DS 328-338.

⁴¹ Bergson aproximou-se do cristianismo, após a publicação das *Duas Fontes*. Mas não se fez batizar, conforme deixou registrado em seu testamento, de 1934: “eu me teria convertido, se não tivesse visto se preparar há vários anos (...) a onda formidável de antissemitismo que vai abater-se sobre o mundo. Eu quis permanecer entre aqueles que serão os perseguidos de amanhã”, *apud* SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson: Biographie*. Paris: PUF, 2002, p. 267.

de nossos hábitos (inclusive alimentares) e da organização de nossas sociedades, buscando maior equilíbrio entre as vidas no campo e na cidade. A ciência não poderia, inclusive, estudar fenômenos que parecem atestar a dimensão espiritual do ser humano, mesmo que sob a forma mais simples, como nos casos da telepatia? Caso algum lampejo de espírito se impusesse pela autoridade da ciência, “que transformação na humanidade geralmente habituada, diga o que disser, a aceitar por existente somente o que ela vê e toca”.⁴²

Em suma, o último gesto filosófico de Bergson foi pregar a lucidez da razão, para arbitrar os conflitos que os dinamismos de fechamento presentes na história provocam sem cessar. Uma conversão da espécie humana que vencesse as tendências ao fechamento não é impossível, uma vez que ocorreu de fato na vida dos místicos e de seus seguidores, uma vez ainda que se propagou nas culturas em valores e ideais que ainda nos animam e que se expressam, ao menos, como *indignação* em momentos decisivos. Mas enquanto não pudermos ultrapassar de modo definitivo os obstáculos da moral fechada, da religião estática e da sociedade fechada, é preciso velar, mantendo uma fidelidade criativa ao patrimônio espiritual de nossas culturas. Anseia-se, sem dúvida, pela elevação da consciência humana. Mas esta é histórica e só evoluirá na história, no tempo, nos processos e movimentos, na mudança. À falta de gênios criadores, cabe aos heróis e místicos do cotidiano, unidos a todo conhecimento que se possa acumular e empregar, e unidos aos esforços políticos verdadeiros; cabe a todos os homens e mulheres de boa vontade, em suma, promover e renovar os valores da justiça e da paz.

4 À GUIA DE CONCLUSÃO: UMA ABERTURA AO PROBLEMA DA GLOBALIZAÇÃO

O contexto em que *As Duas Fontes da Moral e da Religião* foi redigido modificou-se sensivelmente com o fenômeno da globalização. Entendo-o aqui, provisoriamente, como a integração dos povos por meio de um mercado de comércio e produção internacional e interdependente, e por uma comunicação em rede quase instantânea. Mas deve-se notar que a economia sem fronteiras parece abalar as fronteiras e identidades culturais. O que se faz pela difusão de modelos de

⁴² DS, p. 337.

“pensamento comum”, graças às tecnologias da comunicação. Embora as redes signifiquem liberdade de expressão, também podem ser utilizadas como poderosos meios de pressão social. Aliás, esta pressão faz-se muito intensa em nossa sociedade, cuja imagem de ser humano migrou do ideal constituidor da realidade, próprio ao sujeito transcendental da filosofia moderna, ao que se convencionou chamar em nossos dias de “eu social”, aquele que deve conformar-se continuamente às exigências de performance das ondas de consumo que invadem o cotidiano.⁴³

O fenômeno é ambíguo. Promove o encontro de culturas, mas o faz *menos* como reconhecimento recíproco e *mais* como estranhamento diante do que não compreendo ou penetro. Estranhamento que seria tesouro, se resultasse em admiração.⁴⁴ No entanto, no pântano da ignorância, multiplicam-se a superficialidade dos juízos e a incompreensão diante do diferente, o temor e, enfim, a violência. É opinião corrente que a globalização parece ser irreversível. No entanto, se ela utiliza o vocabulário da “abertura”, ela não necessariamente promove o que a moral aberta, a religião dinâmica e, enfim, a sociedade aberta significam. Ela atinge e desfigura as três áreas que estudamos acima. O niilismo cultural, a privatização da religião e sua transformação em produto e em “mix” precário de propostas de sentido, as instabilidades da democracia e o fenômeno ainda imprevisível do ressurgimento de discursos autoritários bem-sucedidos mostram que moral, religião e sociedade abertas correm perigo. Eis porque compreender bem as estruturas e distinções acima formuladas torna-se ainda mais fundamental para a correta avaliação de nosso tempo e da atitude que ele exige.

Creio ser razoável afirmar, portanto, que a distinção entre o aberto e o fechado, assim como a propõe Bergson, deve nos inspirar em nossa avaliação da globalização, em contexto latino-americano, segundo as três áreas que acabo de recordar. Ela estabelece *diferença absoluta* que permite juízo equilibrado e crítico sobre esse fenômeno mundial em que comunicação e violência competem. Invasão e colonização cultural são fatos de nosso cotidiano, acobertados pela etiqueta do pensamento comum, embora também haja verdadeiros encontros, aprendizados e colaborações. Assim, *no âmbito da moral*, as relações intersubjetivas mais próximas foram

⁴³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade: Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 17 e 191.

⁴⁴ Cf. GLISSANT, Edouard. “Em defesa da opacidade”. *Revista Criação e Crítica*, n. 1, 2008, p. 53-55. Os tradutores verteram o título original “Pour l’opacité” em “pela opacidade”, mas com isso perde-se a clareza do título em francês. Por isso prefiro a explicação “em defesa da”.

acrescidas daquelas cada vez mais comuns promovidas pelas redes planetárias de comunicação. Além disso, o campo de abrangência da moral se vê desafiado a alargar-se para o âmbito da relação entre estados nacionais e culturas. Outro desafio importante é o campo da tecnociência, que abriu possibilidades de ação antes impensadas e, por isso mesmo, ausentes da reflexão moral. O campo é imenso e não cessa de alargar-se... Aqui é preciso avaliar, sobretudo, os casos em que a moral fechada se prolifera e se potencializa conduzindo à exclusão e mesmo ao esmagamento do diferente, como no caso das culturas ancestrais brasileiras, urgidamente a uma integração ao modelo social vigente, para atender a interesses escusos e que não visam senão à locupletação de minorias. *No campo do fenômeno religioso*, entre religiões e no interior de cada religião, devemos nos perguntar se a proliferação globalizada de novos modos de culto eletrônico, por um lado, e se a reação das igrejas tradicionais, por outro lado, promovem uma religião estática ou uma religião dinâmica. Não é possível hoje ignorar o que o fenômeno religioso possui de força agregadora das sociedades e promotora de engajamento social e político. Mas se ele é remédio, também pode tornar-se veneno e promover o nacionalismo guerreiro que já emergiu outras vezes na história. Enfim, *no âmbito da política continental*, cabe uma avaliação tendo como horizonte a promoção dos valores democráticos e da “justiça”. Haveria hoje indícios claros de fechamento das sociedades e mesmo de políticas *guerreiras* entre nossas nações? Esta pergunta não passa de mera retórica. A resposta, infelizmente, é sim. Mas como em cada vida e na história humana cumpre-se “a criação contínua de imprevisível novidade”, creio poder concluir com realismo no sentido da resistência pessoal e social à violência e convidar meus coetâneos a manter viva e atuante a esperança em dias melhores!⁴⁵

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007. Collection Quadrige Grands Textes.

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009. Collection Quadrige Grands Textes.

⁴⁵ PM, p. 99.

BERGSON, Henri. **Les Deux Sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 2008. Collection Quadrige Grands Textes (Edição crítica a cargo de Frédéric Worms. Notas e dossiê crítico de Frédéric Keck e Ghislain Waterlot).

BERGSON, Henri. **L'évolution créatrice**. Paris: PUF, 2007. Collection Quadrige Grands Textes.

BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. Paris: PUF, 2008. Collection Quadrige Grands Textes.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2. reimp. São Paulo: Ed. 34, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Raízes da modernidade**: Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

GLISSANT, Edouard. "Em defesa da opacidade". **Revista Criação e Crítica**, São Paulo, n. 1, 2008, p. 53-55.

RICOEUR, Paul. **Percursos do Reconhecimento**. Tradução de *Parcours de la Reconnaissance – trois études*, por Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. **Bergson**: Biographie. Paris: PUF, 2002.

WORMS, Frédéric. "Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*: une distinction qui change tout". In: WATERLOT, G. **Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur les Deux Sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 2008.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Unifesp, 2011.



Capítulo 5

**ENTRE RAZÃO E EXISTÊNCIA:
o “ético” segundo Husserl e Kierkegaard**

Marcelo Fabri

ENTRE RAZÃO E EXISTÊNCIA: O “ético” segundo Husserl e Kierkegaard

Marcelo Fabri*

*Doutor em Filosofia e Professor aposentado do
Departamento de Filosofia da UFSM.*

1 INTRODUÇÃO

Propomos pensar o “ético” a partir de Husserl e Kierkegaard. Trata-se, com toda a certeza, de personalidades muito diferentes uma da outra. O que nos leva a aproximá-las, ainda que de modo um tanto forçado? Uma tese de Karl Jaspers. Ei-la: razão e existência não devem ser separadas uma da outra. Há entre ambas uma espécie de conexão, que é importante explicitar e desenvolver. Influenciado por Kant, Jaspers propôs que a razão é aquilo que nos faz ver com clareza e amplitude, ao passo que a existência seria aquilo que se subtrai a todo saber. A existência é o incomensurável e o insubstituível em nós (cf. JASPERS, 1959, p. 10 e ss.). Certo, a razão é um recurso inestimável para iluminarmos e esclarecermos a existência, mas é em torno da própria existência que gira tudo o que, no mundo, tem sentido para nós. A razão nos faz avançar com o desejo de unificar, de esclarecer, de identificar. Há, por assim dizer, um esforço da consciência buscando luz, sentido e verdade. No entanto, só se pode falar em existência porque se está aberto a uma transcendência, a uma Diferença absoluta. Mais do que movimento de totalização (Hegel), trata-se de uma situação temporal em que a existência, em vez de compreender pelo intelecto, possui um “saber” sob a forma de realização de uma obra, atos de amor e responsabilidade. A pergunta que deve orientar nossa reflexão é esta: se for verdade que só se pode pensar o racional tendo em vista o seu contrário, isto é, o não-racional, como conciliar razão e existência, do ponto de vista prático? Poder-se-ia dizer que o “ético” deve se estabelecer como relação entre razão e existência? Para nós a resposta é afirmativa. Mas para justificá-la será preciso mostrar em que medida razão e existência se tensionam e se comunicam a partir de uma herança comum: aquela

que privilegiou, de modo explícito ou não, o primado da razão prática (o exemplo mais emblemático desse primado, na nossa perspectiva, é Sócrates). Em nossa exposição, vamos considerar duas figuras pouco exploradas pelo pensamento ético atual: Husserl, que pensa o “ético” a partir do apelo da razão, e Kierkegaard, que define o “ético” a partir da existência impactada pelo mandamento do amor.

2 ASPIRAR O “ÉTICO” COM TODA A ALMA: HUSSERL

Vejamos o primeiro lado da questão, a saber, uma ética orientada pela ideia de razão, de clareza, de luminosidade. Nosso ponto de partida é Husserl⁴⁶. O que nos chama a atenção é principalmente a convicção husserliana de que ao lado de um imperativo formal, que nos comanda agir intencionando o verdadeiro e o bem, há um imperativo pessoal, isto é, aquele que se impõe a uma subjetividade humana em sua singularidade própria, conferindo um conteúdo à forma racional de vida. É esse imperativo pessoal que chamamos “o ético” no sentido de Husserl. Imperativo que expressa o primado da razão prática, que remonta a Sócrates e se consolida em Fichte. O “ético” é assumido no escopo de unir dever e realização pessoal, imperativo categórico formal e imperativo categórico pessoal, unificação esta que terá consequências não apenas em pensadores “racionalistas” como o próprio Husserl, mas também em filósofos que acentuam os aspectos existenciais da ética.

O que entender por primado da razão prática em filosofia? Kant propusera que o verdadeiro filósofo é aquele que se volta para a ideia de uma sabedoria perfeita, capaz de nos mostrar os fins últimos da razão humana. Todos os outros fins devem ser subordinados a um fim supremo, que não é outro senão a razão prática voltada ao Bem supremo. O valor fundamental é este: agir de modo a não se colocar em oposição à ideia de tal sabedoria. Sempre podemos avançar, mas o fim jamais é atingido plenamente, nunca atingimos tal ideia (KANT, 1985, p. 170). Eis o motivo pelo qual Fichte propôs que a tarefa suprema e última da investigação filosófica é saber qual é a destinação (*Bestimmung*) do ser humano (cf. FICHTE, 1995).

⁴⁶ Husserl não é considerado um filósofo da ética. Seu pensamento é mais conhecido pelos aspectos teóricos e metodológicos de uma concepção de filosofia como ciência rigorosa. Hoje, com tantas publicações de manuscritos do filósofo, sabe-se que a ética foi uma preocupação de toda a sua vida (cf. HUSSERL, 2009 a e 2009 b).

Ora, este saber depende de uma atitude essencialmente prática. Trata-se da autoformação de si mesmo e de todos os seres humanos. Autoformação que supõe não apenas o entendimento, mas principalmente o ato da vontade. O ponto de partida é o interesse prático da razão, isto é, o desejo de autonomia. Repetimos: o ponto de partida da realização desta tarefa não é o saber, mas uma convicção, um querer, uma “crença”. Para Fichte, a razão é, antes de tudo, um dever, e isto não pode ser estabelecido teoricamente. Sem essa crença, o saber seria vazio, não poderia enfrentar o fantasma do ceticismo. A tese mais notável de Fichte é esta: A verdade só poderia sair da consciência moral. A verdade de minhas representações advém do imperativo moral, e não de uma aventura teórica separada do dever e do agir. Nossa liberdade depende da crença em nossa força ou nosso agir efetivo. A consciência da efetividade do mundo não é o resultado de uma investigação teórica, mas da necessidade de agir. Assim: “Não agimos porque conhecemos, mas conhecemos porque somos destinados a agir; a razão prática é a raiz de toda razão” (FICHTE, 1995, p. 189).

O ser humano é um ser racional em virtude de sua resolução. Ele se põe um fim. Sua vontade é o que há de mais próprio para ele. Somos cidadãos do reino da liberdade e da atividade autônoma da razão por causa do querer que nos define e delimita. Este modo de pensar terá repercussões na ética de Husserl. Este filósofo fala também em dever para com a razão. Trata a tarefa do pensamento como uma missão, um despertar, uma obra de vida. Também para Husserl o ideal de perfeição humana é uma graduação. É preciso assumir esse ideal pela vontade, conferindo à existência a forma racional de vida. Ou seja, temos em nós o ideal de um “eu verdadeiro” que é preciso realizar, tomar como exigência moral irrecusável. Eis o imperativo formalmente considerado: “Sê um verdadeiro homem, segue uma vida que possas justificar intelectivamente, de ponta a ponta, uma vida provinda da razão prática” (HUSSERL, 2014, p. 43).

A evolução para uma personalidade ética livre implica o agir racional aspirando o bem e o verdadeiro. Supõe a luta pela clareza, pela verdade e pela justiça. A perfeição é uma ideia teleológica que envolve uma luta sem fim. Luta revigorante, vida de método entendida como autoformação, autorregulação e disciplina. Uma vida capaz de vigilância sobre si mesma (HUSSERL, 2014, p. 46). O desafio prático supremo é este: regular a vida inteira pelo imperativo categórico da razão. Trata-se

de uma *forma* que, embora dotada de sentido, é vazia. Ela precisa ser preenchida, requer um conteúdo.

Sem uma personalidade humana capaz de oferecer conteúdo ao imperativo, tudo estaria sem orientação e valor. A forma universal, que clama por uma busca sistemática, deve se particularizar, e isto só é possível pelas subjetividades humanas. Temos, assim, dois lados da exigência moral. Primeiro, a forma essencial geral de ser humano ético, ou seja, de uma vida submetida ao imperativo categórico formalmente idêntico. Em segundo lugar, o imperativo do próprio indivíduo, do eu pessoal que possui uma ideia ética individual e um método próprio. Ou seja, temos o “ético” sob a forma de um imperativo pessoal (HUSSERL, 2014, p. 49).

Na nossa perspectiva, Husserl deixa em aberto uma reflexão sobre o sentido pessoal e existencial da ética. O indivíduo, em sua singularidade e unicidade, fica de fora do transcendental da fenomenologia. Falta descrever, com mais intensidade e paixão, o fundo existencial das escolhas, o elemento humano, demasiado humano, que poderá preencher a forma vazia do imperativo. Falta, sobretudo, uma abordagem do instante da decisão, do elemento interior do ser humano ético. Certo, a pessoa pode se empenhar por uma vida que aspira realizar valores nobres. Mas por que amamos efetivamente tais valores? Qual a motivação profunda que nos guia na exigência ética? Husserl (2014, p. 33), admite: “Posso considerar e estimar plenamente toda espécie de valores sem, no entanto, os amar a partir do centro mais íntimo da minha personalidade”. Ou seja, posso (mas não devo!) agir eticamente sem me envolver afetivamente, sem visar o valor com toda minha alma.

De nossa parte, perguntamos: o envolvimento afetivo não seria a negação do “ético”? Kierkegaard talvez dissesse que o imperativo formal só tem sentido se for útil para conferir efetividade e concretude à liberdade interior, ao “centro de minha personalidade”. O “ético” é um imperativo na medida em que se impõe como exigência irrecusável ao indivíduo enquanto tal. Dito de outro modo, as escolhas terão o seu peso a partir do “ético”. O problema é este: nenhuma medida objetiva poderá julgar o “ponto de vista ético” em sua singularidade. Mas, aqui, não se trata de defender caprichos ou irresponsabilidade humanos. A subjetividade ética é essencialmente questionadora, inquieta com a possibilidade de confundir bem e mal. KIERKEGAARD (2013a, p. 168), afirma que “O único que me consola é Sócrates. Pois dele se conta que teria descoberto em si mesmo uma disposição para todo o mal”.

Se, em Husserl, o desejo de clareza, de verdade e de bem é o que mais importa no comportamento ético e filosófico, é preciso compreender por que a subjetividade pessoal é decisiva para se falar no primado da razão prática. Na perspectiva de Kierkegaard, a questão incontornável é a nossa disposição para o mal, disposição que encontramos em nós mesmos e que a ideia da razão (evidência e justificação), proposta por Husserl, não é suficiente para escavar. A “perda do paraíso” significa, para Husserl, a necessidade de refletir sobre si mesmo, de decidir sobre si, na tarefa de autorregulação, na busca do ideal de perfeição. Pecar significa já ter reconhecido o valor inestimável de vida ética, abandonando-o conscientemente por interesses de menor valor.

Subsiste sempre a possibilidade de essência de que o homem caia em uma vida “pecaminosa”, em uma vida que já não é, outra vez, ingênua, porque a decisão ética, que continua eficaz, faz valer continuamente (e conscientemente, no sentido indicado) a sua exigência para a vida; contudo, em vez da forma habitual da conformidade à norma, a vida “pecaminosa” tem a forma da contraposição à norma, em vez da forma do preenchimento da exigência absoluta do dever [...] (HUSSERL, 2014, p. 45).

De nossa parte, perguntamos: o que significa a disposição para o mal, presente no desvio ou no abandono do ideal de vida ética? Kierkegaard bem poderia perguntar a Husserl se o racional (a aspiração ao bem e ao verdadeiro) tem sentido ou eficácia se deixar em aberto a pergunta por aquilo que escapa à luminosidade da evidência, isto é, por aquilo que põe em questão a possibilidade de se explicitar racionalmente a queda e a decadência éticas. Por que a subjetividade se inquieta com a possibilidade de fazer o mal? O mal seria apenas um desvio em relação à forma racional de vida ou há algo mais a ser considerado aqui?

3 QUERER O “ÉTICO” COMO TODA A EXISTÊNCIA: KIERKEGAARD

A reflexão de Kierkegaard sobre o “ético” possui aspectos psicológicos, teológicos e metafísicos que não podemos aprofundar no espaço de nossa exposição. Vamos nos limitar, aqui, à discussão ética propriamente dita, mostrando sua insistência sobre a tensão vivida que impede que a razão seja a última palavra em questões morais. Seu pensamento, curiosamente, não está tão distante do que fora proposto por Husserl. O mundo ético não pode se tornar indiferente às singularidades humanas de que é composto. Um mundo ético autêntico não é aquele que busca

aplicar a cada instante a mesma lei. Por quê? Porque a situação existencial revela algo que nunca foi visto. O que se passa no indivíduo escapa ao domínio do visível, do definível pela simples forma racional. Sem um núcleo pessoal que se vê no dever de buscar o “ético” em sua própria existência, algo estaria incompleto, marcado pela violência e pela desumanidade.

A pergunta a ser feita é esta: há uma exigência irrecusável, um sentido ético incontornável? Desta pergunta depende a base de apoio da existência. Tudo o que escolhermos estará “medido” por essa base. Repetimos: o grande perigo é desconsiderar ou esquecer a diferença ética absoluta entre bem e mal (cf. KIERKEGAARD, 2013 a, p. 139). Devemos levar em conta o “saber” que abarca em si o grandioso e o valioso, isto é, o “interior”. O imoral tem início com o olhar dirigido àquilo que está fora de nós, no mundo com suas tentações e ilusões. Imoral significa o entorpecimento da energia do querer, o indivíduo deixando-se levar pelo desejo mercenário que o faz refém das aparências, do exterior, do mundano. O que há de mais nobre e elevado em nós é “querer o ético”. Temos o dever de fazê-lo, mesmo que nosso agir não tenha um resultado efetivo no mundo. Segundo KIERKEGAARD (2013a, p. 143), “Feliz de quem pode cumprir as exigências de Deus sorrindo das exigências de seu tempo. Feliz de quem pode desesperar por não ser capaz de atender essas últimas. Só uma tal individualidade é ética”.

Com o passar dos anos, quanto mais deixamos o tempo passar, mais difícil se torna assumir o imperativo pessoal. Vamos perdendo a capacidade de separar o ético do exterior, pois já estaremos atravessados e mesmo dominados pelas tentações. O mais grave desta perda está no desejo de fazer o papel de Deus, isto é, de buscar adquirir importância histórico-universal. O indivíduo se esquece de si mesmo, acreditando que possui importância para o mundo, a história e os outros (KIERKEGAARD, 2013 a, p. 145). Corremos o risco de nos extraviar voltando-nos à exterioridade. Notemos que o filósofo não fala de ética ou moral, mas do “ético”. Que entender pelo “ético”? Aquilo que tem valor em si, como o absoluto. O “ético” nos põe à margem do jogo teatral, dos cenários adornados para nos conduzir a nós mesmos.

Por orgulho ou arrogância, o ser humano pode pensar que suas faltas serão perdoadas. Por quê? Porque o ser humano tende a pensar que o que mais importa é o papel que ele representa no interior de uma Totalidade, de uma estrutura de poder. Tantos crimes perdoados em nome das astúcias da razão, do progresso do espírito, do crescimento econômico de uma nação. Ora, se o indivíduo deixa de ter importância

enquanto tal, fora do Todo, o “ético” se perde. As diferenças serão apenas um detalhe na ordem de importância dos poderes instituídos. Os riscos são sempre medidos, calculados, mas eis que o “ético” convoca o ser humano a arriscar tudo o que possui, mesmo que seja por nada (KIERKEGAARD, 2013 a, p. 154). O imperativo é cortante: Ousa renunciar a tudo, até mesmo aos benefícios sociais. Ousa tornar-se absolutamente nada, isto é, um indivíduo singular. No indivíduo ético, a recompensa não é exterior, mas algo de imortal e eterno, presente na própria afirmação de sua consciência resistindo aos apelos do exterior.

Na perspectiva socrática, saber o que é justo é decisivo para se praticar a justiça. O “imperativo categórico”, nesse caso, liga-se à inteligência, à passagem do compreender ao agir. Assim, se alguém pratica injustiça, isto se deve à ignorância do agente (KIERKEGAARD, 2010, p. 122). Husserl, como vimos, pensa que o “pecado” diz respeito a uma escolha de quem tem clareza sobre o dever. Não abandonamos o ético por ignorância, mas por livre escolha. Não há dúvida de que Kierkegaard concordaria com isto. Husserl fala em evidência do bem e do justo. Kierkegaard, por sua vez, fala numa “revelação” que nos instrui sobre o mal, a injustiça e o pecado. O “pecado” não está em não entendermos o que é injusto, mas em não o querer. É na vontade que se encontra a negação, e não no entendimento. O que está em jogo é a vontade corrompida, vontade que não é apenas um desvio, mas a constatação de que há em nós, como existência, algo incompreensível para a razão. É inútil querer compreender a condição do indivíduo diante da radical alteridade que lhe faz face, que o confronta. O que se descreve é a presença de um indivíduo diante de Deus, situação decisiva para se compreender o “ético”. Vejamos por quê.

Como descobrimos nossa disposição para o mal? Por que a questão não se elucida pela ideia de ação correta ou guiada pela razão? A resposta é notável. É preciso reconhecer que, em nós, há a possibilidade de se “morrer por”. O que mais importa é atentar para a miséria em que o outro pode estar imerso. É tomar consciência de que alguém sempre pode fazer da minha própria vida algo de menor importância e de menor valor. É compreender que os bens do “espírito” só existem na “interioridade”. Para Kierkegaard, não é possível imaginar que o cristianismo tenha saído de nós mesmos, de nossos desejos egoístas, de nossa finitude. O que se passa é bem outra coisa: é o acontecimento de “ser pego” e “capturado” por algo que irá constituir o segredo mais íntimo de uma singularidade humana. Graças a esta captura, podemos nos assegurar contra o vazio, a impermanência de tudo, as ilusões.

Adquirimos permanência e continuidade. Podemos perdurar (KIERKEGAARD, 2013b, p. 49). O que é decisivo, portanto, é tomar consciência de que, em nós, há algo mais forte que a morte, que a natureza, que o interesse próprio.⁴⁷

Eis que, graças ao amor, a rotina não nos subjuga, os hábitos não nos dominam a ponto de impedir a novidade, a criação, as obras. Rompemos desta sorte a prisão na identidade de o “mesmo”. O sentido ético da razão pode, finalmente, ser compreendido. É possível nos mantermos entusiasmados com a possibilidade e o dever de mudar o mundo. O que nos faz agir? O que move nossas entranhas? O “ético” é um acontecimento fundamental da vida. O indivíduo foi “pego”, “capturado”. O “ético” é o cumprimento das exigências do amor sem olhar para o exterior, é ser capaz de doar os bens recebidos. É poder ver a miséria em que o “outro” está imerso e poder responder a isso.

A filosofia da existência colherá disso, consequências éticas importantes. Nada nos garante que o futuro é promissor. Mas, por isso mesmo, o filosofar tem o dever de se opor radicalmente ao pensamento que profetiza desastres. Ou seja, “faço o possível, por pensamento e conduta, para me opor à catástrofe” (JASPERS, 1988, p. 32). O “ético” implica esse despertar para a própria responsabilidade. Nós podemos julgar a história. Devemos decidir sobre o que aceitar e o que recusar. “devemos aceitar a culpa de nossos ancestrais, pois que somos responsáveis por eles” (JASPERS, 1988, p. 32). Os fantasmas do passado nos perseguem. Nosso destino não pode ser pensado separadamente em relação ao destino de toda a humanidade. A história, ela também, nos interpela como enigma. Diante de qualquer situação nova, a filosofia nos deve aumentar o sentimento de nossa responsabilidade.

O “ético” nos lança também para o futuro. Não devemos nos preocupar com os resultados, afirma Kierkegaard. O mesmo afirma Levinas, sobre a obra que devemos realizar, no presente. Agir por um futuro em que não estarei. O “ético” assume, aqui, sua dimensão a mais nobre e desafiadora: ela é o ser-para-além-de-minha morte (LEVINAS, 1993, p. 52). Posso visar um futuro que não seja a simples projeção de

⁴⁷ Como explica Chevallier (2017, p. 103): “O mandamento do amor interpela cada um deixando a resposta nascer do impossível, posto que o amor não é desse mundo, não vem de nossos pensamentos ou sentimentos naturais, de uma boa consciência interior ou de respeito a um processo exterior”. Pode-se, portanto, falar numa ética do *acontecimento*, pois algo de totalmente inesperado nos faz extrair de nós o que nem mesmo sonhávamos possuir. Amamos, e este ato nos coloca acima de nossas forças. Nas palavras de Chevallier: “A ética comum parte das capacidades singulares de cada um para cumprir e efetuar o geral, o mandamento do amor parte, ao contrário, da mais simples, da mais comum das injunções – como um apelativo – *Tu deves*, para fazer rebentar os limites do eu e levá-lo para onde não gostaria nem poderia ir” (Ibid.).

minhas possibilidades. Entrevejo um mundo sem mim. Eis o tempo como paciência, oferta a fundo perdido, obra sem pagamento. Só a paciência assegura o resultado. Em vez de falar em nihilismo ou triunfo da técnica, Levinas prefere falar de ação por um mundo que vem, ou superação de si (LEVINAS, 1993, p. 53). O “ético” supõe a recusa das ofertas do mundo, saber que o mal que pode sair de nós é mais fundamental que o mal que podemos sofrer.

4 O “ÉTICO” ENTRE RAZÃO E EXISTÊNCIA

Husserl ensinara que pertence à essência do eu pessoal lutar pela autonomia da razão. O sujeito ético assume o imperativo de uma infindável autoformação, cuja realização é sempre uma meta a ser alcançada, mas nunca atingida. É por isso que o eu pessoal aspira a uma sociedade capaz de refletir sua busca de uma vida racional. A comunidade é também caracterizada como comunidade que quer, que aspira, que deseja um mundo que expresse o humano em nós como vida eticamente orientada. Acordos, atos afetivos e de amor são atos sociais capazes de unir pessoas e grupos. Do mesmo modo que uma pessoa, a comunidade pode realizar o seu próprio querer, assumindo a forma de razão prática (vontade de dar a si mesma uma forma de humanidade autêntica. A razão, ela própria, é comandada eticamente. Assim, segundo Husserl (2014, p. 48). “A ideia normativa da razão refere-se tanto ao que se denomina, no sentido habitual, o agir (a eficiência no mundo circundante), como também aos atos lógicos e valorativos (por exemplo, estéticos)”.

O ideal de perfeição, por sua vez, motiva uma busca infindável do verdadeiro, do bom e do justo. Por quê infindável? Porque se trata da aspiração à liberdade. Nossa vida nunca se submete a algo que possa encerrá-la numa esfera de *mesmidade*, no acúmulo de saberes positivos sobre o mundo. O fato de estarmos dominados por uma sociedade de informações nos impede de ver o que, por essência, é “invisível”, inefável e inapreensível. Nenhuma realidade empírica e factual poderia expressar o ideal de perfeição e, no entanto, é essa busca que está na base de toda atividade teórica, seja de modo consciente ou não. Husserl, assim como Platão, pensa que a ideia não pode se realizar no mundo. A ideia, afirmou Jan Patočka comentando Platão, é uma força desobjetivadora, distanciada em relação a qualquer objeto possível. A ideia é supra-objetiva, uma espécie de apelo à transcendência. Enquanto não-realidade, a ideia não pode ser explicada por construções a partir de realidades

factuais. A ideia é indispensável à compreensão da vida humana em sua experiência de liberdade. Ela nos chama para ultrapassar o meramente dado, não para que sejamos dominadores, mas sim para nos tornarmos subjetividades autenticamente éticas (PATOČKA, 2007, p. 101).

Quem é o sujeito livre segundo Husserl? Aquele que resiste à passividade, que “põe fora de jogo” suas afecções e inclinações. Afinal, por que não dizer que somos joguetes de forças que nos dominam? A resposta de Husserl é notável: temos em nós a evidência do “eu que age”. Quantas culturas e povos desapareceram? Quantos seres humanos encontram-se dispersos pelo mundo como figuras descartáveis, excluídas do espaço da “civilização”? Seria o mundo humano o desenvolvimento da derrocada dos valores? Não vivenciamos, cada vez mais, a perda de sentido? O que devo fazer se tudo parece negar que o mundo seja a expressão de uma história como desenvolvimento progressivo da humanidade? Querer o bem, testemunhar o “ético”, resistir. Mas o que significa querer o ético num mundo caracterizado pela violência, pelo descarte e massacre de tantas vidas humanas? Talvez experimentemos, hoje, o que Jan Patočka chamou de solidariedade dos abalados, daqueles que perderam a confiança no dia, que são testemunhas vivas da Noite (PATOČKA, 1999, p. 186). Somos subjetividades expostas. Temos talvez a força dos que se expõem.

Perdemos o desejo de buscar o ideal de perfeição? Eis a dificuldade. Certo, se ainda o mantivermos, é graças à recusa de aceitar passivamente as dores do mundo. O “ético” depende dessa fragilidade que somos, da precariedade que nos constitui, da vida sempre passível de sofrer agressão e violência. Lutar pelo sentido talvez seja isto: assumir a responsabilidade pelas condições que tornam a vida possível de ser vivida. O que nos constrange a responder pelo “ético”, pelo humano em nós, é a precariedade e a interdependência, é o sentimento de que a razão, por si só, não nos faz capazes de comunicação e interação.

Não podemos entender a convivência sem entender que uma condição precária generalizada nos obriga a nos opor ao genocídio e a defender a vida em termos igualitários [...]. Lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela (BUTLER, 2018, p. 131-4),

Em Kierkegaard, querer o “ético” não deixa de ser uma vigilância sobre a própria razão, graças ao impacto daquilo que a transcende absolutamente. Se o pensamento vai do idêntico ao idêntico, permanecendo na imanência, a razão

permanece prisioneira de si mesma, ou de sua própria lei. Mas há as experiências paradoxais, como o segredo, a resistência, a angústia. Há o obscuro sentimento de nossa culpabilidade, a descoberta de que o pior mal é aquele que sai de nós mesmos. Ao topar com o seu limite, a razão é interpelada pelo absolutamente outro, pela diferença absoluta (KIERKEGAARD, 1973, p. 43). Diferença que não admite nenhuma apropriação. Como a razão sabe disso? Como pode tomar consciência daquilo que lhe escapa absolutamente, já que ela opera por identificação e apropriação? Quem é que pode ensinar a razão? Só se houver uma radical diferença capaz de imputar o ser humano, de mostrar que o intelecto não é o único o árbitro da verdade. Ora, esta ideia não poderia vir de nós, ser imaginada por nós. Não decidimos sobre a ideia de absoluta diferença. Mesmo quando a negamos, estamos relacionados a uma tal ideia. A relação existe. “Pelo desespero, sabemos que o eterno nos falta” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 59).

Eis por que ouvir o apelo “ético” nos dá coragem, calor, força, sabedoria, orientação no mundo. Nas palavras de Jaspers (1959, p. 60), “sem a transcendência, a existência é obstinação estéril, demoníaca, uma falta de amor”. O “ético” é o momento enigmático da existência, que se descobre atravessada pelo mandamento do amor, que é interpelada pela alteridade e, finalmente, que descobre que a relação com a transcendência é inevitável quando se sai do “geral” e do “comum”. O mandamento ético *ensina* a razão. Ele nos faz enfrentar as situações limites, as violências do mundo, o mal que está dentro de nós. Podemos até mesmo ser incapazes de nos proteger das tentações, tornando-nos cúmplices dessas violências. O “ético” implica arriscar-se sem promessa de êxito algum. O que nos faz humanos é também imprevisível, enigmático, não-objetivável. Só a subjetividade que descobriu o “ético” poderia estar atenta a esta, por assim dizer, interminável flutuação entre sentido e não-sentido. Mas, eis o que mais importa: um “mais” no interior do “menos” sempre poderá surgir⁴⁸, tornando-nos vigorosos, corajosos, inflamados, capazes de amar.

⁴⁸ Levinas fala na ideia de infinito em nós, consciência que pensa mais do que é capaz de conter, de abarcar, de colocar à sua própria medida. Consciência de meu “não poder”, fenomenalidade que, paradoxalmente, consiste em “se esconder”, em escapar à posse. Situação humana por excelência. Eis o desejo de uma terra em que nunca estive. Situação pela qual tomo consciência de minha “imperfeição” (a ideia de infinito é a ideia do perfeito), podendo extrair de mim mesmo o que não acreditava possuir (LEVINAS, 1974, p. 18 e ss.). A esse respeito, pensamos ser de grande importância retomar a discussão a partir das relações entre Levinas e o filósofo dinamarquês.

O “ético” vê com desconfiança o “saber” que prescinde da subjetividade questionadora. O “ético” não pode ser traduzido por nenhuma realidade que não seja ele mesmo. Mas só há uma maneira de comprovarmos essa “verdade”: é preciso querer o “ético” acima de tudo, mesmo que isso não tenha nenhum efeito real e observável no mundo (KIERKEGAARD, 2013 a, p. 142-143). Na nossa perspectiva, Husserl e Kierkegaard se encontram, se complementam ajudando-nos a compreender a bela e profunda proposição de Karl Jaspers (1959, p. 60): “A existência não se faz lúcida senão em virtude da razão; a razão não tem conteúdo senão em virtude da existência”. A razão pode ser *ensinada*, isto é, orientada por algo que se distingue dela radicalmente. Mas é a razão, ela própria, que nos ajuda a realizar a obra que responde às exigências do amor.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J.- **Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CHEVALLIER, P.- **Ser eu. Atualidade de Sören Kierkegaard.** Tradução de Carolina C.L. Dittrich e Evandro de Sousa, Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

FICHTE, J.G.- **La destination de l’homme.** Tradução de Jean-Christophe Goddard, Paris: Flammarion, 1995.

HUSSERL, E.- **Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur** (1908-1914). Tradução de Philippe Ducat, Patrick Lang e Carlos Lobo, Paris: PUF, 2009 a.

HUSSERL, E.- **Introduzione all’etica** (1920-1924). Tradução de Nicola Zippel, Laterza: Roma-Bari, 2009b.

HUSSERL, E.- **Europa: crise e renovação.** Tradução de Pedro M.S. Alves e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

JASPERS, K.- **Razon y existência. Cinco lecciones.** Tradução de Heraldo Kahnemann, Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

JASPERS, K.- **Introdução ao pensamento filosófico.** Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny S. Motta, São Paulo: Cultrix, 1988.

KANT, I.- **Textos Seletos** (O fim de todas as coisas). Tradução de Raimundo Vier, Petrópolis: Vozes, 1985.

KIERKEGAARD, S.- **Miettes Philosophiques. Oeuvres Complètes.** v. VII. Tradução de P.H. Tisseau e E.M. Tisseau, Paris: Éditions de L’Orante, 1973.

KIERKEGAARD, S.- **O desespero humano**: doença até a morte. Tradução de Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: UNESP, 2010.

KIERKEGAARD, S.- **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas**. v. I. Tradução de Álvaro M. Vals, Petrópolis: Vozes, 2013 a.

KIERKEGAARD, S.- **As obras do amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discurso. Tradução de Álvaro M. Vals, Petrópolis: Vozes, 2013b.

LEVINAS, E. – **Totalité et Infini**, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E.- **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord.), Petrópolis: Vozes, 1993.

PATOČKA, J.- **Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire**. Tradução de Erika Abrams, Lagrasse: Verdier, 1999.

PATOČKA, J.- **Libertad y sacrificio**. Tradução de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

**A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN
HABERMAS: uma provocação à
reflexão sobre a questão da integração da sociedade**

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

A ÉTICA DO DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS: uma provocação à reflexão sobre a questão da integração da sociedade

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Doutora em Filosofia e Coordenadora da Pós-Grauação na FAJE

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos temos vivido algumas situações complexas: pandemia, crise ecológica, violência, guerra, polarização da sociedade, ameaças de ruptura contra a democracia. Todo esse contexto exige de nós um exercício reflexivo e um esforço maior para compreender a situação e buscar alternativas. O que pretendo aqui não é expor em grandes linhas o que caracteriza a Ética do Discurso de Jürgen Habermas, mas sim tentar pensar de que modo ela poderia nos ajudar a enfrentar os desafios com os quais temos que nos confrontar. De modo mais específico o que proponho é pensar, no contexto de polarização no qual estamos situados, se a ética do discurso poderia nos ajudar a encontrar caminhos que tornem possível integrar a nossa sociedade. Para isso vou dividir minha exposição em três partes: Na primeira procurarei mostrar como Habermas pensa as patologias sociais e de que maneira para ele, e também para nós, a questão da integração social se apresenta. Em seguida veremos o que Habermas compreende por discurso e de que modo a realização concreta de discursos reais pode se constituir como alternativa ao silêncio gerado pela ruptura da comunicação e pela violência. Finalmente, indicaremos dificuldade real para a realização de discursos práticos.

2 A QUESTÃO DA INTEGRAÇÃO SOCIAL

Ao elaborar uma Teoria Crítica da Sociedade uma das preocupações de Habermas é pensar a questão da integração social. Vivemos em sociedades pluralistas. Como garantir a coesão social e ao mesmo tempo respeitar a diferença

entre as pessoas? Além disso, Habermas defende que a origem das patologias sociais pode ser encontrada no processo que ele denomina como “colonização do mundo da vida pelo sistema”. O mundo da vida obedece à lógica da razão comunicativa e, portanto, se organiza a partir de critérios de solidariedade. O sistema, por sua vez, se organiza a partir da lógica da racionalidade estratégica. Os subsistemas econômico e político assumem o êxito como critério orientador das ações. Para Habermas, sistema e mundo da vida são realidades que possuem lógica própria, mas que se complementam. Os problemas surgem à medida que o sistema passa a querer se impor sobre o mundo da vida e introduzir nele a sua lógica. Neste caso, ao invés das interações serem reguladas pela razão comunicativa e, portanto, serem orientadas por critérios de solidariedade, elas são pensadas e exercidas a partir da lógica estratégica, orientada pelo êxito. Muitas vezes as relações são reguladas por critérios econômicos, ou motivadas pela busca do poder, compreendido como exercício de dominação. Além disso, a razão estratégica não tem como fim a promoção da integração da sociedade. Ao contrário, por estar orientada ao êxito ela pode acentuar ainda mais as divisões à medida que pode estimular a competição entre as pessoas, a sobreposição de interesses econômicos privados sobre o bem comum. Como garantir, então, a integração da sociedade?

Vivemos no Brasil um cenário de grande polarização. Nossa sociedade parece estar cindida de forma profunda. Questões ideológicas, discursos de ódio, jogo de interesses, disputa por poder, disseminação de *fake news* vem conduzindo à dilaceração do tecido social. Como recriar a unidade que é capaz de, respeitando as diferenças, redescobrir caminhos comuns?

Para Habermas, a razão comunicativa, que orienta as interações no interior do mundo da vida, possui primazia em relação à razão estratégica. Ao se estruturar a partir de condições de validade, pretensões de validade e razões para satisfação dessas mesmas pretensões, a razão comunicativa torna possível que os participantes ajam comunicativamente. Neste caso, a ação assume a própria linguagem como mecanismo coordenador das interações que passa a se orientar pelo fim ilocucionário, isto é, um fim que é intrínseco à própria linguagem, a saber: entender-se com alguém a respeito de algo no mundo.

A linguagem possui efeito coordenador porque à medida que aceita as pretensões apresentadas pelo falante, o ouvinte assume como obrigação os compromissos que decorrem da aceitação da validade do que foi dito pelo falante. Se

ele aceita como válido, por exemplo, o pedido que um amigo lhe faz de um empréstimo de dinheiro para pagar a passagem de ônibus, a aceitação da validade das pretensões levantadas pelo amigo conduz o ouvinte a emprestar o dinheiro. Neste sentido, da aceitação das pretensões levantadas decorrem obrigações que fazem com que as ações sejam orientadas pelo entendimento, criando assim vínculos de solidariedade entre falante e ouvinte.

Porém, quando a razão estratégica pretende regular uma interação que por natureza deveria ser regulada comunicativamente, o ator não assume a perspectiva do participante, mas sim a do observador. O que ele tem em vista não é o entendimento, mas sim alcançar seus objetivos do melhor modo possível. Neste caso, se a ação estratégica é vista de modo não complementar à ação comunicativa e passa a querer impor seus próprios critérios, o que passa a valer são as regras que melhor atendem aos objetivos do ator/observador. Não são criados elos de solidariedade e, em alguns casos, o que pode ser fomentado é a competição e o crescimento de posturas individualistas orientadas pela busca de benefícios econômicos ou exercício de dominação.

Ora, o capitalismo estimula práticas competitivas. Ele se orienta pela lógica estratégica. Num contexto, como o nosso, no qual a economia parece ditar todas as regras, como garantir a primazia da racionalidade comunicativa, que é originária e inerente ao uso da linguagem? Como, numa sociedade cindida por questões ideológicas e disputas de poder, garantir o efetivo respeito às diferenças e promover uma cultura de solidariedade e justiça? Como descolonizar o mundo da vida da lógica do sistema? À medida que a lógica estratégica vai permeando todos os âmbitos da vida humana, até as relações mais íntimas no interior da família, como garantir e estimular a realização de práticas comunicativas?

3 O DISCURSO: ALTERNATIVA AO SILÊNCIO E À VIOLÊNCIA

Para Habermas, quando pretensões de validade levantadas pelo falante não são aceitas como válidas pelo ouvinte surgem algumas alternativas: abandonar a interação, adotar postura estratégica, solicitar esclarecimentos sobre o sentido do que foi afirmado ou passar para o nível reflexivo do discurso. Em sociedades polarizadas como a nossa temos vivenciado a dificuldade de estabelecer diálogos com pessoas que adotam posturas distintas. Quantas famílias estão dilaceradas? Ao não aceitar as

pretensões levantadas pelo falante, ao invés de se dispor a avaliá-las no discurso, ou seja, reflexivamente, o ouvinte tem preferido romper a comunicação. Essa ruptura da comunicação, muitas vezes, caracteriza-se pelo silêncio e o afastamento entre os interlocutores, mas, infelizmente, em outras vezes tem se manifestado na forma de violência.

Renato Ribeiro Janine, no livro *A boa política: ensaios sobre a democracia na era da internet*, publicado em 2017, já alertava para os efeitos das redes sociais sobre o processo de integração da sociedade. Para ele, as mídias sociais atuais são capazes de criar bolhas. Cada bolha tem uma linguagem própria. Isso, em última instância, impede a comunicação entre pessoas que fazem parte de bolhas diferentes. Isso porque cada bolha fala a sua própria língua. Em consequência, se queremos promover a integração da sociedade, grande preocupação da Teoria da Sociedade elaborada por Habermas, e também um dos maiores desafios que se apresenta à nossa sociedade atual, precisamos descobrir mecanismos capazes de romper essas bolhas. Mas, como? Descobrir resposta a essa questão se apresenta como exigência urgente se queremos superar o silêncio e a violência e conferir lugar à prática discursiva.

Ora, Habermas compreende o discurso como sendo a forma reflexiva do agir comunicativo. Quando, nos contextos do agir comunicativo, uma pretensão à correção normativa não pode ser aceita espontaneamente pelo ouvinte, surge a necessidade de explicitar as razões que a sustentam para que falante e ouvinte possam examinar a sua validade reflexivamente. O agir comunicativo cede, então, espaço para o discurso prático. Nele são examinadas as normas de ação que se tornaram problemáticas e que não podem mais ser aceitas espontaneamente pela sociedade. Para a ética do discurso, portanto, o discurso é o procedimento através do qual torna-se possível avaliar as normas de ação com o objetivo de fundamentar ou recusar a sua validade. Neste sentido, a ética do discurso é uma ética formal e procedimental.

Vejamos, pois, como o discurso opera e de que maneira a realização de discursos práticos reais nos ajudam a solucionar nossos problemas. Habermas distingue três tipos de problemas práticos: pragmático, ético e moral. A cada um deles corresponde um tipo de discurso prático.

Com relação a problemas pragmáticos, Habermas nos dá um exemplo que é bastante simples e muito elucidativo. Ele nos fala do pneu da bicicleta que furou. Quando andamos de bicicleta não ficamos pensando a respeito do funcionamento da

roda ou sobre o que faz com que a bicicleta se mova. Mas, quando o pneu fura, precisamos voltar a atenção para esse elemento que é importante para o bom funcionamento da bicicleta. O objetivo será, então, encontrar os melhores meios para que o problema possa ser resolvido e a bicicleta continue a funcionar adequadamente. Neste caso, o exercício da razão comunicativa vem acompanhado do exercício da racionalidade estratégica. O entendimento sobre os melhores meios para consertar a bicicleta está necessariamente vinculado ao exercício de uma racionalidade meio fim que assume como meta algo extrínseco à linguagem, ou seja, garantir que a bicicleta volte a funcionar adequadamente. O discurso prático, neste caso, assume a forma de discurso pragmático. Nele os afetados pelo problema devem tentar encontrar as técnicas mais adequadas, ou seja, os melhores meios para alcançar o êxito.

O segundo tipo de problema prático é denominado por Habermas como ético. Ele se subdivide em dois níveis distintos. Os problemas ético-existenciais e os problemas ético-políticos. Quando precisamos tomar decisões pessoais importantes, que irão impactar o modo que vivemos e que viveremos no futuro, torna-se indispensável levar em consideração a autocompreensão que temos de nós mesmos. Saber quem eu sou, que habilidades eu possuo, quais são minhas preferências e minha vocação é fundamental para que eu seja capaz de escolher bem, por exemplo, o curso superior que pretendo fazer. Se nunca me dei bem com questões ligadas à matemática, se tenho dificuldade para fazer contas simples de adição e subtração pareceria no mínimo contraditório ou pouco apropriado me decidir por um curso de engenharia. Além disso, há questões que envolvem o grupo social e que para serem resolvidas precisam levar em consideração a autocompreensão que o próprio grupo tem de si e uma definição a respeito do que é o bem para aquela comunidade, naquele momento determinado. Em ambos os casos, a tomada de decisão envolve necessariamente uma autocompreensão, de si mesmo ou da comunidade, tendo por objetivo alcançar um acordo sobre o que é o melhor diante daquela situação ou da necessidade de tomar decisões.

Finalmente, o terceiro tipo de problema prático envolve os problemas morais. Estes são aqueles que dizem respeito a toda a humanidade e que para serem resolvidos de modo justo exigem que todos os envolvidos sejam capazes de se colocarem uns nos lugares dos outros. Isso implica a capacidade de ir além do próprio contexto. Apenas assim, é possível, através da participação em discursos reais, adotar um ponto de vista universal.

Para Habermas em cada tipo de discurso ocorre um tipo diferente de formação da vontade. Além disso, a participação em discursos exige níveis distintos de formação da consciência moral. Para resolver questões pragmáticas a vinculação da vontade não precisa ser forte. Preciso apenas ser capaz de escolher os meios necessários para resolver o problema. Neste caso a vontade se forma como arbítrio e a necessidade dos meios dura enquanto eles forem necessários para que eu obtenha êxito. Em discursos éticos, por sua vez, as decisões nascem de uma autocompreensão que a pessoa ou o grupo social possui de si mesmos. As escolhas estão relacionadas com preferências ligadas à identidade e a valores que orientam o modo de vida das pessoas. Em consequência, a resolução de problemas éticos exige um tipo de vinculação da vontade mais forte. Ela se constitui nestes casos como força de decisão. Finalmente, em discursos morais, torna-se indispensável o abandono das perspectivas egocêntrica e etnocêntrica. Os problemas apenas podem ser resolvidos se os afetados por eles forem capazes de se colocarem no lugar uns dos outros e de buscar soluções conjuntas. Para que isso seja possível, Habermas diz que os participantes precisam ter a capacidade de discutir os problemas a partir do nível pós-convencional de formação da consciência moral. Apenas neste nível podemos falar que a vontade é autônoma. Apenas aqui o sujeito pode se afirmar como livre em sentido pleno.

4 ENTRAVES À REALIZAÇÃO CONCRETA DE DISCURSOS REAIS

Habermas segue aqui a distinção feita por Lawrence Kohlberg entre os níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional de formação da consciência moral. No livro *Estudos de Moral Moderna*, Apel apresenta cada um dos estágios desenvolvidos por Kohlberg. Segundo ele, para Kohlberg, no estágio pré-convencional 1 as crianças “não estão em condições de conceber ‘justiça’ como reciprocidade concreta da troca (de dádivas ou prestações) entre diversos indivíduos” (APEL, 1994, p. 229). Embora esperem que ações más tenham efeitos ruins,

elas, de certa forma, definem esta ‘justiça’ não como troca, no sentido da igualdade e reciprocidade, mas no sentido de uma ‘ordem social’ na qual os fracos devem obediência aos fortes e, conseqüentemente, atos de desobediência têm como conseqüência o castigo por parte dos fortes (APEL, 1994, p. 230).

Já no estágio pré-convencional 2, as crianças estão em condições de “definir” justiça, como polidez, no sentido da reciprocidade concreta da troca de dons ou de serviços. A regra de ouro é lida do seguinte modo: “Tu não deverias importunar-me e eu não deveria importunar-te” (APEL, 1994, p. 230).

O primeiro nível do estágio convencional, por sua vez, caracteriza-se pela possibilidade de compreender a regra de ouro de forma mais adequada, no sentido da reciprocidade ideal. A fórmula passa a ser compreendida do seguinte modo: “trata os outros assim como tu gostarias de ser tratado” (e não assim como tu de fato és tratado por eles) (APEL, 1994, p. 231). Já o segundo nível do estágio convencional se relaciona com um ordenamento estatal, social e jurídico. A relação recíproca de direitos e deveres passa a ser mediada pelo sistema social. A reciprocidade agora é garantida pela igualdade perante a lei. Além disso, a justiça torna-se questão de defesa da própria ordem social contra os adversários (APEL, 1994, p. 231-234).

Finalmente, o estágio pós-convencional caracteriza-se, num primeiro momento, pela consideração da perspectiva do legislador. Nele é possível avaliar e modificar os ordenamentos jurídicos. As leis não podem ser mais vistas como sacrossantas. Finalmente, o segundo momento do estágio pós-convencional se caracteriza pela capacidade de se orientar pelo princípio moral que torna possível a reversibilidade completa de papéis, o abandono total das perspectivas egocêntricas e etnocêntricas, e a adoção de um ponto de vista universal (APEL, 1994, pp. 232-239).

Ora, como vimos, a participação em discursos éticos exige dos sujeitos a capacidade de autocompreensão. Esta está vinculada com a possibilidade de se reconhecer como membro do grupo social, ser capaz de compreender como válidas as normas e as leis daquele grupo e agir em conformidade com aquilo que sou e com as regras assumidas pelo grupo social como válidas. Em consequência, para participar de discursos éticos é preciso ter alcançado pelo menos o nível convencional de formação da consciência moral. Precisamos ser capazes de vincular a vontade como força de decisão. A participação em discursos morais, por sua vez, é ainda mais exigente. A sua realização concreta depende da participação de sujeitos capazes de reversibilidade completa de papéis. Apenas assim é possível alcançar a possibilidade de validação de normas que sejam igualmente aceitas para todos.

Contudo, surge neste âmbito enorme dificuldade. O próprio Kohlberg reconhece que grande número dos cidadãos norte-americanos, público com o qual ele fez seus testes empíricos, não alcançam o nível convencional de formação da

consciência moral. Sendo assim, as pessoas ao se colocarem diante de problemas éticos e morais passam a discuti-los, muitas vezes, de um ponto de vista puramente egocêntrico. Neste caso, elas se orientam, exclusivamente, pela busca do êxito e, portanto, pela razão estratégica. No melhor dos casos, quando as pessoas alcançam o nível convencional de formação da consciência moral, elas conseguem ir além do seu próprio eu. Contudo, ficam ainda muito ligadas a perspectiva do seu próprio grupo social, tendo dificuldades para dialogar e reconhecer pessoas e grupos que são diferentes, que se orientam por costumes, normas e leis distintas.

Ora, se a integração da sociedade passa pela possibilidade de realização e participação em discursos reais, como podemos criar as condições necessárias para que as pessoas tenham efetivamente condições de participar desses discursos, sendo capazes de ultrapassar a simples busca pelo êxito e ao mesmo tempo se abrir à escuta e ao acolhimento do outro? Como garantir a formação da consciência moral das pessoas, principalmente num contexto como o atual marcado pela primazia do sistema econômico que tem conduzido à construção de uma sociedade cada vez mais caracterizada como conjunto de indivíduos atomizados, que muitas vezes buscam exclusivamente a obtenção de êxitos pessoais?

Atualmente, o que mais temos ouvido são pessoas tentando justificar ações as mais arbitrárias possíveis a partir da ideia de liberdade. Contudo, se observarmos bem o que essas pessoas definem como sendo a liberdade, isso não ultrapassa o nível mais baixo de vinculação da vontade ao qual Habermas confere o nome de arbítrio. A liberdade para Habermas, pode ser entendida como arbítrio, como força de decisão e como autonomia. Há aqui graus de liberdade. O arbítrio é liberdade em sentido mais frágil. Autonomia é liberdade em sentido próprio. Contudo, alcançar a autonomia não é simples. Trata-se de uma vinculação da vontade exigente. Só é capaz de liberdade em sentido próprio quem alcança o estágio pós-convencional de formação da consciência moral. Isso significa, que se todos fossemos efetivamente livres, ou seja, autônomos, ou pelo menos capazes de autonomia, teríamos uma sociedade mais integrada. Seríamos capazes de descolonizar o mundo da vida, porque nossas ações estariam orientadas por critérios de solidariedade.

Contudo, continuamos a insistir que liberdade se reduz ao exercício do arbítrio, isso é bom para a lógica do sistema. Sujeitos atomizados, são facilmente manipulados por quem detém mais poder. Basta ver como nos tornamos nos últimos tempos papagaios repetidores de fake news. A questão é, então, a seguinte, como conseguir

romper com essa situação? Como formar as nossas consciências? Qual o papel das mídias sociais e da educação formal nesse processo? Encontrar respostas a essas questões se apresenta como tarefa urgente e indispensável.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, gostaria apenas de recordar que, ao pensar o problema da integração da sociedade, Habermas confere papel importante ao direito. Para ele, o direito deve estabelecer uma ponte entre o mundo da vida e o sistema e ser capaz de fazer com que o sistema respeite a primazia da razão comunicativa. O direito assume a função de garantir as condições efetivas para a realização concreta de discursos reais, nos quais os participantes tenham iguais chances de participação e nos quais o único tipo de coerção válido seja o do melhor argumento. Para isso o direito não apenas deve possuir efetividade, mas deve também ser legítimo.

O que, por sua vez, torna o direito legítimo é a Democracia. Compreendida como projeto, a democracia se realiza por meio do fortalecimento da esfera pública. Infelizmente, não tenho condições aqui de abordar a questão da democracia, tema tão atual e pertinente nos dias atuais. Seria importante, no entanto, investigar se os sistemas jurídicos atuais teriam efetivas condições de garantir as condições necessárias para a prática democrática. Infelizmente, ao que tudo indica, ainda estamos longe de possuir um sistema jurídico que possui legitimidade assegurada pela democracia, tal como defendido por Habermas. Mas, isso seria tema para outro momento.

Além disso, sabemos que, enquanto projeto, a democracia está ainda bem longe de se realizar plenamente. Por isso, o problema da integração social continua a ser um desafio que, para conseguir alcançar resposta efetiva, precisa encontrar apoio em todos os âmbitos sociais.

A integração da sociedade se apresenta como condição de possibilidade de construção de uma realidade mais humana e solidária. A ética do discurso nos desperta a pensar alternativas para romper com a violência. Como garantir a primazia da razão comunicativa? Como aprender a viver juntos apesar de nossas diferenças? Como nos tornar efetivamente livres e, por isso, responsáveis uns pelos outros e pelo destino de nosso mundo? Eis questões urgentes que precisamos necessária e

concretamente enfrentar se queremos continuar a viver humanamente. A questão da integração social se apresenta, portanto, como um grande desafio.

REFERÊNCIAS

APEL, K-O. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo 1**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo 2**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

NOBRE, M. (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2018.

RIBEIRO, R. J. **A boa política: ensaios sobre a democracia na era da internet**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

**A PAUTA ÉTICA NAS PESQUISAS DA ANÁLISE CRÍTICA
DO DISCURSO E A ESCOLA DE FRANKFURT**

Alexcina Oliveira Cirne;
Karl Heinz Effen

A PAUTA ÉTICA NAS PESQUISAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO E A ESCOLA DE FRANKFURT

Alexcina Oliveira Cirne

Doutora em Ciências da Linguagem pela UNICAP

Pós-doutorado em Estudos da Linguagem pela Universidade/UFMT

Karl Heinz Efken

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL e PPGCL

1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, iremos nos debruçar, de forma crítica e construtiva, sobre a origem das pautas temáticas da Análise Crítica do Discurso, doravante, ACD. Em trabalhos anteriores, destacamos que há um comprometimento explícito teórico-metodológico com determinadas temáticas de pesquisa dos estudiosos que se vinculam à proposta da ACD (CIRNE; EFKEN, 2021), como por exemplo, racismo, mídia, machismo, meio ambiente, corrupção, governo, educação, tecnologia e etc. Essa opção temática se vincula a uma proposta ética que motiva os pesquisadores “politicamente comprometidos” (VAN DIJK, 2015, p. 466, tradução nossa; CIRNE; EFKEN, 2021) com demandas sociais próximas aos interesses dos grupos dominados. A intenção dos analistas críticos do discurso é desenvolver pesquisas que contribuam para mudanças sociais de realidades que provocam dor e sofrimento nas pessoas mais vulneráveis da sociedade. Para tanto, realizam análises detalhadas de textos (escritos e orais) com a aplicação de diferentes métodos gramaticais, pragmáticos e discursivos. Na concepção dos estudiosos da ACD, se as disfunções são produtos da intervenção humana, elas podem ser alteradas através da intervenção humana a fim de obter mudança no quadro social (FAIRCLOUGH *et al*, 2004).

Partindo de uma afirmação de Chilton (2016, p. 775, tradução nossa) que a “ACD foi constituída por acadêmicos que compartilharam um núcleo comum de

pressupostos éticos e políticos, sejam quais forem as nuances filosóficas e ideológicas entre eles”⁴⁹, nosso capítulo tem por objetivo identificar a nascente da pauta de interesses temáticos que sustentam o núcleo comum das pesquisas desenvolvidas pelos analistas do discurso vinculados à perspectiva crítica. O empreendimento científico dos analistas críticos do discurso se pauta por um compromisso ético com valores como justiça, igualdade, responsabilidade social, liberdade, solidariedade e democracia (CIRNE; EFKEN, 2021) e, para isso, optamos por realizar algumas reflexões acerca da importância da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica para as pesquisas desenvolvidas na ACD. Essa proposta da ACD se inspira na concepção da Teoria Social Crítica que, conforme Nobre (2011, p. 10), “permite a apresentação de “como as coisas são” enquanto obstáculo à realização das suas potencialidades melhores”.

O capítulo é dividido em duas seções: a primeira, dedica-se a apresentação da origem do interesse da ACD por uma pauta temática ética de pesquisa e a segunda, concentra-se em mostrar como algumas pesquisas desenvolvidas pela Análise Crítica do Discurso integram essa herança ética temática da Escola de Frankfurt.

2 A ESCOLA DE FRANKFURT E SEUS POSTULADOS ORIENTADORES NAS PESQUISAS DA ACD

A Escola de Frankfurt tem origem na década de 1920 e reuniu diversos pensadores que traduziram suas inquietações a respeito das transformações que estavam ocorrendo na sociedade, sobretudo, no campo da comunicação. Com o espírito científico movido para realizar uma crítica radical do cenário político, social e econômico, pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse e Friedrich Pollock, empreenderam também “o desejo de autonomia e de independência do pensamento” (MATOS, 1993, p. 5). Dadas as especificidades históricas, tecnológicas, econômicas e geográficas de todo o movimento dos frankfurtianos, tentaremos realizar um recorte com algumas características da Escola de Frankfurt que inspiram a pauta ética temática das pesquisas realizadas pelos analistas críticos do discurso.

⁴⁹ “[...] CDA has been constituted of scholars “who have shared a common core of ethical and political assumptions, whatever the philosophical and ideological nuances among them”.

Uma das características da Análise Crítica do Discurso é sua crítica ao abuso de poder e à dominação que causam prejuízos e mal-estar social à coletividade e apostam numa reflexão que incentive a emancipação e a autonomia dos sujeitos (FAIRCLOUGH, [1996] 2019; VAN DIJK, 2018). A postura adotada pelos analistas críticos do discurso, em suas pesquisas, objetiva a realização de uma crítica contundente às condições existentes na vida social com a intenção de transformar essas condições para formas de vida social mais justas e satisfatórias. Esse projeto político-social de pesquisa, que tem seu ponto fundacional em janeiro de 1991, com um workshop de dois dias com a participação de Norman Fairclough, Gunter Kress, Theo van Leeuwen, Teun van Dijk e Ruth Wodak, registra a fundação da ACD agregando diferentes estudos, abordagens e metodologias (WODAK; CHILTON, 2005) ligados por uma pauta ética temática que versa, comumente, sobre desigualdade de gênero, discurso da mídia, discurso político, etnocentrismo, tecnologia, antissemitismo, nacionalismo e racismo, entre outros temas (VAN DIJK, 2008; CIRNE, BARROS, EFKEN, 2022).

No contexto da Escola de Frankfurt, o papel do intelectual crítico era de contribuir, “ao lado dos explorados e oprimidos, para a realização teórica e prática de seus anseios de libertação” (RIBEIRO, 2010, p. 170). Um dos membros mais ilustres da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, acreditava que os homens têm direito à felicidade e devido a essa postura de solidariedade diante dos problemas sociais enfrentados pela humanidade, era imperativo adotar uma postura radical crítica com vistas à conscientização e transformação das condições de vida opressoras. A Escola de Frankfurt se concentrava também em realizar uma crítica da dominação e refletir sobre a manipulação das pessoas através de um prisma conhecido como a ‘dialética do esclarecimento’⁵⁰, destacando o potencial destrutivo e instrumentalizador inerente ao projeto da modernidade, o próprio esclarecimento, como superador do mito, transformando-se num novo mito. Vale salientar que esses dois objetivos tinham no conceito de ideologia (HORKHEIMER, 1962) seu eixo de articulação.

Na obra de Van Dijk (1998, p. 11, tradução nossa), intitulada *Ideology - a Multidisciplinary Approach*, ele declara a importância da herança da Escola de Frankfurt na sua jornada de pesquisa da sociocognição na área dos Estudos Críticos

⁵⁰ Conforme Wiggershaus (2002, p. 217), a dialética para Horkheimer, era “um pensamento por totalidades relativas”. Ela servia à teoria crítica trazendo a prova de que existia outro caminho além da estreiteza de espírito das ciências e da metafísica”.

do Discurso, sobretudo a temática da ideologia: “[...] meu estudo explicitamente continua, mas também tenta renovar a tradição da teoria crítica nas ciências sociais e nas humanidades iniciada pela Escola de Frankfurt sessenta anos atrás”. Ainda nessa nossa proposta de apresentar a inspiração temática da ACD na Escola de Frankfurt, podemos referenciar que o tema racismo é relevante nas pesquisas de Teun Van Dijk (1984; 1987; 1991; 1993, 2021) e estabelece forte ligação com o programa de investigações presente na Escola de Frankfurt. Notamos essa vinculação ao ler o texto de Duarte (2002) no qual ele destaca que no livro *Dialética do Esclarecimento*, escrito por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno ([1947] (1985), já havia um texto sobre “Os elementos do anti-semitismo”, de forma que esse livro introduz discussões do tema tão presente em nossos dias sobre os processos de abuso de poder alimentados por posturas racistas e legitimados ideologicamente. Esse também é o foco trabalhado por Alves Júnior (2003) em seu livro *Depois de Auschwitz a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*.

Um dos aspectos que frisamos da Escola de Frankfurt e que encontra forte eco nas características das pesquisas da Análise Crítica do Discurso é o destaque dado às análises dos fenômenos sociais. A ciência social ganha um protagonismo para ajudar a sociedade na compreensão dos complexos desafios que estavam enfrentando, incluindo os desafios ideológicos e tecnológicos. A ciência social defendida pelos frankfurtianos não se limitava às especulações teóricas, acadêmicas e dogmáticas, mas adentrava decididamente nas pesquisas empíricas rigorosas, advindas de suas críticas contundentes, na busca por uma sofisticação analítica que considerasse os elementos históricos subjacentes ao fenômeno social, era “uma posição não apenas como um artefato de curiosidade histórica, mas como uma prática viva de investigação acadêmica” (MORELOCK; SULLIVAN, 2021, p. 2, tradução nossa)⁵¹. Ainda sobre essa questão, para os frankfurtianos o método “é fundamental, mas sempre submetido à crítica, à autocrítica e à análise dos valores existenciais presentes no processo de aproximação do cientista com o real” (RIBEIRO, 2010, p.168).

Aqui, há um ressoar com a proposta de Van Dijk (2005, p. 36) quando este menciona que uma pesquisa científica “sem métodos científicos e sistemáticos, não podem ser produzidas observações e descrições socialmente úteis nem

⁵¹ “[...] a position not just as an artifact of historical curiosity, but as a living practice of scholarly inquiry”.

cientificamente válidas. [...] as teorias e as análises [...] devem ser empiricamente baseadas”. O relevante interesse da pesquisa da Análise Crítica do Discurso é baseado em práticas (sociais e discursivas): o que ocorre quando as pessoas falam e escrevem? O que acontece nas interações comunicativas entre os sujeitos nos ambientes sociais? Esse foco na prática pode ser visto como uma das heranças da Escola de Frankfurt: “teoria e prática seriam as duas faces de uma mesma moeda” (RIBEIRO, 2010, 169), pois para os frankfurtianos “o acesso ao real e à prática não seriam apenas uma questão de método. É preciso que se recupere a autonomia do homem” (RIBEIRO, 2010, 167).

Outro tema recorrente, na agenda de pesquisa dos analistas críticos do discurso, é democracia e governos fascistas e autoritários (FAIRCLOUGH; FAIRCLOUGH, 2013; WODAK, RICHARDSON, 2013; WODAK, 2015) e tal interesse é, assim entendemos, outra herança da pauta temática ética da Escola de Frankfurt, pois conforme afirmam Morelock e Sullivan (2021, p. 2, tradução nossa) “nenhuma outra escola de pensamento se concentrou tão profundamente em entender e criticar a maneira como os movimentos autoritários são adotados nas democracias liberais”⁵².

Outra temática, que tem protagonismo no campo dos estudos da Análise Crítica do Discurso, é a indústria cultural. Por indústria cultural⁵³, no contexto da escola frankfurtiana, conforme Avelino e Rapozo (2020, p. 53), entende-se como a organização social “pode dominar as pessoas, pois os bens culturais são planejados para atingir os consumidores, tornando-os submissos a diversas normas, impedindo

⁵² “No other school of thought has focused so thoroughly on understanding and critiquing the way authoritarian movements come to be embraced within liberal democracies”.

⁵³ Entendemos que é importante frisar algumas reflexões feitas por Ciro Marcones Filho (2021) em seu livro *O princípio da razão durante: da Escola de Frankfurt à crítica alemã contemporânea. Nova Teoria da Comunicação III - Tomo II*. Ele argumenta “[...] como pôde a classe operária alemã, a mais esclarecida e mais poderosa politicamente em toda a Europa, ter aderido amplamente ao discurso fascistas? Não foi outra a questão levantada por Wilhelm Reich, na mesma época, em seu *Psicologia de massas do fascismo*, autor solenemente ignorado pela Escola de Frankfurt, assim como não foi a outra a questão que levou Gilles e Félix Guattari a empreender sua monumental obra *Capitalismo e esquizofrenia*, em três volumes: o que fez com que os oprimidos elegessem e apoiassem exatamente aqueles que eram seus opressores? O que explica eles terem desejado a opressão? (Vol.2, Cap. 3a). Nossa hipótese para este caso é a conquista das massas proletárias pelo fascismo foi a grande demonstração de que o século 20 tornou-se o século “da comunicação” por excelência - não da proliferação e abundância dos aparelhos e sistemas na vida cotidiana, mas do “enigma” da comunicação - e isso significa que (a) um componente absolutamente novo entrou no cenário da organização das sociedades, (b) um fenômeno tal, que o inconsciente começa a fazer parte da cena política e (c) a comunicação passa, a partir daí, a exigir um estatuto filosófico. Discutir a comunicação como um “acontecimento” (movimento, fluxos, forças, vetores), a questão do sentido (o extra-ser, o exprimível) e de sua investigação, ao lado do novo quadro das tecnologias virtuais, passou a ser a exigência principal da época, seguramente o problema filosófico mais sério com que o mundo se depara”.

que o sujeito se assuma como condutor de sua existência, de forma racional e emancipada.” Muitas pesquisas do campo da Análise Crítica do Discurso se dedicam a estudar a mídia, incluindo as revistas de moda, jornais locais e nacionais, redes sociais, revistas políticas (virtuais e impressas), anúncios publicitários (Cf. CASALLAS; ZAPATA, 2017), e isto inclui o advento da *internet* (cf. BERGO, GOMES, 2022; RODEGHIERO, 2012; SANTOS, 2021; LIMA, 2022).

Esse foco de entendimento é próximo aos postulados dos estudiosos da Escola de Frankfurt que concebiam que a indústria cultural – “isto é, as mídias que são controladas remotamente pelo poder hegemônico – estava induzindo uma falsa consciência de classe e identidade, e uma afirmação do *status quo* econômico e social” (KATZ, 2011, p. 05, tradução nossa)⁵⁴. Essa problemática é investigada por Van Dijk (2005), em seu livro *Discurso, notícia e ideologia*. Nesta obra, Van Dijk (2005, p. 22) afirma que a base do poder é “formada pelo acesso privilegiado a recursos sociais escassos, tais como força, dinheiro, estatuto, fama, conhecimento, informação, “cultura” ou mesmo várias formas de discurso público e de comunicação”.

Essa pauta temática é entendida como uma postura ética dos pesquisadores da Análise Crítica do Discurso e que se traduz no seu compromisso político e de produção de conhecimento por meio de sua prática analítica socialmente pertinente e com vistas a causar impacto social com os resultados das pesquisas. Iremos apresentar no tópico seguinte algumas pesquisas nas quais podemos perceber essas características que aqui já mencionamos.

3 A PAUTA ÉTICA DAS PESQUISAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO: UMA INSPIRAÇÃO FRANKFURTIANA

Neste tópico iremos apresentar algumas pesquisas do campo da Análise Crítica do Discurso que possibilitam estabelecer fortes os com os estudos e pesquisas desenvolvidos pelos membros da Escola de Frankfurt. Os pesquisadores da ACD se inspiram em pressupostos éticos que embasam um projeto político mobilizador de forças sociais críticas que procuram denunciar práticas discursivas abusivas, destacar os eufemismos dos jogos de poder com suas estratégias de manipulação refinadas pela indústria midiática e provocar mudança social.

⁵⁴ [...] that is, media that are remotely-controlled [...] by hegemonic power – were inducing a false consciousness of class and identity, and na affirmation of the economic and social status quo”.

A primeira pesquisa é uma tese para obtenção do título de doutor em Filosofia, escrita por Athil Khaleel Farhan (2017) na University of Surrey, intitulada *Ideological Manipulation in the Translation of Political Discourse: A Study of Presidential Speeches after the Arab Spring based on Corpora and Critical Discourse Analysis*. A pesquisa afirma que a ideologia pode afetar as seleções linguísticas dos sujeitos e pode moldar as visões de mundo dos receptores. A pesquisa adotou uma abordagem mista de linguística de *corpus* e Análise Crítica do Discurso e se concentrou em investigar a manipulação da ideologia dos textos originais na tradução de discursos presidenciais após a Primavera Árabe. O *corpus* da pesquisa foram 20 discursos do ex-presidente egípcio Morsi traduzidos para inglês por cinco tradutores de várias origens ideológicas. A tese buscou descrever sistematicamente os meios através dos quais as traduções transferiram, reforçaram, ou mitigaram a ideologia subjacente aos textos originais.

A segunda pesquisa é uma tese de doutorado intitulada *Sistema de cotas raciais à brasileira: uma análise linguístico-discursiva*, escrita por Fernando Cezar Melo de Oliveira (2022) na Universidade de Brasília. A pesquisa objetivou discutir as pistas linguísticas presentes nas práticas discursivas que passaram a permear os campos sociais – acadêmico, jurídico e, sobretudo, midiático e os efeitos do recorte racial oriundo da implementação das Políticas Afirmativas no Brasil, voltado para o sistema de cotas nas universidades. A tese é uma contribuição para estudos futuros sobre papel ambíguo da mídia no tratamento de assuntos étnico-raciais.

A terceira pesquisa é uma tese de doutorado intitulada *Análisis crítico de las representaciones discursivas del gobierno de Chile, a partir de entrevistas al presidente de la república Sebastián Piñera, desde las perspectivas de las implicaturas convencionales y la teoría de la valoración*, de autoria de Claudio Alejandro Araya Seguel (2011), pesquisa feita no Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidad de Santiago de Chile. A pesquisa aborda os significados implícitos que representaram o Governo do Chile, a partir do Discurso Político do Presidente Sebastián Piñera em rádio, televisão e entrevistas escritas. Os significados pesquisados são, segundo o autor, construídos através de representações discursivas que contribuíram para o conhecimento social. Seguel (2011) utilizou três perspectivas teóricas para analisar o *corpus* de sua pesquisa: as implicaturas convencionais propostas por Paul Grice (unidades lexicais e sintáticas); a Teoria da Avaliação elaborada por Martin e White que mostra como a língua em suas diferentes dimensões

é utilizada pelos falantes para avaliar o governo; e os Estudos Críticos do Discurso, a fim de revelar o exercício abusivo do poder por meio de estratégias do Discurso Político e questionar as ideias do senso comum.

A quarta pesquisa é uma tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Pernambuco com o título "*Análise crítica do discurso econômico-moral de publicidades bancárias*". A pesquisa realizada por Suzana Ferreira Paulino (2015), analisou como o discurso de economia moral é utilizado como estratégia para promover o consumo de produtos e serviços financeiros e investiga contradições nesse discurso. A pesquisa contribuiu para a compreensão de como os fenômenos econômicos afetam a vida dos indivíduos e como o comportamento destes pode influenciar a economia e a língua. O *corpus* da pesquisa foram 8 anúncios televisivos dos bancos HSBC e Santander, brasileiros e ingleses, lançados entre os anos de 2010 e 2014.

A quinta pesquisa é uma tese desenvolvida na Universidade de Brasília com o título *Análise de recursos discursivos e multimodais em propagandas que veiculam fake news: nasce um novo gênero?* O autor da pesquisa, Leonardo Dalla Rosa (2022), analisou textos que veiculam Fake News, para verificar que elementos linguísticos-discursivos as constituem. O *corpus* da pesquisa foi três propagandas publicadas no site Metrôpoles, que segundo a pesquisa, é reconhecido como um dos principais veículos de notícias online do país. A conclusão da pesquisa constatou que a linguagem é utilizada como recurso obrigatório para a disseminação de desinformações e a partir dessa constatação, a pesquisa afirma que as Fake News podem formar um novo gênero discursivo atuando a serviço de um poder hegemônico para difundir ideologias.

A sexta tese, intitulada *Piadas homofóbicas veiculadas na mídia on-line: uma análise discursiva crítica*, de autoria de Roberto Borges de Lima (2022), trouxe a reflexão da existência de um humor de zombaria construído em torno da homossexualidade contribui para a perpetuação do preconceito em relação aos homossexuais. A pesquisa analisou as relações intratextuais e os discursos que fomentam a discriminação da comunidade LGBTI+ no gênero piada. O *corpus* da pesquisa foi 8 piadas geradas em sites com conteúdo discriminatório com relação à comunidade LGBTI+. A pesquisa utilizou diversos aportes teóricos para realizar as análises do *corpus*: para a ACD utilizou Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003, 2016), para o humor e o riso recorreu às ideias de Bergson (1983) e Freud

(1987, 1995 e 1996), para os gêneros textuais Fairclough (2003), Marcuschi (2008) e Bakhtin (2016), para a representação de atores sociais de van Leeuwen (1997, 2008), para trabalhar os conceitos de poder, a ideologia e a hegemonia recorreu a Thompson (2011), as identidades em Hall (2000) e Castells (2018) e a Linguística Sistêmico-Funcional de Halliday e Matthiessen (2014). O resultado da pesquisa aponta que fortes marcas ideológicas influenciam comportamentos homofóbicos e perpetuam o discurso com base no poder de instituições ou estruturas dominantes. Conforme dados oriundos da pesquisa, o discurso contido nas piadas pode significar um sentimento de inveja e/ou ódio que contribuem para atos de violência contra o referido grupo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O rico entrelaçamento das características da Escola de Frankfurt e as diversas correntes do campo da Análise Crítica do Discurso fortalece a existência de pesquisa que visa a emancipação e libertação humana de ideias e práticas provocadoras de mal-estar e abuso de poder. Destacamos também que esse profícuo diálogo intenciona transformação na sociedade através de pesquisas analíticas e rigorosas da práxis humana, sobretudo em suas práticas discursivas que revelam as representações sociais compartilhadas.

Esse diálogo crítico da ACD com a Escola de Frankfurt é a tônica condutora da postura política dos pesquisadores e de seus *corpora* de pesquisa, pois estabelecem um intenso intercâmbio, por meio das suas pesquisas, com temáticas ligadas à mídia, governabilidade, racismo, etnias, gênero, cultura, fascismo, que são entendidos como pautas éticas, pois visam libertar o homem de sofrimentos diversos e oferecer transparência ao mostrar, discutir, problematizar e refletir sobre todo aparato ideológico, hegemônico e de poder que sustentam determinadas práticas sociais e discursivas.

Essa inspiração da Análise Crítica do Discurso na tradição da Escola de Frankfurt e na Teoria Crítica, ambas motivadas por um forte compromisso solidário com os menos favorecidos e socialmente marginalizados, é mobilizado pelos pesquisadores da ACD, quando utilizam um instrumental teórico-metodológico orientado por princípios éticos visando a produção de um conhecimento mais profundo sobre os jogos ideológicos presentes nas práticas discursivas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. **Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Annablume Editora/FUMEC, 2003.

AVELINO, Wagner Feitosa; RAPOZO, Tácio José Natal. Contribuições da Escola de Frankfurt à Escola Contemporânea. **Debates em Educação**, Maceió, v. 12, n. 27, p. 50-59, maio/ago, 2020.

BERGO, Mariana; GOMES, Luiz Roberto. Dialética do esclarecimento e tecnologia: a mediação das redes sociais na produção da violência. **Pro-Posições**, Campinas, v. 33, p. 1-19, Epub June 17, 2022.

CASALLAS, Elsa María Ortiz; ZAPATA, Oscar Iván Londoño. **Comunicación, discurso y poder**. Ibagué: Universidad del Tolima, 2017.

CIRNE, Oliveira Cirne; BARROS, Solange Maria; EFKEN, Karl Heinz. **Diálogos e perspectivas da Análise Crítica do Discurso**. Campinas: Pontes, 2022.

CIRNE, Oliveira Cirne; EFKEN, Karl Heinz. A ética na Análise Crítica do Discurso. *In*: ERNST, Aracy Graça; PEREIRA, Regina Celi Mendes. **Linguagem: Texto e Discurso**. Campinas: Pontes, 2021.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer e A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FAIRCLOUGH, Norman; GRAHAM, Phil; LEMKE, Jay; WODAK, Ruth. Introduction. **Critical Discourse Studies**, v.1, n.1, p. 1-7, abril/2004.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora UNB, 2019.

FAIRCLOUGH, Isabela; FAIRCLOUGH, Norman. **Political Discourse Analysis: a method for advanced students**. London: Routledge, 2013.

FARHAN, Athil Khaleel. **Ideological Manipulation in the Translation of Political Discourse: A Study of Presidential Speeches after the Arab Spring based on Corpora and Critical Discourse Analysis**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) — University of Surrey, Surrey, 2017. f. 262.

HORKHEIMER, Max. **La funcion de las ideologías**. Madrid: Taurus ediciones, 1962.

KATZ, Elihu. Ownership, Technology, Content, and Context in the Continuing Search for Media Effects. *In*: SALMON, Charles T. (org). **Communication Yearbook**. London: Routledge, 2011, p. 3-11.

LIMA, Roberto Borges de. **Piadas homofóbicas veiculadas na mídia on-line: uma análise discursiva crítica**. 2022. Dissertação (Mestrado em Linguística) —

Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. f. 158.

MARCONES FILHO, Ciro. **O princípio da razão durante - da Escola de Frankfurt à crítica alemã contemporânea Nova Teoria da Comunicação III**. Tomo II. São Paulo: Paulus, 2021.

MARTINS, Débora Sousa. **O discurso de resistência de egressas do Programa Mulheres Mil do Instituto Federal Goiano: uma análise de discurso crítica**. 2022. Tese (Doutorado em Linguística) — Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. f. 412.

MATOS, Olgária C. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras**. São Paulo: Moderna, 1995.

MORELOCK, Jeremiah; SULLIVAN, Daniel. *Introduction: Frankfurt School Methodologies*. In: MORELOCK, Jeremiah. **How to Critique Authoritarian Populism Methodologies of the Frankfurt School**. Boston: Brill, 2021.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PAULINO, Suzana Ferreira. **Análise crítica do discurso econômico-moral de publicidades bancárias**. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) — Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015. f. 299.

RIBEIRO, Luís Távora Furtado. A teoria crítica, a Escola de Frankfurt e a educação. In: RIBEIRO, Luís Távora Furtado; RIBEIRO, Marco Aurélio de Patrício. **Temas educacionais: uma coletânea de artigos**. Fortaleza: Edições UFC, 2010, p. 165-177.

RODEGHIERO, Carolina Campos. **Violência na internet: um estudo do cyberbullying no Facebook**. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras) — Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2012. f. 152.

SANTOS, Raíssa Castro Camilo dos. **A análise crítica do discurso e as redes sociais: o caso da prisão do ex-presidente Lula**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) — Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, Recife, 2021. f. 110.

SEGUEL, Claudio Alejandro Araya. **Análisis crítico de las representaciones discursivas del gobierno de Chile, a partir de entrevistas al presidente de la república Sebastián Piñera, desde las perspectivas de las implicaturas convencionales y la teoría de la valoración**. 2011. Tese (Doutorado em Linguística) — Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2011. f.146.

VAN DIJK, Teun Adrianus. **Prejudice in discourse. An analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation**. Amsterdam: Benjamins, 1984.

VAN DIJK, Teun Adrianus. ***Communicating racism: ethnic prejudice in thought and talk***. Newbury Park: Sage, 1987.

VAN DIJK, Teun Adrianus. ***Racism and the press***. London: Routledge, 1991.

VAN DIJK, Teun Adrianus. ***Elite discourse and racism***. Newbury Park: Sage, 1993.

VAN DIJK, Teun Adrianus. ***Ideology: a Multidisciplinary Approach***. London: SAGE Publications, 1998.

VAN DIJK, Teun Adrianus. **Discurso, notícia e ideologia: estudos na Análise Crítica dos Discurso**. Porto: Campo das Letras, 2005.

VAN DIJK, Teun Adrianus. **Discurso e Poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

VAN DIJK, Teun Adrianus. **Discurso antirracista no Brasil: da abolição às ações afirmativas**. São Paulo: Contexto, 2021.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WODAK, Ruth; RICHARDSON, John E. (org.). ***Analysing fascist discourse: European fascism in talk and text***. New York: Routledge, 2013.

WODAK, Ruth. ***The Politics of Fear What Right-Wing Populist Discourses Mean***. London: Routledge, 2015.

WODAK, Ruth; CHILTON, Paul. (org.). ***A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity***. Amsterdam: John Benjamins, 2005.



Capítulo 8

**ÉTICA DO RECONHECIMENTO:
implicações a partir de Honneth e
Winnicott**

Anderson de Alencar Menezes

ÉTICA DO RECONHECIMENTO: implicações a partir de Honneth e Winnicott

Anderson de Alencar Menezes

Doutor em Filosofia da Educação e Professor do PPGE/UFAL

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste nosso capítulo é pensar as formas de Reconhecimento que se postulam no âmbito das relações humanas. O conceito de Reconhecimento é muito caro ao pensamento de Honneth que discutiu a partir desta concepção com o Psicanalista e Pediatra inglês Donald Winnicott. A intenção de fundo é repensar as questões ligadas ao Reconhecimento a partir de dois aspectos centrais. O primeiro aspecto ligado ao próprio Honneth é perceber como as formas de desrespeito social acontecem no contexto de sociedades extremamente complexas e multifacetadas. Para ele, as lutas por reconhecimento são elementos centrais para a teoria crítica da sociedade.

2 HONNETH E A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DO RECONHECIMENTO

Axel Honneth (1949-) tem sido uma grande referência da Teoria Crítica na atualidade. O conceito de Reconhecimento surge no contexto de discussão nas sociedades contemporâneas pensando sobretudo no contexto das Identidades Vulneráveis.

O Reconhecimento Social em Honneth, segundo Mattos,

Honneth vai examinar as condições emocionais que tornam possível ou não a formação de sujeitos autônomos e livres, que podem intervir como tais na arena política. Em vez de pressupor o sujeito livre como realidade abstrata e dada – como Habermas, seguindo Kant, tende a fazer -, Honneth se preocupa, aproximando-se mais de Hegel, com o processo de “formação” do sujeito autônomo (2015, p. 60).

Na esteira de Mattos (2015) para Honneth o vínculo teórico não se reduz a relação entre moralidade e razão, mas entre moralidade e afetividade. A sua teoria permite tematizar questões que estão nos recônditos da humanidade (humilhação, desrespeito, indiferença e desprezo) e que estão de certa forma invisibilizadas e que não são tão quantificáveis. Num contexto em que a Ciência e o conhecimento se pretendem descritivos, quantitativos e estatísticos o que resulta num processo de colonização da análise da sociedade.

A tese original de Honneth se assenta na intuição hegeliana original, que na visão de Mattos,

A intuição hegeliana original, que percebe a luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo como motor último dos conflitos sociais, e abri-las à investigação empírica, destituindo-a de sua ganga metafísica. Hegel havia deixado claro que a formação do eu prático enquanto indivíduo autônomo só é possível porque está relacionada a um contexto intersubjetivo que valoriza e reconhece a autonomia como uma das características centrais do bem viver (2015, p. 62).

Portanto, a tese central do pensamento de Honneth está em pensar o conceito de Reconhecimento na perspectiva hegeliana no sentido de que a formação do eu somente acontece quando num contexto intersubjetivo de reconhecimento fundados no respeito, na dignidade e na integridade dos participantes do conflito social. O processo é conflituoso pois a autonomia supõe sempre certas relações de dependência, daí que Hegel tenha desenvolvido uma certa gramática dos conflitos sociais para dar conta dessa dinâmica entre dependência e afirmação no que tange ao desenvolvimento das Subjetividades.

Para Werle e Melo (2008) Honneth propõe três dimensões fundamentais da vida individual e coletiva a partir do conceito de gramática moral dos conflitos sociais: amor, direito e solidariedade. Segundo Werle e Melo

Analisando os textos do jovem Hegel, Honneth destaca a ideia fundamental de que os indivíduos só podem formar e constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente. O indivíduo só pode ter uma relação positiva consigo mesmo se for reconhecido pelos demais membros de sua comunidade. Quando esse reconhecimento não é bem-sucedido (pela ausência ou falso reconhecimento), desdobra-se uma luta por reconhecimento na qual os indivíduos procuram restabelecer ou criar novas condições de reconhecimento recíproco (2018, p.187-188).

Neste sentido, a ideia de Reconhecimento implica toda uma relação que se constrói a partir de uma relação bem-sucedida ou não do ponto de vista que pode haver a ausência ou falso reconhecimento o que implica numa fratura no desenvolvimento das identidades pessoais e coletivas.

Na compreensão de Werle e Melo (2015) são três as dimensões do reconhecimento. A primeira dimensão liga-se à esfera emotiva, cujas experiências são experiências do amor e da amizade. Aqui se desenvolve a autoconfiança fundamental para o desenvolvimento de projetos de auto-realização. A segunda dimensão do reconhecimento toca as dimensões jurídicas que abarcam o campo do direito. Essa esfera jurídico-moral garante que as pessoas sejam reconhecidas na sua autonomia e sejam moralmente imputáveis, o que possibilita o desenvolvimento do sentimento de auto-respeito. Existe uma terceira dimensão ligada à Solidariedade social, o que significa que para além da autoconfiança e do auto-respeito toca também na esfera da estima social no que tange ao respeito solidário numa comunidade de valores.

Assim para Werle e Melo (2008),

Honneth procura mostrar que o indivíduo desenvolve, em cada forma de reconhecimento, um tipo de relação prática positiva consigo mesmo (a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade; o auto-respeito nas relações jurídicas e a auto-estima na comunidade social de valores), ressaltando o vínculo entre liberdade e autonomia individual e vínculos comunitários/societários. A ruptura ou violação dessas condições gera formas de desrespeito social que levam a lutas sociais e conflitos políticos motivados por diferentes razões morais.

Nesse âmbito de compreensão, as três esferas de Reconhecimento em Honneth (emotiva; jurídico-moral; solidariedade social) se desdobram no contexto de uma sociedade complexa com várias facetas que reclamam níveis de reconhecimento intersubjetivos e sociais bastante conflituosos dadas as diferentes razões morais.

Segundo a observação sutil de Ricoeur,

O que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social de conteúdo normativo. Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes, na medida em que a luta provém de motivos morais que podem ocupar o lugar da tríade da rivalidade; da desconfiança e da glória na descrição do pretense estado de natureza do Leviatã. Concordo essencialmente com esse projeto. No reconhecimento mútuo se encerra o percurso do reconhecimento de si mesmo (2006, p. 202).

Assim, nessa discordância de fundo com a tese hobbesiana que Honneth desenvolve em base à teoria de Hegel os três modelos de reconhecimento.

Nos deteremos aqui neste capítulo na primeira forma de reconhecimento apresentada por Hegel que é o Amor e faremos uma interface com as teses propostas por Honneth no diálogo com Winnicott.

2.1 A Luta por Reconhecimento e o Amor

A primeira forma de Reconhecimento proposta por Honneth é singularmente o Amor. O Amor como primeira esfera do Reconhecimento compõe uma dimensão intersubjetiva fundamental, ou seja, significa pensar que o reconhecimento em sua dimensão mais profunda, é percebido nas relações familiares e de amizade.

No âmago dessa compreensão, Ricoeur compreende:

O primeiro modelo de reconhecimento colocado sob o título do amor cobre a gama das relações eróticas, de amizade ou familiares que implicam laços afetivos fortes entre um número restrito de pessoas. Trata-se aqui de um grau pré-jurídico de reconhecimento no qual os sujeitos se confirmam mutuamente em suas necessidades concretas, portanto como seres necessitados. A fórmula hegeliana “ser si mesmo em um estranho” encontra aqui sua primeira aplicação. Para seu empreendimento de reatualização, Honneth procura na teoria psicanalítica da relação de objeto com o complemento empírico da especulação hegeliana nesse primeiro modelo de reconhecimento. O autor se interessa particularmente pelos sucessores de Freud que situaram as primeiras estruturas conflituosas no nível das formas de vinculação emocional tipo mãe-filho, prévias aos conflitos de natureza intrapsíquica (2008, p .203).

No âmbito dessa compreensão, Honneth retomará a Psicanálise de Winnicott para compreender esse primeiro conflito de natureza intrapsíquica que se desenvolve entre a mãe-bebê. Sobretudo os pressupostos que ligam o desenvolvimento da primeira esfera do reconhecimento que é o Amor, fundamental na compreensão da autoconfiança nesses primeiros anos da existência ligada à esfera emotiva.

Assim, para Honneth,

Por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho. Essa proposta coincide com o emprego que Hegel faz do conceito, no sentido de que nele o “amor” também designa mais do que somente o relacionamento sexualmente preenchido entre homem e mulher; Para

Hegel o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes (2003, p. 159).

Fica claro que para Honneth na esteira de Hegel o amor representa uma etapa fundante do reconhecimento que se dá e se desenvolve ainda na primeira infância. Nesse sentido, o reconhecimento nesse âmbito adquire o caráter de assentimento e encorajamento afetivo.

3 DONALD WINNICOTT E A DIMENSÃO EXISTENCIAL DO RECONHECIMENTO

É muito interessante perceber quão rica e frutuosa as relações entre Honneth e Winnicott. Sobretudo no âmbito da esfera emotiva na constituição da tese central Honneth Ana – a constituição de um reconhecimento recíproco.

Para Honneth,

Winnicott escreveu seus trabalhos da perspectiva de um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições “suficientemente boas” da socialização de crianças pequenas. O que o distingue de imediato da abordagem da tradição ortodoxa psicanalítica é uma percepção que pode ser inserida comodamente no quadro teórico formulado por Hegel e Mead. Winnicott se ocupou principalmente durante sua vida: como se constitui o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado do indiferenciado ser-um, de modo que eles aprendem a se aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes? A formulação da questão já indica que desde o início Winnicott concebeu o processo de amadurecimento infantil como uma tarefa que só através da cooperação intersubjetiva da mãe e filho pode ser solucionada em comum (2003, p.164).

No âmago dessa problemática, percebe-se a importância dessa problemática na formação do amadurecimento infantil e a importância dessa fase dos seis meses a dois anos na constituição da esfera emotiva e a constituição da autoconfiança para o desenvolvimento das identidades individuais.

Para Honneth (2003) o que se percebe nesse processo desenvolvimento emocional da relação mãe-bebê é que a criança se desenvolve uma disposição para atos agressivos o que implica a relação com a mãe, nesse primeiro momento, a criança se sente independente, o que Winnicott denominou de independência relativa, nesse sentido, a criança procura destruir o corpo da mãe. Assim, exprime-se Honneth,

Se a mãe sobrevive a seus ataques destrutivos sem revidar, ela se desloca praticamente, de certo modo, para um mundo no qual existem ao lado dele outros sujeitos. Nesse sentido, os atos destrutivos e lesivos não são a expressão de uma elaboração negativa de experiências frustrantes; eles formam os meios construtivos com base nos quais a criança pode chegar a um reconhecimento da mãe, isento de ambivalência, como “um ser com direito próprio”: se ela suporta seus atos destrutivos como pessoa capaz de resistência, chegando mesmo a lhe dar, com negativas, ensejo a erupções de fúria, então ele se torna capaz, através da integração de seus impulsos agressivos, de amá-la sem fantasias narcísicas de onipotência (2003, p. 169).

Essa percepção é uma reviravolta proposta por Winnicott, ou seja, a mãe que consegue suportar esses atos “agressivos” do bebê será capaz de ajudá-la a não vê-la com fantasias narcisísticas de onipotência. Será de fundamental importância para o desenvolvimento emocional e social da criança.

Nesse aspecto fundamental percebe-se que para essa dimensão do reconhecimento existe uma chave de leitura fundamental proposta por Winnicott que é o conceito de objetos transicionais que implicam a relação entre Autonomia e Simbiose. Assim para Honneth,

O conceito de “objetos transicionais” pode ser compreendido como uma ampliação direta daquela interpretação do amor nos termos da teoria do reconhecimento que se encontra nos escritos de Winnicott. Pois, de acordo com ele, a criança só está em condições de um relacionamento com os objetos escolhidos no qual “ela se perde” quando pode demonstrar, mesmo depois da separação da mãe, tanta confiança na continuidade da dedicação desta que ela, sob a proteção de uma intersubjetividade sentida, pode estar a sós, despreocupada. Reconstruir o amor como uma relação particular de reconhecimento, cabe uma importância central à afirmação de Winnicott segundo a qual a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna (2003, p.172).

Os objetos transicionais são centrais na compreensão de Winnicott pois nos remete para o tema central deste nosso capítulo que é o conceito de Reconhecimento mútuo. Dependerá muito da durabilidade da dedicação emotiva da mãe para que essa identificação mãe-bebê possa ocorrer. O que de fato implicará no desenvolvimento e alargamento das relações de Reconhecimento e o saber lidar com o não reconhecimento ou o falso reconhecimento. Assim para Honneth (2003, p. 173) “se a mãe soube passar pelo teste de seu filho, tolerando os ataques agressivos sem a vingança de privá-lo do amor, da perspectiva dele, ela pertence agora em diante a um

mundo exterior aceito com dor”. Ou seja, ela terá que tomar consciência da dependência emotiva em relação à mãe.”

Portanto, para Honneth,

Se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência; pelas vias psíquicas abertas dessa forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma “capacidade elementar de estar só”. Winnicott atribui a capacidade da criança pequena de estar a sós, no sentido de que ela começa a descobrir de maneira descontráida “sua própria vida pessoal” (2003, p. 173).

Nessa perspectiva, essa confiabilidade intersubjetiva que comporta a relação entre mãe-bebê fortalece a capacidade da criança em se descobrir na sua própria vida pessoal. O que provoca a tensão entre autonomia egocêntrica e a dependência simbiótica. Assim, reportando-se a Winnicott a reciprocidade da estrutura intersubjetiva tensa é perturbada nos casos patológicos porque um dos sujeitos implicados não é mais capaz de desligar-se ou da autonomia egocêntrica ou da dependência simbiótica” (HONNETH, 2003, p.176).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste capítulo foi pensar uma Ética do Reconhecimento a partir de suas dimensões antropológicas (Honneth) e as dimensões existenciais (Winnicott). A perspectiva de se pensar as relações de Reconhecimento mútuo perpassam questões psíquicas, éticas, morais e cognitivas. Ou seja, a Ética do Reconhecimento pensada a partir da interface Honneth/ Winnicott significa que podemos postular formas de Reconhecimento social que perpassam as lutas morais motivadas a partir de uma gramática moral dos conflitos sociais com Honneth.

A partir de Winnicott percebemos que a luta por reconhecimento começa na primeira infância em que o desenvolvimento emocional começa na primeira infância (6 meses a 2 anos) em que as relações com a mãe significam algo de fundamental para o crescimento emocional do bebê. A leitura de Honneth dessa realidade é que as pré-condições subjetivas e emotivas são fundamentais para o desenvolvimento de relações de reconhecimento que perpassam, em primeiro lugar, a esfera emotiva, como algo basilar para as esferas jurídico-moral e da Solidariedade Social.

REFERÊNCIAS

WERLE, Denílson Luís e MELO, Rúrion Soares. **Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade de Axel Honneth** “in” **Nobre, Marcos** (org). Campinas: Papirus, 2008.

MATTOS, Patrícia. **Axel Honneth e as Formas do desrespeito Social**. São Paulo: *Mente Cérebro & Filosofia*, 2015.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

RICOEUR, Paul. **Percurso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

WINNICOTT, Donald. **Privação e Delinquência**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

WINNICOTT, Donald. **A família e o desenvolvimento individual**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

WINNICOTT, Donald. **A criança e o seu mundo**. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

WINNICOTT, Donald. **Tudo Começa em Casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



Capítulo 9

ÉTICA E ANCESTRALIDADE: O CAMINHO SE FAZ NO CAMINHAR

Roseane Maria de Amorim

ÉTICA E ANCESTRALIDADE: O CAMINHO SE FAZ NO CAMINHAR

A ancestralidade é o tudo e o nada.
O nada não é o nada. Ao contrário do que pensamos o Nada
é o Tudo. É o vazio eterno que preenche nossa alma e a alma do mundo.
É ao mesmo tempo o consolo e a dor de tempos imemoriais.
Por isso que a cura ancestral exige de cada um de nós
novos direcionamentos e ao mesmo tempo a compreensão
de que estamos ligados por fios invisíveis.

Roseane Maria de Amorim

Doutora em Educação e Professora da UFPB e do PRO-FILO/UFPE

1 PARA INÍCIO DE CONVERSA

Início este diálogo discutindo o papel da ancestralidade em nossa vida. No cotidiano não aprendemos, desde a infância, a reverenciar a nossa ancestralidade e também a reconhecer como os nossos antepassados podem influenciar nossa vida no presente, e o quanto eles e elas foram importantes para a construção do mundo em que vivemos de forma positiva e também negativa. Somos seres ligados por fios invisíveis conforme é afirmado na epígrafe, seja por meio do nosso DNA, seja pelas crenças e modo de vida que possuímos. Contudo, é importante compreender que os antepassados são aqueles que vieram antes de nós, enquanto os nossos ancestrais representam aqueles que tinham uma força, tinham uma luz, e deixaram um legado para as futuras gerações.

A compreensão das nossas trajetórias de vida e da necessidade de fazer novas escolhas de forma consciente acontece quando buscamos no passado a resposta do presente. Os fios da história movem o presente por mais que isso não esteja claro em nossa caminhada. Portanto, a ancestralidade aparentemente é o nada. Mas, como afirma a epígrafe, o Nada é o Tudo. É ao mesmo tempo o consolo e a dor de tempos imemoriais.

Dessa forma, fica a pergunta: quando falamos de ancestralidade de que estamos falando? No jogo e na encruzilhada da vida, a força e a sabedoria da ancestralidade iluminam os passos necessários para a nossa vida. Com base nos estudos sobre a Lei 10.639/2003, primeiramente gostaríamos de pensar a ancestralidade em consonância com o corpo. A ancestralidade traz em sua estrutura duas potências: algo que sempre retorna e se repete ao longo do tempo; a possibilidade de sempre se fazer presente em nosso corpo, em nosso jeito de ser. Mas também ela se apresenta num tempo que não é linear, não é tempo cronológico. São as raízes que nunca morrem e as vezes nem percebemos.

Nesse sentido, vive-se o presente expectado por uma herança do passado que dá sentido à nossa vida, que direciona os nossos caminhos. Que aponta para o futuro para assegurar uma nova forma de compreender a vida. Por isso que a ancestralidade não pode ser esquecida. *O caminho se faz no caminhar* e não há outro jeito.

Este estudo faz parte de uma pesquisa qualitativa que venho desenvolvendo ao longo da minha trajetória profissional. É uma produção que tem o caráter teórico-prático. É um instrumento de trabalho inacabado pois parte da minha experiência como professora e como pesquisadora. Dessa forma, vamos discutir no primeiro momento como a ancestralidade é pensada na educação escolar e como podemos trazê-la de forma consciente a nossa vida, com base numa ética mais solidária e humana. Na segunda parte da seção, apontaremos algumas reflexões sobre a importância da ancestralidade africana para a formação do humano em nós. A nossa humanidade vai se construindo no processo cultural em que estamos imersos.

2 EDUCAÇÃO ESCOLAR, ÉTICA E ANCESTRALIDADE: UMA TRIÁDE QUE PRECISA SER PENSADA

No fundo do quintal da escola⁵⁵

Não sei onde eu tô indo, mas sei
Que tô no meu caminho
Enquanto você me critica
Eu tô no meu caminho
Eu sou o que sou porque eu vivo
Da minha maneira

⁵⁵ Ver letra da música em <https://www.bing.com/>.

Só sei que eu sinto que foi sempre assim
Minha vida inteira... [eu sei] ...

Raul Seixas

No campo educacional verificamos que os estudos sobre os nossos antepassados acontecem de maneira superficial. Nas séries iniciais geralmente aprendemos a respeitar os mais velhos, ou no ensino de História estudamos como vivia a humanidade em outros tempos materialmente. Poucas vezes aprendemos o quanto é importante o afeto dos avós⁵⁶ na formação das crianças e o reflexo da ancestralidade no nosso inconsciente. Os avós nos estruturam afetivamente quando atuam com equilíbrio. Eles estão ligados ao doce da vida, para a memória na infância.

Para Jung (2013), temos o inconsciente coletivo que representa possibilidades de imagens arquetípicas herdadas do funcionamento da psique, é o patrimônio herdado da humanidade que queiramos ou não está conosco. Por sua vez, no âmbito familiar vivenciamos complexos que estão arraigados e que não compreendemos de onde vêm, pois estão presentes de maneira inconsciente. Fernandes assegura, com base em Jung, que:

Podemos mesmo dizer que um complexo é constelado pelo inconsciente familiar, isto é, por outros complexos que não foram devidamente conscientizados e, portanto, seguiram em marcha na tradição da família. Um pai pode projetar em seu filho seu próprio complexo fraterno. O filho, assim, pode interiorizar, em seu complexo paterno, aspectos do complexo negativo do seu pai. Tal questão pode prejudicar o desenvolvimento de sua identidade profunda (2011, p. 220).

O complexo negativo, se não for conscientizado e trabalhado, pode passar de geração a geração causando danos aos descendentes. Os complexos negativos ativados possuem enorme intensidade de energia, afetando a vida das pessoas, e podem levar a padrões específicos e que promovem a repetição, causando o medo, o apego e outras características que aprisionam a pessoa. Vamos dar como exemplo uma mulher que sempre atrai relacionamentos afetivos e de amizades que não dão certo, pois ela sempre é abandonada pelo outro ou vivencia situações conflituosas, ou ainda mantém relacionamentos narcisistas ou psicopatas (relacionamentos tóxicos), o que tem a ver com os antepassados. No fundo essa questão se repete ao longo do

⁵⁶ Ver o vídeo A importância dos Avós – Mentos em Paz – Ana Beatriz em <https://www.youtube.com/>.

tempo, pois relaciona-se com os que partiram e com os sentimentos de baixa autoestima reforçados na infância. Revela-se assim uma criança machucada dentro do adulto, e que precisa, portanto, ser curada.

Fernandes (2011), com base nos estudos da Psicologia Analítica, afirma que o processo de individuação nada mais é do que assimilar conteúdos inconscientes, em vez de ser dominado por eles. O processo de individuação é um caminho que se faz no caminhar. Não sabemos bem para onde estamos indo porque não há receita para seguirmos, e nem no processo de escolaridade é dado pistas para compreendermos quem somos. Por isso, enquanto adultos, andamos às cegas, e é um caminho solitário. Por meio do autoconhecimento, vamos em busca de uma estrada que foge do padrão estabelecido pela sociedade. Então, a ancestralidade nos ajuda a compreender os opostos que vivenciamos. Quando estou criando eu estou sendo eu mesmo, como afirma Raul Seixas.

A ancestralidade por meio do seu legado é um guia, é uma referência maior que organiza e nos ajuda a pensar, refletir, recriar, criar e vivenciar uma cosmovisão diferenciada. Ela permite um encantamento, construir outros mundos, é a base para novos acontecimentos, é a possibilidade de criação de uma outra sociedade. Nesse sentido, os estudos dos mitos africanos e indígenas são a fonte criadora que mostra saídas em situações difíceis. No livro “O Poder do Mito” de Campbell (1990, p. 3), o entrevistador Moyers pergunta: “porque deveríamos importar-nos com os mitos?” O que eles têm a ver com a nossa vida? De alguma maneira os mitos nos ajudam a encontrar a verdade e os sentidos por trás das situações complexas (CAMPBELL, 1990). Os mitos podem oferecer excelentes pistas para compreendermos nossa jornada terrena. Para Campbell (1990, p. 6), “eles ensinam que você pode se voltar para dentro, e você começa a captar a mensagem dos símbolos... o mito ajuda a colocar sua mente com essa experiência de estar vivo” E Jung acrescenta,

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-lo ou explicá-lo (2016, p. 19).

O mito lhe dará de certa forma um norte, um caminho, uma possibilidade de pensar de maneira mais profunda. O supracitado autor afirma ainda: “são histórias sobre a sabedoria da vida, realmente são. O que estamos aprendendo em nossas

escolas não é sabedoria da vida” (1990, p. 10). O que aprendemos em nosso cotidiano escolar são informações desconectadas de nós, do que somos. O legado deixado pelos ancestrais nos fortalecem. Campbell (1990, p. 39) afirma que: “Uma coisa que se revela nos mitos é que, no fundo do abismo, desponta a voz da salvação. O momento crucial é aquele em que a verdadeira mensagem de transformação está prestes a surgir. No momento mais sombrio surge a luz”. O mito, portanto, ajuda-nos a compreender e a ver as coisas que antes não conseguíamos captar.

Por outro lado, cabe perguntar: a ancestralidade pode ser uma referência para pensar a ética? Os valores éticos representam princípios que orientam nossas ações no mundo. A ancestralidade por meio do legado deixado para a humanidade nos orienta, por sua vez, a contribuir com um mundo melhor. A mitologia nos ajuda, portanto, a olhar para a realidade de outra forma. Destarte, observar as culturas africanas e indígenas, povos que foram marginalizados na realidade brasileira de várias formas, favorece inúmeros aprendizados.

3 AS CULTURAS ANCESTRAIS AFRICANAS E INDÍGENAS: CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO HUMANA

Não quero que digam quem eu sou. Tenho minha própria voz para contar minhas histórias, lutas, desafios, derrotas, feridas e vitórias. Afinal sou um ser humano dotado de vontade própria. Não venha me dizer que você tem o poder da palavra, a honraria da sua classe social e do seu poder temporal. A minha voz vai sair quer você queira ou não. Não irei me calar diante da miséria humana, da sua imposição diante do meu modo de ser.

Recuso-me a ser o que você quer que eu seja. Minha voz sairá e seus ecos levados aos quatros cantos do planeta Terra pelos ventos, mostrarão a grandeza do meu povo, do meu modo de viver, da minha simplicidade e sabedoria. Escuta minha voz. Há! Quem sou eu?

Sou viajante das estrelas e do universo. Sou Maravilhosamente Indígena, Negra e Guerreira. Nada que disseres sobre mim será verdades absolutas. Porque eu e meu povo somos únicos. E unicamente contaremos nossas próprias histórias [...].

Roseane Maria de Amorim

A história do ocidente é marcada pela destruição do outro. Os diversos povos africanos foram tratados como animais e mesmo num processo de perversa escravidão contribuíram para a formação de outras nações. Não podemos pensar a cultura brasileira sem analisar a importância do continente africano e dos diversos povos indígenas para nós. Assim, quando nos referimos à ancestralidade estamos destacando sua importância na medida em que a cultura dá sentido ao mundo por meio de símbolos. As culturas estão carregadas de ancestralidades e de histórias.

Discutir ancestralidade é discorrer e sentir o corpo que contextualiza nossa vida e nossa existência no mundo. O nosso modo de ser e estar no mundo foi marcado pelas culturas africanas e indígenas. A língua falada, a dança, a música, as festas, as manifestações religiosas, a literatura e toda a vida cotidiana brasileira não podem ser pensadas longe das histórias africanas e indígenas. Portanto, no sentido histórico e antropológico, os ancestrais africanos e indígenas precisam ser respeitados, valorizados e reconhecidos. Machado (2014), a partir da filosofia africana, chama nossa atenção para o encantamento que a ancestralidade constrói em nós. A ancestralidade pode ser compreendida como bandeira de luta política fortalecendo a identidade da pessoa no mundo e ao mesmo tempo marcando a diferença de ser de cada um. Assim, a ancestralidade é uma inspiração formativa do sujeito no mundo. Como afirma Machado,

O encantamento é aquilo que dá condição de alguma coisa ser sentido de mudança política e ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo, não é objeto de estudo, é o que desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido. É esse encantamento que nos qualifica no mundo, trazendo beleza no pensar/fazer implicado, posto que pensar desde o corpo é produzir conhecimento usando todos os sentidos (2014, p. 59).

É uma inspiração que tem começo, mas não tem fim. Oliveira (2006, p. 162), ainda assevera que “o encantamento é uma atitude frente a vida”. É, em suma, uma atitude diante do mundo pois possibilita fazer melhores escolhas despertando o agir no mundo de forma mais consciente.

Conforme salientam Pereira e Monteiro (2012), a história dos grupos invisibilizados (negros, indígenas, mulheres, homossexuais etc.) tem sido objeto de censura em muitos momentos da história do Brasil com o objetivo de controlar a sociedade brasileira. Dessa forma, esses autores afirmam que a educação tem um conteúdo político e social que poderá contribuir ou não para uma formação mais crítica e reflexiva do sujeito no mundo. Por isso, compreendemos que a educação escolarizada, e conseqüentemente o conhecimento científico, possibilitam aos sujeitos o processo de desvelamento do mundo e das relações de poderes que vivem a nossa sociedade. Gomes (2017, p.13) afirma claramente “o Movimento Negro é educador”. E ela vai além, fazendo as seguintes indagações: “o que a Pedagogia e as práticas teriam a aprender com o Movimento Negro entendido como ator político e educador? O que nossa ancestralidade pode nos ajudar a compreender em nós

mesmos? O que a educação escolarizada sabe e discute sobre esse movimento social e suas demandas por educação? Que sabedorias ancestrais o Movimento Negro e indígenas nos ensinam? Como ele nos reeduca?” E nós perguntamos: Como essas discussões estão chegando à escola? Na formação de professores, nos cursos de mestrado e doutorado? Quais materiais pedagógicos estão sendo usados nos processos educativos diversos? Essas questões passam pela ética. Pela escolha que fazemos ao longo do nosso trabalho. Entendemos a ética como parte da filosofia que aborda princípios que motivam, distorcem e disciplinam o comportamento humano, e que orientam as escolhas ao longo da vida. Embora não se tenha uma única resposta para essas indagações, trazer essa temática para discussão é um ato político.

Na contemporaneidade, a formação inicial e continuada, mais uma vez, ganha ênfase nos debates educacionais. Principalmente no contexto ultraconservador no qual vivemos em que as ações docentes e a área das ciências humanas são consideradas perigosas, e que na visão da elite induz a uma certa ideologia. Isso se deve em parte ao processo de colonização que teve como objetivo principal retirar nossas riquezas. Na atualidade o ideário predador e de controle continua em diferentes espaços da sociedade brasileira. Por isso o desafio da universidade e da educação básica ainda é grande.

Além disso, mais do que nunca vivemos em um tempo de mudanças rápidas e com informações muitas vezes distorcidas, necessitando de pessoas que saibam viver em um mundo complexo, dinâmico e que consigam fazer diferentes leituras. Contudo, existem ainda várias divergências em relação aos aspectos que essa formação deve contemplar. Nesse contexto, revela-se prioridade definir uma concepção de formação que tenha o potencial de oferecer condições para a interação das pessoas com as constantes transformações sociais, educacionais e políticas, especialmente para aqueles que atuam nas redes públicas.

Assim, cresce a necessidade de uma formação na educação básica, e também no ensino superior, que desperte a vontade de olhar e refletir criticamente sobre a própria experiência, de modo que seja possível fazer leituras da dominação e do controle em que vivemos. Segundo Veiga e Viana, o que se deseja, de fato, é:

Um professor com capacidade crítica e inovadora, capaz de participar dos processos de tomada de decisão, de produção, de conhecimento, de participação coletiva, consciente do significado da educação. Enfim, que seja um profissional formado para compreender o contexto social no qual se efetivará sua atividade docente (2012, p. 26).

É nessa perspectiva que indagamos: como formar para um mundo em constante mudança, que vivencia variados conflitos, envolvendo melhores condições de vida para todos e todas? Como formar docentes que conheçam as lutas políticas e educativas dos grupos que foram invisibilizados ao longo da história, como é o caso dos movimentos negros do nosso país? Como formar para uma educação antirracista em que o debate étnico-racial esteja presente em diferentes momentos da escolarização? Entendemos que o trabalho coletivo favorece novos olhares e a construção de conhecimento para todos os envolvidos.

É a partir das vivências e trocas com os diferentes grupos e em espaços que permitam às discussões de temas problemáticos na sociedade brasileira que podemos paulatinamente ir mudando esse quadro. O currículo é um espaço de disputas, de lutas, de contradições, de conflitos diversos. Silva esclarece:

A questão da raça e da etnia não é simplesmente um ‘tema transversal’: ela é uma questão central de conhecimento, poder e identidade. O conhecimento sobre raça e etnia incorporado no currículo não pode ser separado daquilo que as crianças e os jovens se tornarão como seres sociais. A questão torna-se então: como desconstruir o texto racial do currículo, como questionar as narrativas hegemônicas de identidade que constituem o currículo? (2010, p. 102).

A título de exemplo⁵⁷, deixo como referência o trabalho realizado na graduação com o cordel sobre mulheres negras que contribuíram e fizeram história. Essas mulheres estão ausentes dos livros didáticos e praticamente não aparecem na nossa história oficial. Além de conhecer a importância e a luta da escritora Carolina Maria de Jesus na sociedade brasileira, os estudantes reinterpretem o cordel e produzem uma outra obra de arte para ser vivenciada com toda a turma⁵⁸. Esse trabalho favorece uma tomada de consciência sobre o que somos e sobre o que queremos nos tornar.

Portanto, é impreterível ainda abarcar e discutir a temática da ancestralidade que solidifica e transforma a consciência de estudantes da educação básica, da graduação e durante a formação de novos pesquisadores e pesquisadoras. Isso quer

⁵⁷ Ver o artigo intitulado Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus, em sala de aula: olhares para mulheres negras da sociedade brasileira. AMORIM, Roseane Maria; WANDERLEY, Alba Cleide Calado; COSTA, Lucíelio Marinho. Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, V. 8, N. 2 – pág. 548-563 maio-ago de 2022: “Dossiê Outras educações: saberes e conhecimentos das populações racializadas em contextos de re-existência” – DOI:10.12957/riae.2022.59268

⁵⁸ Ver a produção em forma de vídeo intitulado Funk Carolina Maria de Jesus: <https://www.youtube.com/>.

dizer que existe um projeto muito mais amplo que apenas educar para se obter um diploma. É um projeto de educação para transformação. O objetivo do trabalho é sempre instigar o educando a ver e a compreender a vida como lócus de conflitos, contradições, faltas, mas também como um espaço de emancipação, de riqueza e de construção de uma sociedade em que as pessoas sejam valorizadas como seres humanos em sua plenitude e em sua integridade (OLIVEIRA; AMORIM; PIZZI, 2018).

4 CONCLUINDO PARA RECOMEÇAR

As questões e os subsídios apresentados neste artigo voltam-se para análise da importância da ancestralidade em nossa vida. É uma releitura de mundo a partir da minha experiência profissional e familiar. Os sentidos dados à ancestralidade caminham em múltiplas direções. Eles estão inscritos em nosso DNA, portanto, em nosso corpo, mas também em nossas crenças e modos de compreender o mundo. No processo de encantamento numa sociedade desencantada que precisa recuperar novas ou velhas utopias.

O primeiro passo para o estudo da ancestralidade é compreender o quanto é importante a realização de novas pesquisas nessa linha de trabalho. É necessário desafiar a dicotomia de pensamento em que a ancestralidade é vista apenas como algo ligado ao passado. A ancestralidade é um fio invisível que está em nós, no nosso presente. Enfim, como foi mencionado na introdução, este texto tem um caráter teórico-prático no sentido de oferecer algumas pistas aos novos pesquisadores e pesquisadoras, homens e mulheres que sonham com um mundo melhor. Assim, *a ancestralidade é o tudo e o nada. O nada não é o nada. Ao contrário do que pensamos o Nada é o Tudo. É o vazio eterno que preenche nossa alma e a alma do mundo.*

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afrobrasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Poder Executivo, Brasília-DF, 10 jan. 2003a.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 11 de março de 2008. Estabelece as diretrizes e base da educação nacional para incluir no currículo oficial o ensino da História das Culturas

afro-brasileiras e indígenas. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Poder Executivo, Brasília-DF, 11 mar. 2008a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 4 mar. 2019.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Com Bill Moyers. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

FERNANDES, Roberto Rosas. **Narcisismo e espiritualidade**: o desenvolvimento da consciência pela elaboração simbólica. São Paulo: Escuta, 2011.

JUNG, C. G. **O espírito na arte e na ciência**. Tradução de Maria de Moraes Barros. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Harper Collins, Brasil, 2016.

JUNG, C. G.; KERÉNNYI, Karl. **A criança divina**: uma introdução à essência da mitologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, Adilbênia Freire. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação. **Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p. 51-64, jul./dez. 2014.

OLIVEIRA, Adelcyde Rodrigues Alcântara de; AMORIM, Roseane Maria de; PIZZI, Laura Cristina Vieira. Disciplina Profissão Docente em um curso de Pedagogia: trajetórias, experiências e inovações na formação docente. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 12, n. 1, p. 263-278, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/2114/683>. Acesso em: 20 mar. 2021.

PEREIRA, Nilton Mullet; MEINERZ, Carla Beatriz; PACIEVITCH, Caroline. Viver e pensar a docência em História diante das demandas sociais e identitárias do século XXI. **História & Ensino**, Londrina, v. 21, n. 2, p. 31-53, jul./dez. 2015.

REIS, Sandra Daniel Lousano Vera Sanchez; JÚNIOR, Luis de Castro Campos. Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor pde. **Cadernos PDE**, 2016. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2016/2016_artigo_gestao_ufpr_detlevuwesurkamp.pdf. Acesso em: 27 jan. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro; VIANA, Cleide Maria Quevedo Quixadá. Formação de professores: um campo de possibilidades inovadoras. In: VEIGA, Ilma Passos

Alencastro; SILVA, Edileuza Fernandes da Silva (org.). **A escola mudou:** que mude a formação de professores. 3. ed. Campinas: Papirus, 2012. p. 13-34.



Capítulo 10

**BIOÉTICA E
VULNERABILIDADE:
ENFOQUES CRISTÃOS, IMPLICAÇÕES
ÉTICAS E PROMOÇÃO HUMANA**

André Luiz Holanda de Oliveira

Ermano Rodrigues do Nascimento

BIOÉTICA E VULNERABILIDADE: ENFOQUES CRISTÃOS, IMPLICAÇÕES ÉTICAS E PROMOÇÃO HUMANA

André Holanda

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Ermano Rodrigues

Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

A ciência pode purificar a religião do erro e da superstição. a religião pode purificar a ciência da idolatria e do falso absolutismo.
João Paulo II

É na perspectiva de poder contribuir para uma reflexão bioética e humanística no viés cristão, em busca de uma ética que promova o ser humano, a pessoa humana, enquanto ser de vulnerabilidade. Portanto, neste capítulo estamos desenvolvendo uma reflexão que nos propõe penetrar numa atitude reflexiva e analítica sobre o que é o ser humano para que nos preocupemos tanto com ele? Sendo assim buscamos entender a necessidade de trazer nessa análise o mais nos poderá proporcionar um adentrar da consciência de si mesmo sobre si mesmo levando em consideração o outro como um em si, mas também um ser em contínua construção que não pára em si, mas que deve estar sempre em abertura.

Contudo, faz-se necessário olharmos numa visão mais humanista tal realidade humana, no sentido de sermos capazes de percebermos o valor ético do processo de hominização rumo a promover o outro na ótica da justiça e da dignidade humana. O ser humano precisa ser visto como verdadeiramente ser humano. Por isso, a ética Comunitária Cristã, inaugurou desde o seu início uma nova forma de vida comum em que todos eram irmãos livres e iguais. É assim que queremos, a partir da grande utopia

da regra de ouro universal: “não faças ao outro o que não queres que te faça”. Sendo assim poderemos acreditar num mundo mais humano e mais justo, que possa ter como parâmetro da consciência, o seu agir ético. Sendo assim, tratamos da vulnerabilidade humana, por entender a urgência de mudanças nas relações humanas da contemporaneidade.

2 A VULNERABILIDADE HUMANA NA PERSPECTIVA DA ÉTICA CRISTÃ

A vulnerabilidade é um aspecto inerente à própria existência humana. É a partir dela que nos damos conta das questões existenciais de nossa individualidade e trata-se, portanto, de uma temática extremamente importante para a bioética em geral. Como sabemos, a bioética é a disciplina que estuda as questões éticas que emergem do âmbito da pesquisa médica, do cuidado com a saúde e da biotecnologia. Sendo assim, a partir de um enfoque bioético, vulnerabilidade diz respeito à condição de se estar suscetível à possibilidade de direta ou indiretamente, sofrer algum tipo de prejuízo, seja no âmbito do tratamento médico ou devido ao estado social condição de saúde ou outros fatores.

Para a bioética, existem princípios que devem ser observados quando se tem em foco a vulnerabilidade. Dentre eles, podemos citar: a necessidade de consentimento para a realização de procedimentos de saúde, o respeito à autonomia do paciente, bem como o dever de proteger os mais vulneráveis. Neste último caso, fatores socioeconômicos afetam diretamente o direito dos mais vulneráveis de obterem acesso a tratamentos e de terem seus direitos individuais básicos inviolados. Obviamente, frequentemente não tem sido esse o caso. É preciso que se alie, de forma balanceada, o avanço da pesquisa médica e do cuidado com a saúde e, ao mesmo tempo, a proteção da dignidade e dos Direitos Humanos.

Com certeza, trata-se de um campo extremamente complexo, pois além de dizer respeito à disparidade entre poder, dinheiro, política e interesses corporativos, de um lado, e a defesa das garantias individuais do outro lado, que nesse caso são pleiteadas numa relação de fragilidade. Sendo assim, a bioética surge como uma crítica racional do cientificismo e do lucro desenfreados, os quais devem ser sempre submetidos ao juízo da ética. O modo pelo qual isso se torna possível, enquanto exercício da razão, só pode ser efetivamente aplicável pelo direito, ou seja, se normatizado como lei.

Em sua obra seminal de 1971, traduzida para o português como *Bioética: ponte para o futuro* (2016), Van Rensselaer Potter, destacou quais seriam os compromissos éticos da nova disciplina. O credo bioético permanece nas linhas gerais dos textos que lidam com a temática:

1. Crença: aceito a necessidade de ação corretiva imediata em um mundo assolado por crises.
2. Crença: aceito o fato de que a sobrevivência futura e o desenvolvimento da humanidade, tanto cultural quanto biológico, são fortemente condicionados pelas ações presentes e planos humanos.
3. Crença: aceito a singularidade de cada indivíduo e sua necessidade instintiva de contribuir para melhoria de alguma unidade mais Ampla da sociedade de uma forma que seja compatível com as necessidades de longo prazo da Sociedade.
4. Crença: aceito a inevitabilidade de algum sofrimento humano que deve resultar da desordem natural nas criaturas biológicas e no mundo físico, mas não aceito passivamente o sofrimento que resulta da desumanidade humana para com o homem.
5. Crença: aceito a terminalidade da morte como uma parte necessária da vida. Afirmo minha veneração pela vida, minha crença na Fraternidade humana e minha crença de que tem uma obrigação para com as gerações futuras da humanidade.

Tomando-se por base a proposta de Van Potter, podemos confirmar a instituição de pressupostos de comprometimento teórico assumidos pela bioética, não permanecendo restrita apenas à uma dimensão descritiva, mas assumindo uma tarefa prescritiva. Trata-se, de uma recusa do papel centrado na especulação filosófica teórica e a busca de ações de intervenção na sociedade (ANGOTTI NETO, 2019, p. 41).

O nosso objetivo, inicialmente, é explicar como a ética cristã lança luz sobre o problema da vulnerabilidade humana, indicando como os princípios e valores morais cristãos oferecem caminhos que podem direcionar o comportamento de indivíduos e comunidades. Cada religião tem seus próprios sistemas de decisões morais e dependendo da orientação religiosa os derivará de seus textos sagrados e do ensino dos seus líderes religiosos. No caso do Cristianismo, ou melhor, da ética cristã, os princípios éticos fundamentam-se nos valores cristãos e, portanto, estarão em relação direta com a Bíblia, em particular, com o Novo Testamento.

Para a Ética Cristã, a vida humana possui valor e dignidade sagrados e isso, como preceito fundamental, provê orientação de como não apenas deve o indivíduo guiar a si mesmo nas suas escolhas morais, mas também informa e estabelece os limites a partir do qual ele deve tratar os outros e, de forma especial, os mais

vulneráveis, sejam eles os marginalizados, os oprimidos, ou os que possuem menos vantagens. Por isso, para os cristãos, frequentemente a Bíblia enfatiza a importância de se levar em consideração a condição dos mais vulneráveis e assumir uma atitude explícita em prol da justiça, da compaixão e da misericórdia. Tais princípios aparecem no Antigo e no Novo Testamentos e não podem estar ausentes da própria mensagem da fé cristã.

Sendo assim, a temática da vulnerabilidade interessa diretamente à ética cristã porque se insere na frequente recomendação bíblica de que se deve demonstrar compaixão para com o próximo, o que demanda a iniciativa de todos os esforços possíveis para a promoção da justiça e da valorização do outro. Não é à toa que nas páginas do Novo Testamento, em especial nos Evangelhos, a figura de Jesus de Nazaré se sobressai em atos de amor e compaixão para com os doentes, os pobres e os marginalizados pela sociedade da época. Daí decorre que os valores cristãos implicam na vida em comunidade e na prática da fraternidade entre as pessoas estimulando a inter-relação e o sentimento de pertença e responsabilidade para com os mais vulneráveis. O cuidado mútuo é expresso, ao longo da Bíblia, em mandamentos de reciprocidade.

A partir dessas observações acima, podemos identificar a bioética cristã como um ramo aplicado da bioética geral que busca empreender um diálogo crítico e irênico entre os elementos éticos do cristianismo e as demandas práticas na tomada de decisões morais. Áreas-limite estudadas pela bioética são também de grande interesse para a bioética cristã, tais como decisões sobre o início e ao fim da vida, o uso da tecnologia na área da reprodução e da genética, as pesquisas com células tronco embrionárias, a relação médico-paciente, etc.

Nessas e noutras questões, a bioética cristã parte de uma antropologia elevada, enfatizando, acima de qualquer demanda política e econômica, o valor e a dignidade da vida humana, que repousa sobre o princípio bíblico de que todos os seres humanos foram/são criados à imagem de Deus. Esse conceito (o da imagem de Deus) é central à Antropologia Cristã. É óbvio que, tal conceito, tem implicações diretas para a bioética e, por conseguinte, para a temática da vulnerabilidade.

Já no início da Bíblia, em Gênesis 1.27, lemos que os seres humanos foram criados à imagem de Deus. Uma das pressuposições básicas da concepção cristã de homem é a fé em Deus como criador, que conduz à compreensão de que a pessoa humana não existe autônoma ou independentemente, mas deve ser entendida como

uma criatura de Deus. O aspecto mais característico da concepção Bíblica do homem é o ensino de que o homem foi criado à imagem de Deus (HOEKEMA, 2010, p. 23). Assim, de acordo com o Cristianismo, embora haja dignidade em todas as criaturas da natureza, por serem criação de Deus, o ser humano é a mais elevada de todas as criaturas em termos de dignidade e valor.

Isso obviamente garante, de um ponto de vista axiológico, uma dignidade inerente a todos os povos da terra coletivamente e aos indivíduos, em particular. Independentemente de sua condição social, habilidades e vulnerabilidades, toma-se o conceito de imagem de Deus como ponto de partida para a antropologia cristã. Trata-se de uma chave hermenêutica para se pensar como questões que envolvam a vulnerabilidade de indivíduos, deva ser tratada. Tal direcionamento se encontra no ensinamento e exemplo de Jesus de modo mais completo. Enquanto se encontra em um estágio mais preliminar de moralidade no Antigo Testamento. Sendo o ser humano a imagem de Deus, o Cristianismo reconhece que, não apenas os cristãos, mas todo ser humano tem o dever de cuidar e proteger os mais vulneráveis. Este princípio, como um ponto de partida antropológico da bioética cristã, também direciona o seu olhar para as dimensões sociais, econômicas, políticas e religiosas, que podem produzir e aprofundar tais vulnerabilidades.

Como uma ferramenta teórica que permite a bioética Cristã tratar os temas que lhe dizem respeito, o *Principlismo* fornece uma moldura a partir da qual a bioética cristã pode desenvolver a sua reflexão.

O paradigma dos princípios se trata da proposta de fundamentação da bioética que mais difusão e influência teve no desenvolvimento de nossa ainda jovem disciplina. A formulação já clássica desse modelo teórico encontra-se na obra de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (1979). Tem sido dito que sem essa obra, e sem o modelo que nela se propõe, não se pode entender a história da bioética. Beauchamp e Childress formulam quatro princípios gerais fundamentais para orientar moralmente as decisões dos pesquisadores e dos clínicos no âmbito da biomedicina. Esses princípios são: 1) respeito pela autonomia, 2) beneficência, 3) não-maleficência e 4) justiça (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p.119).

Tomando-se por base tais princípios ou conceitos fundamentais, a bioética cristã procura enriquecê-los a partir da antropologia teológica. No que diz respeito à vulnerabilidade, não somente tais conceitos são extremamente importantes, como também podem ser complementados pela perspectiva moral cristã.

A contribuição que a bioética cristã pode dar aos preceitos do *Princípioalismo*, podem ser resumidos nos seguintes princípios éticos cristãos, que apresentam uma relação muito próxima com os conceitos-chave da abordagem principialista: a santidade da vida humana (cada vida humana tem valor inerente e deve ser protegida), o respeito à autonomia do indivíduo (cada pessoa tem o direito de decidir, por si mesmo, quanto ao que farão com o seu corpo e com relação às decisões que afetarão diretamente a sua vida), o dever da beneficência (cada pessoa tem a obrigação moral de praticar o bem quando necessário e estiver ao seu alcance fazê-lo), o mandato cultural de cuidar da natureza (cada pessoa é responsável em tratar a natureza como obra de Deus e de zelar para que a sua exploração seja prudente e responsável para com as gerações atuais e futuras) e a não-maleficência (cada pessoa tem o dever de não agir, direta ou indiretamente, no cometimento de males que poderiam ser evitados). Tais princípios, embora de compreensão não unívoca, têm implicações diretas para a configuração de uma bioética cristã.

Portanto, o *Princípioalismo*, aliado à interpretação que fundamenta a bioética cristã, tem condições de promover o cuidado para com os mais vulneráveis, embora o problema da vulnerabilidade seja complexo e, frequentemente, demande reflexões mais profundas do que uma análise superficial pode prover.

3 BIOÉTICA E VULNERABILIDADE HUMANA A PARTIR DA PROMOÇÃO HUMANA NA PERSPECTIVA ÉTICA

“A única coisa que separa cuidador e ser cuidado é a potência e a intensidade da vulnerabilidade” (ROSELLÓ, 2009, p. 137).

A vida entendida no cotidiano e a vida como sentido da sua existência trazem possibilidades de autodescobertas de si como valor, como também limitações em seu interiorizar-se e em seu internalizar-se na compreensão do ser em si enquanto ser.

Como o ser humano vive por si só, independentemente dos outros seres, toda uma dinâmica de sua existência pautada nas características fundamentais de sua ontologia humana, compreende, contudo, uma complexidade que o faz viver dualisticamente o aqui e o agora da sua história. A subjetividade humana tenta expressar o que o homem traz consigo mesmo com o objetivo de fortalecer o

autoconhecimento que, por si só, se coloca diante das próprias contrariedades do mundo real estabelecidas pela contingência da materialidade do ser.

Contudo, o desafio bioético diante da existência de multiplicidade dos seres e da vida humana apresentam muitos desafios e, conseqüentemente muitas implicações éticas, pelo modelo de vida e de sociedade em que vivenciamos neste século. Por isso mesmo, esta reflexão nos propõe pensar um pouco mais sobre tais questões como a vulnerabilidade humana e a necessidade de retomada do processo de hominização considerando a promoção humana mais do que urgente, nos tempos atuais.

Os desafios, desafetos, dilemas existentes etc., podemos nos perguntar onde estão as causas. Cremos que é o resultado de um somatório de vários fatores como mudanças climáticas, surgimentos de vírus e doenças frequentes, como também todo o processo de desumanização pela força e acúmulo de capitais em prol do lucro pelo lucro entre tantos outros fatores como resultados espúrios como guerras. Essa realidade deixa os seres em geral e os humanos em sua maioria fragilizados e desprotegidos. Sem condições dignas de vida e perda de sua dignidade. Portanto, de acordo com Nascimento (2020, p. 63), não podemos descurar que “A pessoa humana é o centro referencial do valor e o ser humano urge a tomar consciência de experiências cada vez mais humanitárias e solidárias na busca da justiça”.

3.1 Bioética e vulnerabilidade humana

Ao tratarmos de Bioética, conseqüentemente, nos vem à tona seu sentido original e suas aplicações para os dias atuais. Na perspectiva etimológico-conceitual, Neves e Osswald (2008), explicam que a “bio-ética” designa uma “ética-da-vida”, uma “ética aplicada à vida”, que implica a ação humana em relação à vida. Sendo assim, refere-se à vida na sua expressão universal (bio-esfera) como à sua especificação ao nível humano, podendo orientar-se para o fundamento ou razão de ser da ação sobre a vida como para o estabelecimento de normas ou obrigações a que se subordine a ação.

Por sua vez, a *Encyclopedia of Biethics* em 1995, já definiu a Bioética como um estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão, decisão, conduta e normas morais – das ciências da vida e do cuidado da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar.

Van Rensselaer Potter ((2016), refletia a necessidade da sobrevivência como objetivo para a sabedoria, pois a mesma tem suas implicações a partir do conhecimento usado para o bem social; ser a bioética uma disciplina para a ação (ética) e, ter como objetivo a competência societária.

Partindo dessas considerações primeiras, percebemos a relevância da Bioética, desde sua origem até os dias atuais. Esse olhar crítico bioético nos proporciona condições intelectivas, sensitivas, sociais para levantar o grito dos oprimidos, marginalizados e injustiçados, principalmente, por serem os mais atingidos, por serem mais vulneráveis e postos aos desideratos por parte de uma minoria que norteiam a existência humana, muitas vezes, pelo lado dos fundamentalismos religiosos, ideológicos etc., no fortalecimento da condição injusta que pervade a vida humana e a pessoa humana. Pela falta de humanidade, de cuidado, de alteridade, porque não dizer do verdadeiro amor-filia para com o próximo que está à margem da sociedade degradam a cada dia o sentido e o valor da vida.

Diante dessa realidade crítica, eis a questão em discussão, a vulnerabilidade humana como aquela que se nos apresenta clamando por justiça e qualidade de vida digna para todos os seres humanos.

Quanto a vulnerabilidade humana,

Ser vulnerável é uma realidade puramente humana e que perpassa toda existência do ser humano pela sua condição de ser transcendente e, conseqüentemente, limitado, inacabado, imperfeito e sujeito aos desideratos e situações-limite da VIDA HUMANA.

A vulnerabilidade humana é tema constante de reflexão entre grandes pensadores por terem consciência da responsabilidade seja social, política ou integradora. Sendo assim, vale destacar algumas ideias de pensadores que se colocaram numa atitude de mando diante de tantas reflexões e produções. Vamos destacar alguns filósofos que merecem nossa atenção, isto é, Emmanuel Lévinas (1905-1995), trata da vulnerabilidade da seguinte forma: A vulnerabilidade apresenta o ser humano numa profunda relação com o outro, primeiro porque trata do eu e cuja subjetividade se define por uma vulnerabilidade ou por uma exposição: o outro homem, cuja revelação ou epifania é o rosto, e a transcendência ou o Infinito que atinge como nó da responsabilidade justamente o outro e o eu.

Portanto, a vulnerabilidade, nesse sentido, consiste numa alteração que se faz sentir ao ponto de romper a identidade subjetiva. Esse fazer-se sentir é a própria

alteração que se define como sensibilidade, que deve ser concebida como quebra e dor do eu, ou seja, é a vulnerabilidade (Dicionário do Pensamento Contemporâneo, 2000, p. 787).

Na perspectiva de Roselló (2009, p. 57), a vulnerabilidade humana consiste em: fragilidade, precariedade. Pois, o ser humano está exposto a múltiplos perigos, isto é:

- o perigo de adoecer,
- o perigo de ser agredido,
- o perigo de fracassar,
- o perigo de morrer.

Porque viver humanamente é viver na vulnerabilidade. É um fato de experiência pessoal, coletiva e cotidiana.

Em Emmanuel Lévinas (1905-1995), a vulnerabilidade apresenta o ser humano numa profunda relação com o outro, primeiro porque trata do eu e cuja subjetividade se define por uma vulnerabilidade ou por uma exposição: o outro homem, cuja revelação ou epifania é o rosto, e a transcendência ou o Infinito que atinge como nó da responsabilidade justamente o outro e o eu.

Sendo assim, todo indivíduo em vulnerabilidade merece cada vez mais de cuidado como condição humana para sobreviver. É nesse sentido que o cuidar e a saúde caminham *pari passu*. De acordo com Roselló (2009, p. 120), cuidar e saúde estão num contexto desafiador diante da própria fragilidade humana. Logo, essa realidade deve ser percebida e voltada toda atenção possível a condição da pessoa humana frágil e dependente, por isso, na relação cuidar e saúde destacam-se alguns aspectos que implica em cuidar das pessoas, se a pessoa é singular, o cuidado é singular, se a pessoa é uma integridade (interioridade-exterioridade), o cuidado deve ser integral, se a pessoa é livre, o cuidado deve contemplar a liberdade, se a pessoa é um ser pluridimensional, o cuidar deve ser pluridimensional. Segundo Roselló (2009), “O homem cuida de si próprio e de seus semelhantes através da cultura, que é fenômeno humano e dos meios para cultivá-lo”.

Contudo, Roselló (2009), continua a afirmar que cuidar é convidar o paciente a transferir sua responsabilidade e sua ansiedade ao médico ou ao enfermeiro. É confiar no profissional. É colocar todos os procedimentos, pessoal e técnico, com detalhe e

perfeição a serviço do enfermo. Cuidar de alguém é buscar seu bem, é velar por sua saúde, pelo restabelecimento integral de sua saúde.

Segundo Leonardo Boff (1999), cuidar é mais que um ato; é uma atitude e atitude é uma fonte, gera muitos atos que expressam a atitude de fundo. Entretanto, o cuidado é ainda algo mais que um ato e uma atitude. Cita Martin Heidegger que afirma: “Do ponto de vista existencial, o cuidado se acha *a priori*, antes de toda atitude e situação do ser humano, o que sempre significa dizer que ele se acha em toda atitude e situação de fato”. Logo, o cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa.

3.2 Bioética e Promoção Humana

A relação entre Bioética e Promoção Humana, nos conduz a uma abertura de visão de mundo a partir da relação de solidariedade, pois a mesma torna possível o indivíduo colocar-se no lugar do outro. Então, podemos afirmar também que essa recíproca se torna verdadeira, à medida que somos capazes de sairmos de nós mesmos ao encontro dos demais pela força transformadora do amor. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (2004, p. 30), afirma que “das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; porém a mais doce é ter o que amamos”.

É neste contexto que devemos levar em consideração que a Promoção Humana é uma questão de sobrevivência. Vivemos uma realidade em que o desprezo, a indiferença humana gera também uma nova espécie de violência humana. As pessoas são agredidas de formas diferentes. Portanto, promoção do ser na saúde, na educação, no trabalho etc. Mas é muito visível quanto a sabedoria popular sabe valorizar a partir dos simples gestos de acolhida, de partilha e de fazer com que o outro se sinta ele mesmo e se inclua socialmente. Por isso, existe um protagonismo especial que brota da leveza e da sabedoria que vem da mulher, principalmente, quando se trata da saúde, por exemplo, porque ela sabe cuidar, proteger e sabe fazer voar.

Nessa mesma perspectiva podemos assegurar que o espírito de generosidade cada vez mais, vai se tornando a maior expressão do cuidador informal pela sua entrega e bondade empreendida no cuidar de outrem ou como alguém que está sempre presente para lhe oferecer o melhor que são os dons do servir de forma humilde e paciente. Assim é possível viver dignamente a partir do envolvimento e do

projetar-se na família, no grupo, considerando que promover traz consigo a carga do valorar, cuidar, impulsionar, empoderar o outro com o objetivo de promover a justiça social e a equidade.

De acordo com Paulo Buss (2003, p. 26) “Os profissionais e grupos sociais assim como o pessoal da saúde têm a responsabilidade de ‘mediação’ entre os diferentes interesses, em relação à saúde, existente numa sociedade”. Entretanto, faz-se necessário e urgente despertar no indivíduo o compromisso social a partir da abertura da consciência crítica para observar além do aqui e do agora.

Vale salientar que a Carta de Ottawa propõe cinco campos centrais de ação que podem ser o ponto de partida para alavancar a bandeira da coragem e da dedicação responsável por lutar em prol das condições de uma vida melhor para todos. Vejamos os cinco pontos que a Carta instituiu para começar a agir em relação à promoção humana. São eles:

- ❖ elaboração e implementação das ‘políticas públicas saudáveis’;
- ❖ criação de ambientes favoráveis à saúde’;
- ❖ reforço da ‘ação comunitária’;
- ❖ desenvolvimento de ‘habilidades pessoais’;
- ❖ ‘reorientação do sistema de saúde’ (BUSS, 2003, p. 26).

Diante disso, o caráter moral que se vai difundindo, implica na vida moral como possibilidades de se estabelecer núcleos de ação seja pessoal, seja comunitária, social levando em consideração a individualidade de cada um, pois não podemos negligenciar situações de agravamento político, econômico, social por simples acomodação diante dos ataques de ideologias puramente utilitárias e fechadas em si mesmas. Porém, não se trata aqui de estabelecer nem uma moral, nem uma ética que seja de forma puramente impositiva, pois suas flexibilidades estão a partir do chão da vida e do desenhar-se viver. Peter Singer (2005, p. 325), objeta que “uma ética que nos obrigue a salvar a todos os que podemos é para heróis e santos e não para o comum dos mortais”. Mas, em seguida adverte que “a obrigação de assistir os pobres, sobretudo os absolutamente pobres, é moralmente inevitável” (Ibidem). Essa é a condição primeira para quaisquer iniciativas moventes com relação à promoção humana.

Não obstante, a interação entre ação e práxis humana não pode ser destoante das relações de cuidado, tendo em vista que promover sempre exige entrega e doação, garantia de direitos fundamentais e superação de obstáculos. Segundo

Noddings (2005, p. 280), na sua perspectiva feminista, a promoção humana tem esse empenho fundamental na relação humana, considerando a condição da mulher como aquela que tem um olhar mais aguçado na atitude do cuidar, por isso, “O manter e promover a relação constitui [...] o valor moral fundamental”. Essa condição fortalece a moral social, no entanto, mais do que nunca, exige-se hoje abertura para o diálogo, a articulação em defesa da vida em abundância, com qualidade e, nesse sentido o mais significativo é ter sempre como ponto de partida fazer valer a criação de oportunidades, principalmente, para os mais necessitados.

Podemos destacar que um sinalizador importante para validar as iniciativas de mudança é a “vitalidade de uma produção científica própria, capaz de propor mudanças na estruturação das políticas públicas [...] no Brasil” (CZERESNIA, 2003, p. 10).

É fundamental, aqui nesta reflexão, considerar a bioética e a promoção humana como embasamentos teórico/prático que conduzirão a novas visões de mundo e estabelecer novas condições para humanizar o humano.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das reflexões apresentadas no encontro entre as linhas fundamentais de uma bioética cristã e os enfoques éticos da promoção humana, torna-se evidente que as propostas da bioética e a promoção humana caminham juntas em busca do respeito à dignidade da vida humana. Nesse espectro de preocupações e caminhos a seguir, a bioética cristã também coopera, desempenhando um papel importante na defesa da dignidade de cada ser humano e dos povos em geral, uma vez que reconhece a natureza e, em especial a vida humana, como criação de Deus. Emerge, assim, a dimensão do cuidado e a atenção para com os mais vulneráveis.

Por isso, a vulnerabilidade torna-se o problema fundamental para a bioética em geral, e a cristã em especial, na busca pela promoção humana. Trata-se, realmente, de um tema crucial e inevitável à reflexão ética, pois a fragilidade de outros como fato patente aos nossos olhos, demanda a defesa dos seus direitos mais fundamentais e a conseqüente luta para que se restaure, no que for possível, condições de sobrevivência que sejam mais justas e equitativas, a partir dos valores humanos básicos e, portanto, universais. Assim, a partir desses princípios podem ser

empreendidas ações e políticas que espelhem, de forma efetiva, o cuidado com o ser humano e com a natureza.

REFERÊNCIAS

ANGOTTI NETO, Hélio. **Bioética**. São Paulo: Academia Monergista, 2019.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CZERESNI, Dina (org.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003.

Dicionário do **Pensamento Contemporâneo**. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Dicionário).

FERRER, Jorge José e ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a bioética: Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2005.

HOEKEMA, Anthony. **Criados à imagem de Deus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

NASCIMENTO, Ermanno Rodrigues. Pensar a ética utilitária a partir da ética do cuidado considerando as assistências e as políticas da mediação em saúde. **Revista Agora Filosófica**. Recife, v. 20, n. 2, p. 62-96, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/1787>. Acesso em: 16 maio 2023.

NEVES, Maria do Céu Patrão e OSSWALD, Walter. **Bioética simples**. Lisboa: Verbo, 2008.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética: ponte para o futuro**. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Loyola, 2016.

ROSELLÓ, Francesc Torralba i. **Antropologia do cuidar**. Tradução de Guilherme Laurito Summa. Petrópolis: Vozes, 2009.

SINGER, Peter. O que é a ética? *In*: FERRER, Jorge José e ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a bioética: Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 295-334.



Capítulo 11

REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO DO PAPA FRANCISCO

Delmar Araujo Cardoso

REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO DO PAPA FRANCISCO⁵⁹

Delmar Araujo Cardoso

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo faz uma apreciação do pontificado de Francisco a partir de uma compreensão filosófica, na qual o autor se inscreve. No entanto, estas páginas não pretendem extrair uma pretensa filosofia contida nos ensinamentos do papa argentino. Vamos, sim, sublinhar que o Papa Francisco opera uma reviravolta no papado ao introduzir uma forma nova de magistério: o magistério dos gestos e ações, antes que o magistério das palavras e textos. O capítulo possui três seções. Na primeira, nosso olhar recai ao episódio histórico da eleição do Papa Francisco e à inaudita renúncia ao papado por parte de Bento XVI. A segunda seção do capítulo tem por foco a encíclica *Laudato si'*, chamando a atenção para a conexão entre tudo o que existe, principalmente para a conjugação entre a ecologia e a justiça social. O terceiro ponto deste capítulo reflete a respeito da pertença do Papa Francisco ao genuíno espírito do Concílio Vaticano II. Neste sentido, destaca-se que tal espírito consiste em a Igreja se desvencilhar da autorreferencialidade e se colocar numa posição de coirmã da humanidade.

2 A RENÚNCIA DE BENTO E A NOVIDADE DE FRANCISCO

Causou grande impacto o gesto totalmente inesperado da renúncia de Bento XVI. Ele a anunciou em 11 de fevereiro de 2013. Ele já havia acenado a essa possibilidade, mas ninguém imaginava que ela viesse a acontecer antes da conclusão

⁵⁹ As ideias aqui apresentadas foram expostas oralmente numa mesa redonda organizada pelo Instituto Humanitas Unicap e pelos cursos de graduação em Filosofia e Teologia da Unicap, em comemoração ao 10º aniversário do pontificado de Francisco, em 13/03/2023. Participaram da mesa também os professores Pedro Igor Leite da Silva (Teologia) e Gilbraz Aragão (Ciência da Religião). Partes dessas reflexões foram publicadas pelo autor quando foi editor de **Pensar-Revista Eletrônica da FAJE**, v.3 n. 2 (2012):137-140; v. 4, n.1 (2013): 1-4; v.7 n.1 (2016):1-4; v. 9, n.1(2018):1-3.

do seu oitavo ano de pontificado. O dia em que anunciou a renúncia coincidiu com o dia em que católicos do mundo rezam pelos enfermos. O motivo principal para aquele gesto inaudito se explicava por causa da debilidade das forças físicas do papa. Do ponto de vista prático se afirmava que a Igreja precisava de alguém com vigor físico para pôr a mão no timão da barca de Pedro e ele, Joseph Ratzinger — prestes a completar 86 anos —, já não o tinha mais. O gesto de renunciar vinha de alguém cheio de sabedoria e coragem, de um grande homem que, mesmo ancião, soube realizar um gesto revolucionário.

Bento XVI foi um papa que vivenciou momentos de forte crise interna na Igreja. Se pensarmos em alguns dos escândalos e situações que teve de enfrentar, bem se entende por que tomou a decisão da renúncia. E a renúncia chegou: a partir das 20 horas, em Roma, do dia 28 de fevereiro de 2013, a sé do bispo de Roma estava vacante e seria preciso convocar os cardeais para primeiro, discutirem os problemas da Igreja e, depois, elegerem qual deles ocuparia a função de suceder o apóstolo de Pedro. Na tarde daquele seu último dia de pontificado, o papa teólogo se despediu da pequena multidão que se apinhou diante do balcão do palácio pontifício de Castel Gandolfo com as seguintes palavras espontâneas: “Andiamo avanti!” (“Vamos em frente!”). Era o último apelo de alguém que sabe que a Igreja tem um centro invisível e possui uma complexidade que não pode estar reduzida a uma só pessoa humana.

Tudo foi muito detalhadamente acompanhado pelos meios de comunicação social — tradicionais e novos —, permitindo uma participação inédita dos fiéis católicos espalhados pelo mundo afora na escolha do seu principal líder visível. Não se trata obviamente de uma participação direta, mas se considerarmos que os cristãos se dizem unidos pela oração, certamente, eles se uniram mais concretamente através dos meios de comunicação.

O conclave propriamente dito foi muito breve e trouxe a novidade: Jorge Mario Bergoglio, o jesuíta cardeal de Buenos Aires, foi escolhido como 266º sucessor do apóstolo São Pedro. Segundo as palavras do novo papa, ele era alguém “quase do fim do mundo”: a Argentina, América do Sul, o continente que Paulo VI dissera ser o continente da esperança para os católicos. O momento da aparição do novo papa foi ímpar. Sua face parecia inicialmente com ares que misturavam susto e desconforto pela escolha. Mas logo veio o sorriso, o aceno e a simpatia que contagiaram a todos. As primeiras palavras proferidas por ele naquela primeira saudação não incluíram termos como *papa* ou *pontífice*; mas surpreendeu a utilização de um binômio que

trazia à memória a mais genuína teologia patrística a respeito da Igreja: *bispo e povo*, uma unidade indissociável. Duas outras coisas marcaram aquele momento histórico: o silêncio orante solicitado pelo novo bispo de Roma à multidão que se comprimia na praça e à qual inclinado ele, inclinado, pedia a bênção antes de abençoá-la, e nome Francisco. O nome do santo dos pobres e da fraternidade universal continha todo um programa de pontificado.

Por que Bergoglio? Ele não aparecia nas listas dos “papáveis”. Figurava, sim, como papável no conclave que escolheu Bento XVI, em 2005, mas nem naquela época foi apresentado como candidato forte. Houve até quem dissesse ter sido ele o segundo mais votado naquela ocasião. De modo que cabe perguntar: Por que o Cardeal de Buenos Aires? Talvez uma resposta possa ser encontrada naquilo que aconteceu depois: o novo papa foi calorosamente aclamado e acolhido por todos nos seus primeiros anos de pontificado. Suas palavras e seu estilo de vida têm força de persuasão para muitos que o conhecem.

O cardeal cubano Jaime Ortega revelou ao público, através de *Palabra Nueva*, revista da Arquidiocese de Havana, o teor do discurso que Bergoglio proferira durante as chamadas congregações gerais antes do conclave, nas quais acontecem as intervenções de quase todos os cardeais a respeito de problemas e desafios diante dos quais a Igreja se confronta. Tenha-se presente que cada cardeal tem um tempo bem curto para traçar sua reflexão sobre a situação da Igreja e as perspectivas do novo pontificado. Nesse sentido, vale a pena retomar os quatro pontos daquele discurso do então Cardeal Bergoglio, segundo a narrativa do cardeal cubano: 1) coragem de evangelizar, neste ponto aparece o termo “periferia”, tão recorrente nas palavras do Papa Francisco; 2) superação da autorreferencialidade eclesial, uma Igreja autorreferencial é comparável à velha encurvada que aparece numa narrativa evangélica (Lc 13,10-17); 3) Bergoglio se baseia no teólogo jesuíta Henri de Lubac para falar da mundanidade espiritual, identificada como o pior mal que pode acontecer à Igreja (uma Igreja que vive em si, de si e para si); 4) o novo papa deve ser “um homem que, a partir da contemplação de Jesus Cristo e da adoração a Jesus Cristo, ajude a Igreja a sair de si rumo às periferias existenciais, que a ajude a ser a mãe fecunda que vive da — e aqui Bergoglio cita Paulo VI — ‘doce e confortadora alegria de evangelizar’ (*Evangelii Nuntiandi*, n. 80).

Essa doce e confortadora alegria de evangelizar marcou o início do pontificado do Papa Francisco. Ele atraiu a simpatia de todos justamente pela profundidade de

suas palavras e a força profética dos seus gestos. O dossiê que Bento XVI recebeu da comissão que ele próprio implantou para investigar os problemas que ficaram conhecidos com *Vatileaks* foi praticamente esquecido pela grande imprensa. Naqueles anos iniciais, constatou-se um clima de quase euforia em relação ao papa argentino. Nomes como Leonardo Boff, Hans Küng e Jon Sobrino — conhecidos teólogos progressistas — elogiam-no e se mostram entusiasmados com o papa jesuíta. É verdade que nas primeiras horas após o anúncio, houve quem levantasse a suspeita — ou mesmo a denúncia — de que ele teria colaborado com a ditadura argentina. Mas logo levantaram-se vozes em sua defesa, entre as quais, a do prêmio Nobel da Paz Adolfo Pérez Esquivel.

Em vista de mudanças, o novo papa constituiu uma comissão para ajudá-lo na reforma da Igreja Romana: oito cardeais de diferentes continentes tiveram e têm a tarefa de repensar os organismos vaticanos, com a perspectiva de atualizá-los para os dias de hoje. O Papa Francisco se caracteriza por se aproximar das pessoas e situações, como acontece nas suas visitas pastorais e eventos como a Jornada Mundial da Juventude, evento de massa iniciado pelo Papa João Paulo II, em que jovens católicos do mundo inteiro se encontram com o chefe da Igreja.

O início do ministério petrino de Francisco foi marcado pela esperança. Sabe-se que nem o destino da Igreja nem seus desafios dependem unicamente de uma só pessoa. Há muitos envolvidos, inclusive — acreditam os fiéis católicos — está envolvido o próprio Deus. A renúncia de Bento XVI certamente trouxe uma novidade. É possível que tenha aberto o caminho para que a renúncia de um papa ancião e doente passe a ser prática na Igreja. Os problemas da atualidade exigem a plena saúde física de qualquer liderança. Parece que, neste ponto, a Igreja está aberta a não se diferenciar da maioria das organizações e sociedades do mundo contemporâneo.

Francisco se mostra uma espécie de síntese dos grandes papas recentes que se podem ser qualificados como papas do Concílio Vaticano II. Ele tem o coração e o sorriso de João XXIII; a capacidade de mediação e diálogo de Paulo VI; a proximidade e acolhimento às pessoas que caracterizou o João Paulo I; a consciência da missão de levar a fé a todos e também de defendê-la, como João Paulo II; e a profundidade e sinceridade das palavras de Bento XVI. Na verdade, porém, Francisco é ele mesmo e explicita isso a todos. Suas palavras e seus gestos têm dado mostras de que Francisco é alguém possuidor de grande convicção pessoal no que diz respeito à sua

fé e, ao mesmo tempo, a entende não a partir de um pedestal de doutrinas, mas como uma experiência que se abre ao diálogo com todos.

3 ECOLOGIA INTEGRAL

Este diálogo com todos conheceu um marco concreto quanto, em 2015, o Papa Francisco deu a conhecer ao público sua segunda encíclica, intitulada *Laudato si'*⁶⁰. As encíclicas papais se inscrevem num gênero literário bastante específico, em que o bispo de Roma se dirige à Igreja inteira ou a parte dela, com o objetivo de transmitir algum ensinamento e levar os seus sequazes à reflexão e à ação.

O próprio título da encíclica não deixa de ser uma novidade. Normalmente as encíclicas têm o título em Latim, língua oficial em que são publicadas, e seu título extrai-se das primeiras palavras do texto. Não foi a primeira vez que uma encíclica não teve o seu título em Latim. Isso aconteceu em 1931 com a encíclica *Non abbiamo bisogno* (*Não temos necessidade*), de Pio XI, escrita originalmente em Italiano, em que se apoiava a atuação e a organização de leigos católicos da Itália e se criticava o fascismo de Mussolini, que tentara intimidá-los e dissolvê-los; e em 1937 com a encíclica *Mit brennender Sorge* (*Com profunda preocupação*), também de Pio XI, escrita originalmente em Alemão, em que o pontífice condenava as ações racistas e totalitárias do governo nazista de Hitler.

O caso da encíclica de Francisco não é o mesmo. O texto oficial da encíclica *Laudato si'* é o Latim, mas abre-se com uma citação do santo de quem o Papa Francisco tomou o nome, num dos primeiros registros conhecidos da língua italiana, o *Cântico das criaturas*: "*Laudato si', mi' Signore*" (*Louvado sejas, meu Senhor*).

O conceito de *ecologia integral* chama imediatamente a atenção dos leitores de *Laudato si'*. Fala-se muito e simplesmente em *ecologia*. É um dos assuntos mais candentes do planeta, especialmente desde as últimas décadas no século passado e nestas primeiras décadas do século XXI. Mas Francisco fala de *ecologia integral*. O que estava na intenção de Francisco ao apor ao substantivo *ecologia* o adjetivo *integral*? O papa alarga o tratamento da questão ecológica para níveis que vão além dela própria.

⁶⁰ A primeira encíclica publicada pelo Papa Francisco foi *Lumen fidei* (*A luz da fé*), em 2013. Essa encíclica foi escrita a quatro mãos, pois era um projeto de Bento XVI, mas este não o conseguiu publicar durante seu pontificado.

Ecologia integral significa pensar a ecologia a partir de uma visão que considera o mundo todo como uma casa comum. Daí o subtítulo da encíclica: *sobre o cuidado da casa comum*. Uma visão mais alargada vem de longe, vem dos clássicos. Os antigos gregos não tinham propriamente uma palavra para significar a família. Eles denominavam a família simplesmente com o termo *oikos*, isto é, casa. Casa e família conheciam uma interpenetração semântica que nos custa entender hoje. Veja-se a propósito o primeiro livro da *Política* de Aristóteles. Francisco convida a olhar o mundo e as pessoas que nele habitam como uma única e mesma família ou como *uma família de famílias*.

Eis por que o simples substantivo *ecologia* vem acompanhado do adjetivo *integral*. Aqui aparece um dos elementos mais característicos do pensamento clássico: a compreensão da situação de especial importância e responsabilidade dos seres humanos dentro do conjunto de tudo o que existe. É preciso incluir as pessoas e povos no conceito de ecologia. É preciso dar voz a todos e não só a alguns. O planeta – ou pelo menos algumas partes dele – pode ser destruído e isso não será desconhecido pela consciência dos seres humanos ou de parte significativa deles. A liberdade e a inteligência humanas são chamadas em causa quando o assunto é ecologia. O cuidado e a preocupação com a sustentabilidade do planeta exigem a emancipação e promoção de todos os seres humanos. *Laudato si'* insere o bem comum entre os seres humanos no coração do discurso a respeito da ecologia. Não se trata de uma encíclica somente sobre ecologia, mas sobre ecologia e justiça. A ecologia passa a ser tema-chave da Doutrina Social da Igreja

A exploração do meio ambiente por parte do ser humano acontece desde a chamada Idade da Pedra. Mas nada se compara ao que se é visto nos últimos duzentos anos, quando entrou violentamente em vigor o que os economistas chamam de sistema capitalista. O grande problema desse sistema consiste numa visão de mundo que concentra sua importância apenas na produção de bens materiais. Produzir, comprar e vender são verbos de primeira ordem do capitalismo. O ideal grego de virtude, que se pautava pelo desejo de uma vida segundo o bem (*eu zein*), é considerado secundário para quem só pensa em produzir, comprar e vender. Nesse sentido, o capitalismo não diz respeito apenas à economia, mas se mostra uma cultura e um estilo de vida, e uma cultura e um estilo de vida do descarte e da destruição.

É uma ilusão pensar que o capitalismo consiste na produção de riqueza. A grande produção do capitalismo tem sido a globalização da pobreza e da exclusão. O

sistema capitalista funciona muito bem somente para uma pequena parte dos humanos. Só esses poucos têm conhecido um caminho de emancipação, desenvolvimento e progresso. Mas a maioria da população mundial vive à margem do bem-estar tão propagado e, realmente, tão pouco difundido. E o pior: faz parte do capitalismo criar massas e cantões de explorados, pois não há recursos naturais para garantir o consumo de toda a população humana sobre a terra nos níveis em que acontece o consumo de bens e serviços nos chamados países desenvolvidos.

Por isso, a Igreja também se questiona a respeito da ecologia e de como ela está relacionada com a justiça social. Essa tem sido a tônica do magistério dos pontífices dos últimos sessenta anos. Eles não têm cessado de se manter numa postura de interesse por temas que extrapolam o essencialmente religioso e intraeclesial. Nesse sentido, Francisco segue de perto e com determinação os passos de um dos principais líderes dos cristãos ortodoxos, o Patriarca Bartolomeu, de Constantinopla, conhecido mundialmente por sua luta em prol da causa ecológica. Uma nova postura dos cristãos em relação ao meio ambiente pode ser um caminho para o diálogo e o entendimento entre eles próprios.

As pessoas e povos precisam remar contra a corrente de uma das características mais marcantes dos tempos modernos: o isolamento e o individualismo. É preciso redescobrir o que é comum, redescobrir o que é bom para todos, redescobrir que todos estamos interligados e que tudo está em conexão. Trata-se de assumir como paradigma da convivência entre as pessoas e povos aquilo que a biodiversidade é: diversa e interligada. Tudo e todos têm sua importância, mesmo que tal importância só se constate no futuro⁶¹.

Neste sentido é que se insiste no conceito de *ecologia integral*. Podemos ver nesta expressão de Francisco uma aproximação com um conceito formulado pelo filósofo católico Jacques Maritain que, para falar da sua visão a respeito do ser humano, não se contentou com o simples conceito de *humanismo*, mas o qualificou como *humanismo integral*. Maritain tinha em mente a abertura que caracteriza os seres humanos.

⁶¹ Ao dizer que tudo está interligado, o Papa Francisco tem o mérito de ter popularizado a assim chamada “teoria geral dos sistemas”, desenvolvida pelo biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy (1901-1972). Para a compreensão dessa teoria, ver CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. **O espaço da coexistência**: uma visão interdisciplinar de ética ambiental. São Paulo: Loyola, 2013, p. 99-101.

O ser humano é um ser todo aberto e generoso e tal abertura e generosidade põem o ser humano diante da transcendência. Essa transcendência se evidencia na própria experiência humana sobre a Terra. As abordagens de Maritain e de Francisco não se esquivam em ancorar-se numa perspectiva metafísica da existência humana. Mas o interessante é que essa perspectiva não se distancia daquilo que é mais próprio do ser humano. Reclama-se qualidade e sentido para a existência humana sobre a Terra, mas não apenas baseados nos avanços em níveis comerciais, industriais e tecnológicos.

Os tempos atuais orgulham-se dos muitos avanços conquistados. E esses avanços são realmente muitos! Sobressaem-se, porém, os avanços em níveis de *técnica*. É preciso ter a humildade para reconhecer a falta de progressos significativos em níveis de *ética*, isto é, em ações realmente inclusivas em relação a todos os seres humanos. Há a possibilidade técnica de encontrar soluções para muitos problemas da humanidade. Mas falta a determinação ética nos seres humanos para implementar tais soluções. Aqui está o cerne do conceito de *ecologia integral* de que fala Francisco.

Nesse sentido, podemos dizer que Francisco põe em marcha uma criatividade que conjuga política e religião, economia e educação, em vista da sustentabilidade do planeta e do efetivo encontro e diálogo entre pessoas e grupos. O papa argentino lança um apelo não somente pela justiça entre os homens e com a Terra. Seu apelo conclama à solidariedade universal a partir de um critério novo: a misericórdia, sinal da “beleza tão antiga e tão nova”, como um grande cristão denominou o seu Deus⁶².

4 UM PAPA DO VATICANO II: A IGREJA É IRMÃ DA HUMANIDADE

O clima de abertura e aproximação às oportunidades e desafios da humanidade evidenciado pelo papado de Francisco está em sintonia com o grande evento ocorrido no *ethos* cristão no século XX: o Concílio Vaticano II. Daí não ser exagero considerá-lo o maior acontecimento para o cristianismo nos últimos tempos. Evidentemente os cristãos católicos foram os que mais sentiram suas repercussões, mas, de um modo geral, o Vaticano II significou uma abertura da Igreja Católica às demais igrejas e comunidades cristãs, às outras religiões — principalmente o Judaísmo e o Islamismo —, e às pessoas, grupos e povos humanos.

⁶² AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 20. ed. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2008. Livro X, 27.

O Vaticano II não foi um acaso, nem uma simplória intuição de alguém ou de grupos eventualmente inspirados. Mas aconteceu no tempo determinado e circunscrito do século XX. Talvez tenha sido o concílio que – quer de um ponto de vista quantitativo, quer de um ponto de vista qualitativo – mais representou o adjetivo *ecumênico* requerido pelos concílios anteriores. Houve representantes de todos os continentes e de muitas denominações cristãs. Mesmo que tenha sido um evento interno a reunir os líderes católicos, o concílio abriu os olhos de todos os católicos para os demais cristãos, para os outros crentes e para todas as pessoas. Ficava evidente aos católicos que a realidade que lhes circundava era constituída de pluralismo e diversidade, tanto em relação à compreensão da fé, quanto em relação ao seu estilo de vida. E o mais importante e novo de tal constatação: via-se esse pluralismo e diversidade como algo a ser respeitado, amado e considerado imprescindível para a boa convivência entre a Igreja e o Mundo.

O Vaticano II desencadeou uma autocompreensão da Igreja como uma comunidade a caminho, não estática, em constante mudança. Percebia-se durante o concílio — e percebe-se ainda hoje — que estamos vivenciando um tempo de grande mudança epocal. A rapidez dos acontecimentos exige a resposta que o Concílio deu e que os cristãos de hoje têm de dar. Por isso, para Francisco os textos do Vaticano II funcionam como uma bússola para guiar o périplo da Igreja no mundo. A metáfora da viagem marinha remete àquele ofício original de Pedro, o primeiro seguidor de Jesus e primeiro a testemunhar a ressurreição.

Por isso, convém olhar o humanismo de Francisco sob o prisma de uma das ideias-mestras do concílio: a relação entre Deus e a humanidade. O questionamento de tal relação tem validade tanto em âmbito interno à Igreja ou Igrejas, quanto em âmbito geral. Em outras palavras: constata-se um esquecimento de Deus. Ele deixou de ser importante para muitos e isso vale também para aqueles que falam d'Ele ou dizem pautar sua existência em obediência a Ele.

Aqui está a força do Vaticano II que não temeu vivenciar com profundidade algo tão próprio a toda experiência humana em geral e ao cristianismo em particular: a tensão interna. Não é dado por descontado que os cristãos se entendem entre si, nem que se mostrem capazes de estabelecer um diálogo mútuo com facilidade. Há conflitos no modo de interpretar as verdades que os guiam. De modo que se pode identificar facilmente na história do cristianismo inúmeras contendidas e facções internas, desde os testemunhos neotestamentários até os nossos dias. A cada dia os

cristãos de um modo geral são interpelados a curar tais tensões, não raras vezes acompanhadas de muitas dores e choques.

No entanto, o Vaticano II não foi realizado somente para que a Igreja olhasse para dentro de si própria. O Concílio proporcionou aos católicos uma visão positiva da humanidade em geral, inculcando-lhe um forte sentimento de fraternidade em relação a todos e impulsionando-os a atitudes de solidariedade efetiva com todos os crentes e homens de boa vontade. Essa renúncia à autorreferencialidade que manifesta a grandeza do humanismo do Papa Francisco.

No Concílio Vaticano II, a Igreja olhou para si própria, mas não ficou parada nesse olhar para seu próprio interior. Ela percebeu com profundidade sua identidade como *Povo de Deus*. Este genitivo substantivo caracteriza a Igreja, ao mesmo tempo, a impele para uma posição de não se sentir privilegiada ou superior em relação a outros grupos humanos, mas a faz ter consciência que ela possui a mesma fonte comum que a irmana com o mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Francisco completou dez anos de pontificado. É certo que não se vivencia mais aquele clima de quase unanimidade que caracterizou o início do seu papado, pelo menos durante os dois primeiros anos. Seus gestos exigem uma tomada de posição por parte de pessoas e de grupos: uns são contra e outros a favor. Trata-se de um papa que acentua a polarização?

Uma coisa é clara: a expressão “Igreja em saída” se mostra como uma síntese do pontificado de Francisco. *A Igreja em saída* remete à índole apostólica e missionária dos cristãos. Eles vivem em meio aos desafios do mundo atual, com suas desigualdades sociais, com os ditames do império do consumismo e com o desenvolvimento avassalador de uma cultura que, apesar dos progressos técnico-científicos, se caracteriza por excluir e descartar pessoas e grupos.

Por isso, falar simploriamente de polarização, quando o assunto é o humanismo do Papa Francisco, pode se configurar num reducionismo. Está em jogo algo mais profundo: a relação entre Deus e a humanidade. Essa relação diz respeito ao coração do anúncio cristão: Deus e a humanidade estão em relação recíproca e a iniciativa

dessa relação cabe prioritariamente a Deus. Essa é a experiência de fé abraâmica. Nesse sentido, a fé se mostra como “algo indispensável à existência”⁶³.

Uma coisa é certa: o Francisco tem plena consciência da missão que possui. Não a vê como um simples cumprimento de tarefas ou execução da rotina burocrática de um líder de uma instituição plurissecular. Ele sabe que não poderá desempenhá-la se não tiver o auxílio de Deus. Em todos os lugares aonde vai é muito comum ele pedir aos fiéis: “Rezem por mim!” Essa atitude de humildade e confiança demonstra sua convicção de que sua missão como líder da Igreja não depende só dele e nem, muito menos, das estratégias e planejamentos humanos adotados para o desempenho de sua tarefa. Há algo a mais que vai muito além da organização e das capacidades humanas. Trata-se de deixar espaço à surpresa de Deus e considerar a história humana justamente como *humana* no sentido cristão deste termo, isto é, uma história aberta, sem determinações e entregue à máxima e, ao mesmo tempo, mais frágil das qualidades humanas: a liberdade, sem a qual nada do que é humano se constrói. Em outras palavras, o humano para a visão cristã tem a ver com o divino. E este possui a qualidade de ser primazia e fundamento daquele, como é muito bem expresso em uma frase latina utilizada para resumir a espiritualidade de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus: *Non coerceri a maximo, contineri a minimo, divino est*. Eis uma tradução pode ser assim: “Não deixar-se estreitar pelo grande e, todavia, deixar-se conter pelo pequeno, isso é divino”⁶⁴. É somente tendo consciência desse processo de relação entre o divino e o humano que se entende o humanismo de Francisco.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 20. ed. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2008. Livro X, 27.

⁶³ RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**: preleções sobre o Símbolo Apostólico. Com um novo ensaio introdutório. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2015. p.39.

⁶⁴ BERGOGLIO, Jorge Mario. **Meditaciones para religiosos**. San Miguel: Diego de Torres, 1982, p.108. Esta citação aparece também nas páginas 35 e 120. Encontramos neste texto aquilo que Bergoglio chama de “os grandes critérios para conduzir os processos: a unidade é superior ao conflito, o todo é superior à parte, o tempo é superior ao espaço” (*Id.* p. 49-50. Esses princípios reaparecem à p. 104).

BERGOGLIO, Jorge Mario. **Meditationes para religiosos**. San Miguel: Diego de Torres, 1982, p. 108.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. **O espaço da coexistência**: uma visão interdisciplinar de ética ambiental. São Paulo: Loyola, 2013.

EVANGELHO Segundo S. Lucas. *In*: BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1897-1978: Paulo IV). *Lettera enciclica: Evangelii Nuntiandi*. *In*: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Roma, 1975.

IGREJA CATÓLICA. Papa (Francisco). *Lettera enciclica: Laudato si', mi' Signore*. *In*: **Sobre o cuidado da casa comum**. Roma. 2015.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**: preleções sobre o Símbolo Apostólico. Com um novo ensaio *Evangelii Nuntiandi*, introdutório. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2015.

**A TRANQUILIDADE DA ALMA COMO FIM
ÚLTIMO DA SABEDORIA EM SÊNECA:
elementos para um comentário ao livro primeiro
das *Cartas a Lucílio***

Felipe Arruda Sodré

**A TRANQUILIDADE DA ALMA COMO FIM ÚLTIMO DA
SABEDORIA EM SÊNECA:
elementos para um comentário ao livro primeiro das *Cartas a
Lucílio*⁶⁵**

Felipe Arruda Sodré

Doutor em Filosofia e Professor da UFRPE

1 INTRODUÇÃO: POR QUE COMENTAR AS PRIMEIRAS CARTAS A LUCÍLIO?

Em todas as épocas, o expediente de recorrer à sabedoria dos textos clássicos para lidar com os problemas da atualidade mostrou-se profícuo. O estudo de Sêneca (4 d. C. – 65 d. C.) não pode ser diferente, pois deve lançar um pouco de luz sobre as nossas mazelas. Notadamente, o período histórico em que viveu o nosso autor foi um momento muito atribulado e repleto de desafios que em certa medida são parecidos com os da nossa época: infelicidades ocasionadas por disputas políticas, por hesitações ou baixezas morais e por catástrofes ou problemas naturais.

Além disso, Sêneca foi um filósofo que não apenas ficou detido na reflexão, mas conheceu e participou ativamente da prática política, tentando influenciar moralmente as decisões daqueles governantes que, na sua época, detiveram o poder absoluto sobre a vida de milhões.

De fato, a importância da vida pública de Sêneca no comando do Império Romano é inegável. Sêneca viveu sob o governo de cinco imperadores, a saber: Augusto (27 a. C. – 14 d. C.); Tibério (14 d. C. – 37 d. C.); Calígula (37 d. C. – 41 d. C.); Cláudio (41 d. C. – 54 d. C.); e, por último, Nero (54 d. C. – 68 d. C.). Porém, atuou de maneiras diferentes no governo dos últimos três⁶⁶: como senador foi injustamente

⁶⁵ Palestra proferida no I Colóquio de Ética e Valores Humanos, em 27 de maio de 2022, evento *on line*, promovido pelo Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

⁶⁶ “His [Seneca] entry into political life was delayed, and When he did enter upon the *cursus honorum* late in Tiberius’s reign, his ill health (he had asthma and possibly tuberculosis) was a source of difficulty. In any case his career was cut short.” (Cf. Asmis, Elizabeth; Bartsch, Shadi and Nussbaum, Martha.

envolvido, primeiro numa conspiração que pretendia atentar contra a vida de Calígula; depois, perseguido por Messalina, foi condenado à morte pelo próprio Senado Romano, mas teve a sua pena convertida em exílio pelo imperador Cláudio; por fim, como intelectual, recebeu a tarefa de ser o instrutor na juventude e, mais tarde foi o principal conselheiro, do imperador Nero⁶⁷.

Assim, no curso de sua vida, Sêneca teve que se ocupar diretamente com os desafios que afrontavam a condição humana de muitas maneiras, tanto institucionalmente (na administração pública), quanto intelectualmente (na sua escrita filosófica).

Ao contrário dos tratados *Sobre a Ira* (crítica ao governo de Calígula) e *Sobre a Clemência* (modelo de governo dedicado a Nero)⁶⁸, em que Sêneca está preocupado com a defesa da dignidade humana frente ao regime imperial, *As Cartas a Lucílio* (*Epistulae morales ad Lucilium*) representam a defesa da dignidade humana no âmbito pessoal⁶⁹ como um testemunho íntimo de que as adversidades da vida (internas ou externas) podem ser suplantadas pelo compromisso sincero de autoaperfeiçoamento moral⁷⁰.

Seneca and His World. In Graver, Margaret; Long, A. A., *Introduction*, Seneca. *Letters on Ethics: To Lucilius*. Chicago: University of Chicago Press, 2015, p. ix).

⁶⁷ “[...] sabemos que [as *Epistulae*] são fruto de um período em que Sêneca já tinha perdido por completo as ilusões sobre a possibilidade de influenciar num sentido positivo a orientação política de Nero e em que, conseqüentemente, a sua única preocupação se traduzia em consolidar a sua própria formação moral e filosófica, assim como a do seu amigo Lucílio e, extensivamente, através da publicação das cartas, a do maior número possível de leitores. Sêneca sabe que a sua vida está chegando ao fim, se aproxima o momento de fazer o balanço da sua existência, de fixar as metas que um filósofo deve tentar atingir, de determinar um método a seguir para alcançar o seu objetivo.” (Cf. Segurado e Campos, *Introdução*. In: *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. XXII).

⁶⁸ “Seneca’s own essay *On Clemency* may contain some inkling of his strategy to keep the Young emperor from running amok. Seneca’s use of the term *rex*, or king, Applied to Nero by analogy in this piece, is surprising from a Roman senator, but he seems to have hoped that flattering Nero by pointing to his limitless power and the value of clemency would be one way to keep him abusing that power” (Cf. Asmis, Elizabeth; Bartsch, Shadi and Nussbaum, Martha. *Seneca and His World*. p. x).

⁶⁹ “Escuta [Lucílio], portanto, as minhas palavras como se me estivesse ouvindo a falar com os meus botões; é como se eu te permitisse o acesso aos meus segredos e discutisse comigo mesmo na tua presença.” (SÊNeca. *Cartas a Lucílio* 27, 1-2).

⁷⁰ “Que as *Epistulae* são uma correspondência inequívoca e não uma mera forma literária pode ser comprovado por uma inúmera série de pormenores, de que apenas daremos uma diminuta exemplificação. Abundam nelas notações concretas, tais como as frequentes fórmulas com que Sêneca acusa a recepção das cartas de Lucílio ou se refere ao prazer que experimenta ao lê-las; não menos vezes também alude à insistência de Lucílio em que a troca de epístolas seja mais frequente; numa outra carta Sêneca limita-se a dizer que recebeu uma obra escrita por Lucílio e que reserva para outra oportunidade pronunciar-se sobre seus méritos; noutra, nega-se a escrever cartas simplesmente circunstanciais, como fazem muitos que se limitam cerimoniosamente a *falar do tempo*.” (Cf. Segurado e Campos, *Introdução* p. XI). No sentido contrário temos afirmação de que “se esses pormenores fazem pensar que o destinatário das *Epistulae* não é uma invenção literária, no texto ele acaba por assumir características que são mais que adequadas a uma obra que tem como traços notáveis uma tendência

Profundamente marcado pelos princípios éticos do estoicismo, Sêneca é um intelectual que soube com genialidade recorrer à sua extraordinária educação e experiência de vida para, na escrita das *Cartas a Lucílio*, imprimir à convocação moral um sentido de urgência simultaneamente íntimo e extemporâneo. Cômico do valor incorruptível dos seus ensinamentos⁷¹, deixou à posteridade o exemplo da aplicação dos seus princípios na forma de admonições a um amigo.

Contudo, se estamos interessados em compreender o caminho ético que leva ao conceito de “tranquilidade da alma” ou “paz de espírito”, ou ainda de “serenidade meditativa” (*tranquillitas animi*), então por que a escolha da coletânea das *Cartas a Lucílio* para análise? Mesmo sabendo que Sêneca dedicou um tratado (*De tranquillitate animi*) exclusivamente para esse tema, por que concentrar nossos esforços nestas epístolas? E, em particular, nas doze primeiras?

Inicialmente, a opção pela análise das *Cartas a Lucílio* é importante por conta do sentido prático do pensamento ético de Sêneca que, para além da beleza da escrita humanística⁷², encontra no endereçamento e no formato literário epistolar um preciso exercício de aplicação dos ensinamentos filosóficos aos nossos problemas cotidianos. Assim, é principalmente nas *Cartas a Lucílio* que a escrita de Sêneca exibe uma sabedoria diligentemente atenta à condução das tarefas do dia-a-dia sendo, ao mesmo tempo, uma obra despojada, mas de grande maturidade intelectual.

Mas, por que as doze primeiras cartas e, não, as cinco primeiras? Ou as vinte primeiras? Ou ainda as cinquenta primeiras? Bem, sabemos que no período clássico a separação das partes das obras escritas denominadas pela expressão “livros” não possui originalmente um sentido temático/teórico, porque estavam referidos à quantidade de rolos de papiros que fisicamente compunham a obra em si. Porém, quando a obra de Sêneca no século IX d. C. começa a ser compilada na forma de códice⁷³ durante o período medieval, esta recebe uma preparação internamente mais

ao solilóquio” (Rolim de Moura. *Diálogo interior nas Cartas a Lucílio, de Sêneca*. In: Revista *Ágora*. Estudos Clássicos em Debate 17, 2015, p. 264).

⁷¹ “A perspectiva de escrever para um público atemporal se consolida nas cartas [a Lucílio] que o filósofo compôs no período final da vida, entre 63 e 65” (Lohner, *Introdução*. 2014, p. 16).

⁷² “A preocupação de Sêneca em cunhar sentenças formalmente perfeitas obedece mais a um propósito de utilidade prática (um verso bem composto e sintético memoriza-se mais facilmente do que uma longa e difusa exposição) do que a uma finalidade estética: a estética cumpria uma função exclusivamente ancilar, nunca surgindo como um valor em si” (Segurado e Campos, *Introdução* p. XVIII).

⁷³ “The codex Laurentianus, of the 9th or 10th century, containing letters I.-LXV. This is designated as L.” (Gummere, Richard. *Epistulae morales ad Lucillum*. v.. 1. Loeb Classical Library, 1979, p. xiii).

ordenada⁷⁴, havendo assim uma primeira divisão temática que posteriormente foi colocada em prática pelos estudiosos renascentistas que, por sua vez, foram fazendo adaptações editoriais⁷⁵. Por isso, agora as divisões que encontramos nas obras de Sêneca possuem uma certa unidade temática aproximada⁷⁶.

Mas, ainda assim, por que a escolha do primeiro livro das *Cartas a Lucílio*? Ora, porque é justamente o primeiro livro que permite perceber a forma como Sêneca opta por iniciar um diálogo sobre ética: a maneira como a temática é abordada desde o princípio; o cuidado com que os temas da ética são apresentados; a ordem de necessidade das questões éticas. Por isso, diferente de analisar uma carta mais complexa ou um conjunto de cartas posterior⁷⁷, encontramos nas doze primeiras não apenas um certo frescor e leveza, mas também o ângulo de abordagem escolhido por nosso autor para ensinar ética a um principiante⁷⁸.

Em especial, devemos encontrar no pensamento de Sêneca os encaminhamentos para enfrentar o problema de como lidar com o tema da Ética nos dias de hoje: como iniciar um diálogo sobre Ética, sabendo que é possível ser feliz e que mesmo em circunstâncias historicamente adversas a felicidade deve ser o objetivo da vida ética⁷⁹.

⁷⁴ "The manuscripts of the *Letters* fall into two clearly defined parts; from I. to LXXXVIII. inclusive, and from LXXXIX. to CXXIV. They are divided into books [...]" (Cf. Gummere, Richard. p. xiii).

⁷⁵ De forma semelhante o mesmo processo ocorre com o tratado *De tranquillitate animi* no códice *Ambrosianus* designado pela letra "A", a saber: "a divisão das obras em prosa em capítulos e parágrafos nunca existiu na Antiguidade e não figura nos manuscritos, mas foi introduzida por editores renascentistas a partir da metade do século XV. [...] tais divisões se difundiram só a partir do fim do século XVIII e foram aprimoradas na medida em que se ampliou a compreensão de particularidades no modo de o autor articular o pensamento." (Lohner. *Introdução*. 2014, Nota 5, p. 54).

⁷⁶ "The oldest surviving manuscripts of the *Letters on Ethics* date from the ninth century. However, none of the oldest copies include all the surviving letters: some contain only 1-88, others only 89-124. This suggests that the early tradition must have preserved the *Letters* in two separate volumes, or more likely three, since there are also copies that contain only 1-52 or 53-88 (Reynolds 1965b, 17). A point of some significance for the prior history of the transmission is that the heading dividing the letters into books are imperfectly preserved in our existing manuscripts. Such heading do appear at intervals up through book 20; however, no indication is to be found for books 12, 13 and 18, and the irregular spacing of those that remain suggests that some letters may be missing internally as well as at the end. The full corpus of extant material did not circulate as unit until the twelfth century, when the *Letters*, together with *On Clemency* and *On Benefits*, began to be widely copied and disseminated throughout Europe." (Graver, Margaret; Long, A. A., *Introduction*, Seneca. *Letters on Ethics: To Lucilius*, University of Chicago Press, 2015, p. 20 – 21).

⁷⁷ Por exemplo, o livro XV (SÊNeca. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (1991, p. 475).

⁷⁸ "Um dos motivos de interesse deste *corpus* epistolar consiste mesmo em que através dele podemos ir acompanhando a progressão de Lucílio [...]" (Cf. Segurado e Campos, *Introdução* p. XIV).

⁷⁹ "[...] verifica antes que 'homem feliz' não é aquele que o vulgo entende por tal, ou seja, um homem de grandes recursos monetários; é, sim, aquele para quem todo o bem reside na própria alma, é o homem sereno, magnânimo [...]" (Cf. *Cartas a Lucílio* 45, 9).

2 A HERANÇA CULTURAL DA ROMA ANTIGA E O VALOR UNIVERSAL DO PENSAMENTO ÉTICO DE SÊNECA

Causa uma certa admiração perceber que a dinâmica social no Império Romano do século I d. C. era profundamente marcada, tal como nos dias de hoje, por muitas distrações e futilidades. O popular estilo de vida hedonista⁸⁰ tão amplamente disseminado no paganismo do período clássico é responsável, tanto no passado quanto agora, por proporcionar uma recorrente alegria superficial que encoraja a maior parte das pessoas a cultivarem ilusões com altas expectativas e, conseqüentemente, terem que lidar com sucessivas frustrações cotidianas. Nesse sentido, a vida na época de Sêneca era semelhante, guardadas as devidas especificidades historiográficas, ao grau de frustração e de descontentamento da nossa sociedade atual.

Por outro lado, mesmo que todos efetivamente estivessem subordinados ao poder absoluto de um único homem (*princeps*), a tremenda força do sistema político que mantinha as instituições republicanas vivas no imaginário daqueles que exerciam os cargos públicos do Império Romano⁸¹, também preservava os valores republicanos no coração dos cidadãos⁸². Isso, por sua vez, fazia com que o próprio imperador ficasse pessoalmente dividido entre o uso do poder despótico (voluntarista) e a sua prática republicana (racional)⁸³. Contudo, do ponto de vista atemporal da ética estoica, o que é importante aqui é perceber que a escolha sobre como fazer uso do poder está aberta para qualquer ser humano e não apenas aos imperadores.

Todos nós, voluntariosa ou racionalmente, devemos escolher como vamos exercer o poder que temos sobre nós mesmos. Antes de governar ou ser governado

⁸⁰ Quanto a isso é bastante ilustrativo a descrição que o personagem Sereno faz dos sofisticados prazeres da sociedade romana e de sua grande popularidade, por exemplo, na seguinte passagem: “[...] em uma casa preciosa até mesmo nos pisos, tendo-se dissipado fortunas por todos os cantos, inclusive no teto cintilante, e uma multidão em busca e em companhia desse esbanjar de patrimônio.” (Cf. *De Tranquillitate Animi*, Cap. I, 8.)

⁸¹ “O Império se apresenta como uma realidade indispensável. Mesmo nos momentos de crise, como o da deposição e morte de Calígula, não se cogitou num retorno (de resto inviável) ao sistema republicano; apenas ocorreu a substituição de um príncipe por outro. Os autores de reflexões políticas defendem as virtudes republicanas, não mais a constituição republicana” (Cf. CORASSIN, Maria Luiza; p. 03)

⁸² “A ideologia romana, orgulhosa de ser ocidental, exalta um Estado fundado na razão, conforme à natureza, aquele Estado que o pensamento estoico legitima desde Políbio; seu oposto é o *regnum*, fundado no servilismo das massas de súditos” (CORASSIN, Maria Luiza; p. 2).

⁸³ “De um lado, o racionalismo político derivado da tradição grega; de outro, as aspirações teocráticas provenientes do Oriente helenizado e conquistado por Roma.” (CORASSIN, Maria Luiza; p. 3).

externamente, devemos ser firmes em conduzirmos interiormente as decisões que assumimos em nossas vidas. Nesta perspectiva, para Sêneca, o problema do exercício do poder, antes de ser uma questão política, na verdade é um problema moral. A vida pública deve ser consequência da fortaleza interior de uma alma bem estruturada⁸⁴.

O valor universal dos aconselhamentos éticos (*admonitiones*) de Sêneca, na ordem das ações, coloca as prioridades da vida pública em harmônica dependência de uma vida interior bem desenvolvida, permitindo libertar o espírito de todo falso desejo físico, ilusão de ambição política e da vaidade intelectual.

De ambos, do vigor da alma (*magnitudo animi*) e da integridade moral do espírito (*tranquillitas animi*), decorrem uma inesgotável riqueza interior que liberta o sábio ético das preocupações do mundo exterior (*securitas*) sendo, por isso, fonte de uma autêntica vida feliz (*beata vita*)⁸⁵. Assim, a grandeza de alma está para o bom exercício da política, da mesma forma que o rigoroso autoconhecimento próprio à reflexão filosófica está para a convicção pessoal da perfeição moral.

Agora, podemos perceber com maior clareza que qualquer ação ou decisão humana refletida, tem que estar ancorada numa sobriedade de caráter. Por isso, é a habilidade do sábio ético que deve, ao mesmo tempo, tanto submeter a sua vida interior às verdades essenciais da natureza (*fatum*), quanto pelo julgamento racional transformar moralmente as contingências da vida humana (*fortuna*) em bens duradouros⁸⁶.

Assim, estamos diante de um tensionamento que ocorreu no passado, mas que ainda está presente nos dias de hoje, a saber: se, em uma direção, a sociedade da Roma Antiga era fortemente influenciada por espetáculos, frustrações e muitos tipos

⁸⁴ “Entendo a elevação da alma como inabalável, não apenas sólida interiormente, mas uniforme e estável desde a base” (*De Ira* Livro I, Cap. 20, 6).

⁸⁵ “Como observa Veyne, a grandeza de alma é para os estóicos uma das três excelências que compõem a felicidade do sábio, as outras são a segurança [*securitas*], ou ausência de preocupação em relação ao mundo exterior, e a tranquilidade [*tranquillitas*], decorrente da confiança em si mesmo” (Lohner, *De Ira* notas, p. 240).

⁸⁶ “Daqui decorre uma diferença de formulação que ocorre em Sêneca e que é elucidativa a este respeito: ao passo que nós *sequimur fatum* ‘seguimos de bom grado o destino’, o que implica uma atitude activa, racional, de aceitação do irrecusável, pelo contrário *praebemur fortunae* ‘estamos sujeitos à fortuna’, em princípio numa posição passiva perante um mundo de indiferentes, mas susceptível de, pela razão, pela virtude, pela *unicidade* do bem moral, ser por nós dominada e transformada em ‘bem’. Por isso mesmo pode Sêneca (e outros autores de obediência estóica) falar em *amor fati* ‘amor pelo destino’, mas já seria destituído de sentido falar em *amor fortunae* ‘amor pela fortuna’. Em suma, se o homem não é livre de escolher o seu *fatum* nem sua *fortuna*, é, por um lado, dotado da razão que lhe dita a obediência ao *fatum* e dispõe, por outro, da liberdade de transformar uma *fortuna* moralmente indiferente num verdadeiro bem” (Segurado e Campos, *Introdução* p. XXXVII).

de excessos; na direção contrária, os ensinamentos éticos de Sêneca são o antídoto contra esse estilo de vida hedonista que está longe da verdadeira felicidade⁸⁷, justamente porque dilapida a grandeza de alma, empobrecendo e enfraquecendo nossa vida interior⁸⁸.

Nestes termos, a felicidade, a política e a moral (que para os padrões sociais da atualidade são como pontas soltas na vida dos indivíduos) são para Sêneca dimensões de uma mesma vida interior que devem estar amarradas a uma pessoa concreta. Cada pessoa, por sua vez, deve ser capaz de conferir às suas atitudes cotidianas a plenitude, a fortaleza e a integridade de um bom caráter⁸⁹.

A filosofia de Sêneca não é abstrata ou sistemática (cheia de argumentações sutis e complexas), mas está preocupada com nossas fraquezas cotidianas, pois é na luta contra as adversidades cotidianas que o pensamento ético de Sêneca encontra seu acabamento. O que é precioso no pensamento de Sêneca é, então, a sua sabedoria voltada para o mundo do dia-a-dia.

Neste sentido, o ambiente intelectual que saudavelmente dá tração às questões da ética deve ser despido de qualquer excesso reflexivo⁹⁰, gerando na alma o engajamento prático necessário para com leveza conduzir (e, por fim, concretamente realizar) todas as exigências de uma existência finita. Só assim, sem vaidades intelectuais, o sábio ético pode evitar as ilusões solipsistas da razão e, com isso, ir

⁸⁷ “Vou ensinar-te agora o modo de entenderes que não és ainda um sábio. O sábio autêntico vive em plena alegria, contente, tranquilo, imperturbável; [...] Mas se, em toda parte e sob todas as formas, não buscas senão o prazer, fica sabendo que tão longe estás da sabedoria como da alegria verdadeira” (*Cartas a Lucílio*, 59, 14).

⁸⁸ “Acostumemo-nos a afastar de nós a pompa e a levar em conta a utilidade das coisas, não seus ornamentos. Que a comida sacie a fome; a bebida, a sede; a libido flua como necessário; aprendamos a nos firmar em nossos próprios membros, a compor nossa forma de vida e de alimentação não segundo modismos, mas como recomendam os antigos costumes; aprendamos a aumentar a temperança, a coibir o luxo, a moderar a vaidade, a abrandar a iracúndia, a olhar a pobreza com olhos serenos, a cultivar a frugalidade, mesmo se muitos se envergonhem disso, a aplicar remédios baratos em nossas necessidades naturais, a manter como se sob grilhões esperanças descabidas e uma alma debruçada sobre o futuro, a nos empenhar em buscar riquezas em nós e não na fortuna” (*De Tranquillitate Animi* Cap. IX, 2).

⁸⁹ “[...] de modo que em todos os teus actos te mostres consequente contigo mesmo” (*Cartas a Lucílio* 89, 14).

⁹⁰ “Confio, e muito, no pensamento dos grandes homens, mas reivindico o meu direito próprio de pensar. De resto eles não nos legaram verdades acabadas, mas sim sujeitas à investigação; e porventura teriam descoberto o essencial se não tivessem investigado também temas supérfluos. Mas gastaram tempo imenso em jogos de palavras, em discussões capciosas que aguçam inutilmente o engenho. Construimos argumentos tortuosos, empregamos termos de significação ambígua, finalmente desatamos toda a trama! Temos assim tanto tempo livre? Já sabemos como encarar a vida e a morte?” (Cf. *Cartas a Lucílio*, 45, 4-5).

compreendendo a si mesmo à medida em que experimenta nas suas tarefas diárias a extensão e a profundidade da sua existência no mundo real.

A defesa desse modo de vida engajado ecoa através da jovem sociedade industrial do séc. XIX e é capturada pela imaginação de Herman Melville (1819-1891). No seu famoso romance, parcialmente autobiográfico, o escritor deixa transparecer uma forte postura moral ao construir uma alegoria marítima que dá vivacidade aos ensinamentos de Sêneca, por exemplo, na seguinte passagem:

A transição de professor a marinheiro é cruel, asseguro-vos, e requer um forte decocto de Sêneca e dos estóicos para habilitar-vos a não senti-la. Mas até isso passa com o tempo. Que importa se algum velho capitão avarento me manda pegar uma vassoura e varrer o convés? Qual o valor dessa indignidade, se pesada, entendei-o, com a balança do Novo Testamento? Achai que o arcanjo Gabriel me vai ter em menor consideração só porque pronta e respeitosamente obedeci ao tal velho avarento naquela ocasião específica? Quem não é escravo? [Who ain't a slave?] Dizei-me. Ora bem, por mais que velhos capitães me dêem ordens, por mais que possam bater e esmurrar, tenho a satisfação de saber que tudo está certo; que todos os outros, deste modo ou daquele, são servidos quase do mesmo jeito, de um ponto de vista físico ou metafísico, aí está; e assim o tapa universal faz a volta [the universal thump is passed round] e todos deveriam esfregar as costas uns dos outros [all hands should rub each other's shoulder-blades] e ficar contentes.⁹¹

Ao fazer com que o personagem Ismael afirme a sua conformação à vida de marinheiro, em detrimento à docência, Melville não apenas renova a antiga metáfora grega que compara a cidade-estado a uma nau⁹², mas também expressa um chamado estóico à dimensão concreta da condição humana, sem a qual a razão perderia a sua utilidade.

Diariamente, sempre alguém está tomando uma decisão política que, invariavelmente, impacta na vida de todos, ao mesmo tempo em que a nau do Estado, como um todo, precisa que cada um desempenhe sua função efetivamente. Assim, o “tapa universal” e o “esfregar as costas” representam dois momentos da mesma realidade da *pólis*.

Neste contexto, a pergunta “quem não é escravo?” vibra enfaticamente em um tom vocativo, pois agora não é mais possível à razão negligenciar a constatação de

⁹¹ Melville, Herman. *Moby Dick*, p. 29-30.

⁹² Platão, *República*, 488.

que os destinos humanos são interdependentes e estão sujeitos às vicissitudes da temporalidade. Nas palavras de Sêneca:

Todos estamos vinculados com a fortuna. Para uns a corrente é de ouro e frouxa, para outros, apertada e encardida. Mas o que importa? A mesma vigilância cerca a todos e mesmo os que aprisionaram estão presos, exceto se achas mais leve a algema que vai na mão esquerda. Um vai atado às honras, outro, às riquezas; alguns são oprimidos por sua nobreza, outros, por sua origem humilde; sobre a cabeça de uns pesa uma tirania alheia, sobre a de outros, a sua própria; alguns são retidos num só local pelo exílio, outros, pelo sacerdócio. Toda vida é uma escravidão. É preciso acostumar-se à sua condição, queixar-se dela o mínimo possível e agarrar toda vantagem que ela tenha em torno de si.⁹³

Assim, só tem sentido refletir sobre os nossos problemas éticos se, de fato, eles promovem uma efetiva aderência à realidade concreta, nos habilitando a seguir um bom rumo (tal como marinheiros) no transcurso do tempo da vida.

Por isso, o valor universal da Ética de Sêneca possui um proeminente aspecto prático (duro e denso). Já que está voltada para os problemas fundamentais das pessoas comuns em seus cotidianos, o pensamento ético de Sêneca parte do princípio de que nós (inclusive o sábio ético) somos normais⁹⁴. Aqui, “normal” não é sinônimo de igualdade ou trivialidade, mas significa que não foi adulterado ou corrompido. O sábio ético não é uma pessoa que nasceu com, ou adquiriu de alguma maneira, características especiais ou extraordinárias.

Nenhum ser humano pode ser trivializado (banalizado), a não ser por escolha própria. É preciso que alguém seja frequentemente negligente consigo a ponto de que chegue mesmo a tornar a sua vida supérflua⁹⁵, ou seja, em ética o primeiro fracasso de nossa vida é uma falta de compromisso para consigo mesmo, representando simultaneamente uma falha para com a nossa própria humanidade.

⁹³ (*De Tranquillitate Animi* Cap. X, 3 - 4)

⁹⁴ “Para nossa edificação, talvez seja mais útil ver em Sêneca um *exemplum* a um só tempo positivo e negativo, nem o santo Catão nem o perverso Alexandre, mas um homem medíocre que oferece como espetáculo suas mazelas e sua patética luta contra as paixões” (Rolim de Moura, 2015, p. 291).

⁹⁵ “Pois bem, não seria melhor que te aplicasses antes a mostrar todo o tempo que se perde na busca de superfluidades, a apontar como tanta gente desperdiça a vida na busca do que não passa de meios auxiliares? Observa os indivíduos, considera a sociedade: todos vivem em função do amanhã! Não sabes que mal há nisto? O maior possível. Essa gente não vive, espera viver, e vai adiando tudo. Ainda que lhe déssemos toda a atenção a vida ultrapassar-nos-ia; se andarmos assim à deriva, ela passa por nós como uma estranha; termina com o nosso último dia, mas vai-se quotidianamente perdendo” (Cartas a Lucílio 45, 12-13).

Porque a capacidade moral está latente em nossa alma, ser uma pessoa frívola é uma escolha pessoal⁹⁶. Nenhum ser humano é vulgar em seu caráter mas, ao contrário, é nele e por meio dele que cada um de nós encontra dignidade.

3 A INICIAÇÃO AO TEMA DA ÉTICA

Para Sêneca, o que é mais desafiador do ponto de vista ético? Ser feliz: vencer as paixões e alcançar a *serenidade* (realizar o sentido da própria existência). Já para o *generis humani paedagogus*⁹⁷, preocupado em descortinar o tema da ética, como seria despertar no principiante o genuíno desejo de buscar o bem moral (*honestum*)? Fazendo-o cair em si mesmo, lembrando-o de que todos estamos vinculados à *fortuna*, que esta é a condição humana.

Aí está, a constatação fática da vida que nós costumamos negligenciar. Mesmo que estejamos habituados a esquecer, este fato simples da vida (e, simples aqui não quer dizer sem relevância) faz toda a diferença.

O ensinamento ético de Sêneca alerta para que nós não cometamos o erro de se afeiçoar a algo que nós não somos. Não somos eternos, somos mortais. Em termos práticos, pedagogicamente, isso significa: atentar para o tempo, mais precisamente, para o desperdício de tempo. Por isso, o caminho escolhido por Sêneca para alcançar a felicidade inicia com a concepção daquilo que no indivíduo conecta o passado e o futuro ao presente⁹⁸.

A veemente constatação desse simples fato é capaz de revelar a presença do extraordinário em nossas vidas. Ou, nas palavras do poeta, que diante do mundo real tem a abstração do seu pensamento tomada de assalto no momento em que diz:

Mas o Dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta.
Olho-o com desconforto da cabeça mal voltada
E com o desconforto da alma mal-entendendo.

⁹⁶ “A virtude, na realidade, baseia-se na congruência: todas as suas realizações se situam ao mesmo nível, numa harmonia perfeita. Tal congruência desaparece caso a alma – que é sempre e necessariamente elevada – se deixa abater pela dor ou pela saudade” (Cartas a Lucílio 74, 30).

⁹⁷ “Ariston de Quios considerou a física e a lógica não só supérfluas como ainda contraproducentes. A própria moral, a única que conservou, amputou-a daquela parte dedicada aos conselhos de ordem prática, dizendo que isto é tarefa de pedagogo, e não de filósofo, como se o filósofo-sábio não fosse precisamente o pedagogo do gênero humano” (Cartas a Lucílio 89, 13).

⁹⁸ “As feras fogem aos perigos que vêm, mas assim que fugiram recobram a segurança. Nós tanto nos torturamos com o futuro como com o passado. Muitos dos nossos bens acabam por ser nocivos: a memória reactualiza a tortura do medo, a previsão antecipa-a; apenas com o presente ninguém pode ser infeliz!” (Cartas a Lucílio, 5, 9).

Ele morrerá e eu morrerei.
Ele deixará a tabuleta, eu deixarei versos.
A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também.
Depois de certa altura morrerá a rua onde esteve a tabuleta,
E a língua em que foram escritos os versos.
Morrerá depois o planeta girante em que tudo isto se deu. (15 de janeiro de 1928).⁹⁹

Na beleza poética dessas palavras, podemos identificar o nosso afastamento com relação à realidade da morte. Mas, não percebemos o mesmo espírito de distanciamento nas *Cartas de Sêneca a Lucílio*. De uma certa maneira, a mortalidade não é experimentada como abandono ou solidão, pois é um fato intrinsecamente comum ao gênero humano (*congregationem*)¹⁰⁰. Moralmente ela deve ser compreendida como renúncia aos nossos devaneios de eternidade.

Quem pretender ser feliz tem de admitir que não há outro bem senão o bem moral [*honestum*]. Se, em vez disto, considerar a possibilidade de existir outro bem, começará por ajuizar mal da providência, por um lado porque os homens justos sofrem frequentes atropelos, por outro, porque o espaço de tempo que nos é concedido nesta vida é curto, é mesmo ínfimo se o compararmos à vida do universo. Desta pessimista constatação resultará uma interpretação malévola das intenções divinas; queixamo-nos de não viver sempre, de nos caber em sorte uma vida limitada, incerta, transitória. A consequência é nós não desejarmos viver nem morrer. Domina-nos o ódio à vida e o medo da morte! Os nossos propósitos andam à deriva e não há felicidade que nos possa contentar.¹⁰¹

Quando, depois da morte de Sêneca, a erupção vulcânica de 79 d. C. petrifica e interrompe o fluxo da vida cotidiana na cidade natal de Lucílio¹⁰², constatamos por este fato não apenas a inevitabilidade da morte, mas simultaneamente também sentimos com estranheza a relação que a morte tem para com a nossa temporalidade¹⁰³.

⁹⁹ Pessoa, Fernando. *O eu profundo e os outros eus: seleção poética*. Seleção e nota editorial de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 260.

¹⁰⁰ (*Cartas a Lucílio* 5, 4).

¹⁰¹ (*Cartas a Lucílio*, 74, 10-12.).

¹⁰² “Em dois passos das *Epistulae* Sêneca refere a sua passagem pela cidade, e em ambos os casos escreve: *a tua querida cidade de Pompeios*. O argumento não é imperioso, mas é altamente plausível que o filósofo use tal expressão por Pompeios ser a terra natal de Lucílio, ou, pelo menos, por este lhe estar associado por algum motivo muito particular.” (Segurado e Campos, *Introdução* p. VII).

¹⁰³ “A morte inclui-se entre aquelas coisas que, sem serem em si um mal, revestem, no entanto, a aparência de um mal; e isto porque nos é inerente o amor por nós mesmos, o instinto de conservação permanente, a repugnância perante o aniquilamento, ... (e também) por imaginarmos que a morte nos vem arrebatando imensos bens, nos vem subtrair ao infundável mundo de coisas que nos habituamos a gozar” (*Cartas a Lucílio*, 82, 15).

Nesta catástrofe podemos verificar características da morte que, em si mesma, são bem simples e concretas: a morte não chega apenas àqueles que estão despertos, desocupados ou trabalhando, mas chega também durante a noite para os que estão dormindo e descansando; nem golpeia somente os corajosos no calor da batalha, também acerta friamente os covardes que estão nos esconderijos; nem apenas mostra sua força aos poderosos, mas também aos fracos; nem é um destino apenas para os sábios, mas também encerra a jornada dos estúpidos.

Assim, simplesmente a morte não faz parte apenas da realidade dos velhos e/ou doentes, pois ela atinge também aos que estão saudáveis e/ou que são jovens (a morte não é uma doença ou um problema físico/biológico e nem sequer é um sentimento ou uma dor); depois, a morte não é resultado de uma falta, de uma deficiência ou incompletude (a morte não é uma carência ou um problema gerado pela ausência de recursos econômicos ou de discernimento político); e, por último, do mesmo modo que a morte não é uma realidade que não é antecedente, também não é consequente a nós mesmos (a sua própria morte não é, em si mesma, histórica, pois no indivíduo ela não pertence nem ao futuro, nem ao passado, porque não somos mortais depois de mortos, nem antes do nascimento).

Todas estas considerações mostram que, se a morte é um “indiferente” [*indifferens*], não é apesar disso um daqueles que possamos tratar com ligeireza: para a alma se dispor a encarar a aproximação da morte é indispensável robustece-la à custa de intenso treino. Não recear a morte é um dever nosso [...]¹⁰⁴

Enquanto estamos vivos, a nossa mortalidade é uma realidade sempre presente¹⁰⁵. Então, se do ponto de vista pessoal devemos estar preparados para enfrentar o último suspiro, filosoficamente devemos compreender que o tema da morte é imediato, pois ter consciência de que o homem é um ser finito, implica em aceitar que a ação humana só acontece no momento presente. O presente é, por excelência, o tempo que legitima a ação ética.¹⁰⁶

¹⁰⁴ (Cf. *Cartas a Lucílio*, 82, 16).

¹⁰⁵ “De fato, não podemos perder o passado nem o futuro; como nos poderiam tirar o que não temos? [...] a perda é igual tanto para o de vida mais longa como para quem morre cedo, porquanto o presente é a única coisa de que será desapossado, pois só tem este e não perde o que não tem” (MARCO AURÉLIO, *Meditações*. Livro II, 14).

¹⁰⁶ “Nenhuma ação tem valor moral senão quando nos aplicamos a ela com toda a nossa alma, quando nenhuma parte do nosso ser lhe opõe resistência” (Cf. *Cartas a Lucílio*, 82, 18).

A primeira carta a Lucílio é um imperativo à ação moralmente correta¹⁰⁷. Por isso, a convocação de Sêneca para que Lucílio tenha coragem de fazer-se presente (“reclama do direito de dispor de ti”) está contraposta à constatação de que o desperdício de tempo é resultado do descuido das próprias ações (“se bem reparares, durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente”)¹⁰⁸. É apenas na genuína ação ética que o indivíduo pode efetivamente estar totalmente presentificado.

A ansiedade, a preocupação, sejam de que espécie forem, são tão contrárias à moral como a indolência na ação; o valor moral, porém, mantém-se seguro de si, pronto a agir, livre do medo, sempre alerta. [...] Tudo quanto for necessário realizar, realizar-se-á com decisão e presteza. De alguém que se move longe da sabedoria pode com razão dizer-se que, quando age, o faz sem empenho ou por mera obstinação – com o corpo a indicar-lhe um caminho e a alma outro, pelo que se sentirá dilacerado por duas tendências de sinal contrário.¹⁰⁹

Neste sentido, a aquisição da *paz de espírito* não significa outra coisa que aprender a agir com integridade e *firmeza* de caráter na presença da morte. No final das contas, aprender a viver não deixa de ser aprender a vivenciar a mortalidade cotidianamente.¹¹⁰

Assim, para Sêneca, o modelo de sabedoria (o exemplo do sábio ético) tem como principal função servir como um instrumento pedagógico indispensável no processo formativo do principiante.¹¹¹ O ensinamento se dá no contraste entre a coragem e a hesitação, tal como na passagem seguinte:

Esta minha fala diz respeito às almas imperfeitas, fracas e desequilibradas, não ao sábio. Este não deve andar com passo tímido nem tateante. É tanta sua autoconfiança que ele não hesita em ir ao encontro da fortuna, nem diante dela jamais largaria seu posto. Ele nem tem onde temê-la, pois enumera não só escravos, posses e dignidades, mas também seu próprio corpo, olhos e mãos e tudo o que torna a vida tão estimada, incluindo a si mesmo, entre os bens

¹⁰⁷ “Vê bem como a virtude é direta e imperiosa” (Cf. *Cartas a Lucílio*, 82, 22).

¹⁰⁸ (Cf. *Cartas a Lucílio*, 1, 1).

¹⁰⁹ (Cf. *Cartas a Lucílio*, 74, 30-32).

¹¹⁰ “É preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso durante toda a vida aprender a morrer” (*De Brevitate Vitae*, Cap. VII, 3-4, p. 16).

¹¹¹ “[Sêneca] está convencido do valor de proceder por *exempla*. No seu entender, o exemplo presentifica e concretiza a virtude a ser ensinada, e tem mais eficiência no trabalho de exortação do que o tratamento de preceitos filosóficos por meio da lógica (ver 6.5, *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla*). Essa posição tradicionalista em Sêneca ganha uma certa originalidade, contudo, na forma como tais exemplos se tornam praticamente pessoas reais com que nos relacionamos, e no fato de que essa relação se passa no interior da alma” (ROLIM DE MOURA, 2015, p. 274).

passageiros, e vive como quem os tomou para si emprestados e há de devolvê-los sem tristeza a quem os pedir de volta.¹¹²

Nessa citação, percebemos que aquele que atingiu o nível mais alto da sabedoria não é capaz de sofrer com as arbitrariedades da vida. Na sua integridade, o sábio ético não apenas é coerente na forma de agir, mas também não deixa que sua reflexão seja tímida ou vagueie para longe do momento presente. A sua própria vida não lhe pertence, isso permite ver a realidade como de fato ela é (sem máscaras), para então entregar-se à vida com a *serenidade meditativa* necessária.¹¹³

A ideia central do ensino da Ética para Sêneca é a coragem reflexiva diante da morte (*meditatio mortis*)¹¹⁴. Aqui nós temos a coragem e a reflexão como os principais valores que devem ser cultivados por aqueles que buscam desfrutar de uma vida ética. Já a morte não é em si um valor, mas o único fato da vida sobre o qual devemos continuamente meditar e (diante da experiência da sua inevitabilidade) sobre o qual devemos desenvolver a *tranquilidade* ou *firmeza* da alma.

4 AS DOZE PRIMEIRAS CARTAS A LUCÍLIO

Sabemos que o objetivo declarado das *Cartas a Lucílio* é o ensino da Ética. Na Carta 1 o tema principal é o tempo da ação ética ou desperdício de tempo, a falta de tempo, ou ainda o chamado: toma posse da temporalidade, admite o fato de sermos temporais, isto é, mortais. Nesse sentido, todo imperativo moral representa uma convocação para assumir a própria vida e cada uma das suas variações apresenta

¹¹² (*De Tranquillitate Animi* Cap. XI, 1).

¹¹³ “Acima de tudo nunca te esqueças disto: não dês a menor importância ao aparato exterior, analisa com cuidado todos os factores em jogo, e verás que, na tua situação, a única coisa temível é o teu próprio temor. Conosco passa-se o mesmo fenómeno habitual nas crianças (o que bem comprova que nós não passamos de crianças grandes): elas assustam-se quando vêem mascaradas as pessoas a quem amam, a quem estão habituadas, com quem brincam. Pois o que nós temos a fazer é tirar a máscara, não só às pessoas, como às coisas, e restituir a cada uma o seu rosto próprio! Para que essa exibição de gládios e fogueiras, essa multidão de carrascos que se agita à tua volta? Despoja-te desse aparato sob o qual te ocultas para assustar os insensatos: tu és apenas a morte, aquela morte que ainda há pouco o meu escravo, a minha escrava afrontaram sem temor!” (*Cartas a Lucílio*, 24, 12-14.).

¹¹⁴ “Continuamente ecoa nas cartas o apelo à *meditatio mortis*, não como exercício mórbido e quase masoquista impeditivo da alegria de viver, mas precisamente como forma de permitir a distinção entre o que é valor e o que o não é e de lograr uma alegria de vida feita de serenidade, nos antípodas das meras satisfações materiais. A alegria (*gaudium*) não se confunde com o prazer (*uoluptas*); a alegria é um estado interior que nada tem a ver com os falsos ‘bens’ em que a sociedade – *communis opinio* – se reconhece. A meditação sobre a morte mais não é do que o instrumento que permite ao homem a transformação da *uoluptas* em *gaudium*” (Segurado e Campos, *Introdução* p. XLIII - XLIV).

um determinado ângulo interpretativo do início do processo ético-pedagógico que transpassa todas as *Epistulae*.

Já na Carta 2, Sêneca trata dos dois lados de um mesmo assunto: primeiro ser constante, evitar a instabilidade, não alimentar as indecisões; em segundo lugar, “criar raízes”, firmar a nossa existência, aprofundar a consciência da própria existência e, partindo de seu próprio interior, buscar identificar o seu lugar na história e no cosmo. Só depois, podemos saber a necessidade, a utilidade e a suficiência dos bens materiais, ou seja, a maneira pela qual devemos adquirir e/ou conservar os recursos ao nosso redor, nos despojando daquilo que é supérfluo.

Realmente, a alegria de viver está associada à subordinação dos bens materiais à riqueza interior da nossa própria existência. De forma que só é pobre (*pauper*) aquele que deseja muito (“*sed qui plus cupit*”), mas esse “desejar muito” é, por si mesmo, uma corrupção da natureza do desejar, pois apenas quem não possui a si mesmo é que deseja o que não serve ao propósito da sua vida, levando assim uma vida artificial e fútil.

O objetivo da Carta 3 é tratar da amizade, que é onde a consciência experimenta a dimensão da liberdade interpessoal. A construção das ações éticas é erguida sobre o alicerce da confiança (*credis*) e, por sua vez, encontra seu ápice no exercício da docência na Carta 6.

Além disso, se, por um lado, o amigo no início da vida social é capaz de revelar aspectos da existência humana que teríamos dificuldade de encontrar solitariamente¹¹⁵, por outro lado, na maturidade da vida em sociedade, inversamente, é o inimigo pessoal quem frequentemente nos proporciona as melhores ocasiões para alcançar e/ou manter a excelência no agir ético.

Aqui estamos diante de um imperativo moral, a saber: age de tal maneira que mesmo o teu mais forte inimigo não consiga encontrar em tua conduta motivos para detração. Assim, poderemos viver de tal maneira que não haja espaço para más escolhas em nossas decisões.

No entanto, na Carta 4 aprendemos que constituir uma consciência interior que nos proteja de uma existência inconstante e superficial está condicionada à firmeza de caráter, ou seja, aquele que busca sinceramente agir de maneira ética mostra na

¹¹⁵ (Cf. por exemplo, *Cartas a Lucílio*, 9, 10).

convicção da sua própria disposição (na aspiração de buscar autonomamente a virtude por ela mesma) a prontidão do seu viver.

Isso significa que a pessoa movida pela firmeza de caráter está não apenas atenta, mas também está preparada para o saber. É aqui que começa a caminhada do discípulo. Ficam para trás os maneirismos de criança e, de bom grado, recebe os deveres da maturidade.

Não temer a inevitabilidade da morte é o primeiro, o fundamental dever, justamente porque saber morrer é parte integrante do bem viver. Neste sentido, Sêneca aponta para duas maneiras ilegítimas (infantilidades) relativas à perspectiva da experiência da morte: tanto por medo do desconhecido, quanto por recusa da maturidade, por não aceitar os fardos da vida adulta.

A Carta 5 começa destacando que a firmeza de caráter implica em um cotidiano aperfeiçoamento interior que, como não pode deixar de ser, é personalíssimo. O ser humano encontra dentro de si a sua própria dignidade. Daí o compromisso de cuidar de si mesmo, mas sem ceder à vaidade, nem à fama.

Desta forma, seguindo sua convicção em agir eticamente, qualquer um pode livremente conduzir bem a sua vida: seja porque a sabedoria ética é acessível a todos (não importando a sua condição social ou física, a época ou o lugar); seja porque o verdadeiro sábio é aquele que (com sinceridade) cultiva e preserva a sua humanidade.

De qualquer maneira, viver eticamente significa compartilhar de um mesmo espírito de comunidade que a humanidade toda possui entre si (*sensum communem, humanitate, congregationem*). Assim, a finalidade das ações éticas é o seu ensino pelo exemplo inspirador (“*videamos, ne ista, per quae admirationem parare volumus, ridícula et odiosa sint*” – 5.4). Porém, o bem viver está igualmente fora do alcance tanto dos tolos, quanto dos hipócritas, já que as suas atitudes são ridículas ou repugnantes (sendo complexas e desordenadas), contrastando com a vida ética que é simples e autêntica.

Estando em um momento de transição, a Carta 6 reforça que o espírito de comunidade é o que garante que onde houver humanos, também aí deva existir humanidade. Ademais, o laço que envolve todos aqueles que indistintamente desejam fazer o bem é duplo, porque os mesmos que estão unidos no esmero desta pretensão, também serão indulgentes nos momentos de fracasso e fraqueza. Tomada por esta compreensão é que nasce a vocação docente (“*si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusion teneam nec enuntiem, reiciam*” – 6.4).

No entanto, a Carta 7 alerta para a deterioração do espírito de comunidade na manifestação social da multidão (*turbam*). No sentido ético, cada ser humano normal é autêntico e, por isso, não pode ser reduzido a um mesmo conjunto de comportamentos comuns a uma espécie.

Ao longo do tempo, apesar dos desafios éticos permanecerem fundamentalmente inalterados, a maneira como cada ser humano experiencia os princípios e os problemas éticos é única. Mas, na multidão não há espaço para autenticidades, reflexões ou solidariedade. Semelhante a uma doença, a multidão é capaz de enfraquecer o pensamento e interiorizar a desordem no espírito.

Na sequência, respondendo aos questionamentos de Lucílio, a Carta 8 esclarece dois mal-entendidos: primeiro, mostrando que a vida reflexiva não leva ao isolamento; depois, que evitar ser pautado por acontecimentos fortuitos (*“fortuitum bonum”*), não é uma defesa da inação¹¹⁶, e sim *autárkeia*. O cuidado de si é um educar a si mesmo que, ao mesmo tempo, é educar toda a humanidade. Enquanto aquilo que o acaso é capaz de proporcionar (*“quae casus adtribuit”*) é distração para a vida ética, inversamente, tudo o que é alcançado pela sabedoria pertence à totalidade do gênero humano.

Esse é o momento escolhido por Sêneca para edificar, durante toda a Carta 9, o modelo de sábio ético. A problemática filosófica entorno da afirmação de que “o sábio contenta-se consigo próprio” (*“sapientem se ipso esse contentum”*) e, mesmo o esclarecimento do sentido da expressão grega “*apatheia*” (que aqui significa domínio de todo o sofrimento diante dos desfavores da *fortuna* e, não, “indiferença” como descaso, negligência, incapacidade ou insensibilidade), são recursos pedagógicos que visam alojar o sábio ético no interior da alma. A força interior do seu espírito permite ser indiferente às privações ou tragédias, mas apesar de não ser imune ao sofrimento, nem autossuficiente, o sábio é capaz de encontrar alegria em viver.

Quando, no início da Carta 10, Lucílio parece resistir em reconhecer o perigo das multidões, Sêneca inverte a argumentação e, reforçando o conteúdo da Carta 1, faz um elogio da solidão. Agora é mais fácil perceber que o sábio, no perfeito domínio

¹¹⁶ “Sêneca apenas propugna a acção quando ela é o resultado de um compromisso ético. Isto significa que importa distinguir no pensamento senequiano o que seja acção, não-acção e inacção. Sobretudo não se caia na tentação de confundir não-acção (*otium*) com inacção. No que toca às duas últimas categorias, enquanto não-acção significa renúncia à acção *como valor*, capaz de se sobrepor a considerações de ordem moral, inacção não passa de preguiça quer física quer intelectual e egoísmo assente no mais crasso materialismo” (Cf. Segura e Campos, *Introdução* p. XLIX - L).

de si, é capaz de manter o seu espírito forte e saudável. Ademais, recorrendo ao expediente da solidão, foi possível à Sêneca reformular um novo imperativo moral (“*vive com os homens como se a divindade te observasse; fala com a divindade como se os homens te escutassem*” – 10.5), mostrando mais uma vez que a sabedoria ética é comunitária e, por isso, não implica em isolamento.

O propósito da Carta 11 é evidenciar o sentido humano da sabedoria ética, evitando assim que o papel desempenhado pela divindade (na argumentação da carta anterior) não seja superestimado. O sábio ético é um homem, não uma divindade, cuja a simples lembrança deve causar “ordem e harmonia espiritual” (“*Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a simples lembrança do modelo basta para lhe dar ordem e harmonia espiritual!*” – 11.9). A interiorização do modelo do sábio funciona, na alma, como um espelho fazendo continuamente do sábio um discípulo de si mesmo e um exemplo inspirador para a humanidade.

Por último, a Carta 12 apresenta a velhice como a contrapartida natural e concreta tanto do tema da falta de tempo (da transitoriedade humana, da mortalidade), quanto da sua irreversibilidade.

O livro primeiro das *Cartas a Lucílio* termina com a Carta 12, porém o diálogo estabelecido por Sêneca com seu discípulo perdura extraordinariamente por mais 19 livros, num total de 124 cartas que chegaram até nós¹¹⁷. O compromisso de Sêneca com o ensino da ética, durante toda a obra, é notável. Mesmo assim, é possível entender que pedagogicamente as doze primeiras cartas ganham destaque: seja porque, apresentam uma sequência de temas para introduzir (e conduzir) o discípulo pelo caminho da reflexão ética; seja porque é no primeiro livro que podemos identificar o cuidado e a forma com que Sêneca decide argumentar para promover um diálogo inicial sobre a ética.

Nesse sentido, sintetizado no quadro a seguir, está representado o caminho interpretativo que fizemos acima contendo uma perspectiva de qual seria a sequência dos temas éticos assumidos por Sêneca e revelando, assim, a proposta de um plano para o ensino da ética de acordo com as doze primeiras *Cartas a Lucílio*.

¹¹⁷ “As *Epístolas morais a Lucílio* foram transmitidas em vinte livros, contendo 124 cartas. Provavelmente no século IV d. C. perderam-se os últimos livros dessa obra, a qual se estima que originalmente continha um total de 140 a 150 cartas” (LOHNER, Introdução. 2014, Nota 4, p. 53).

ÉTICA, VALORES E RESPONSABILIDADES NA CONTEMPORANEIDADE

CARTAS	O INÍCIO DE UM DIÁLOGO SOBRE ÉTICA: uma possível abordagem escolhida por Sêneca
I	O SENTIDO ÉTICO DA MORTALIDADE ("nada nos pertence, Lucílio, só o tempo é mesmo nosso" – 1.3).
II	A DESCOBERTA DA VIDA INTERIOR ("coabitar consigo mesmo" – 2.2).
III	A CONFIANÇA COMO BASE DAS AÇÕES ÉTICAS ("vive de tal maneira que não tenhas de confiar a ti mesmo nada que não pudesses confiar até a um inimigo pessoal" – 3.3).
IV	A FIRMEZA DE CARÁTER ("ninguém pode obter uma vida segura se continuamente pensar em prolongá-la, se considerar entre os bens mais preciosos um grande número de anos" – 4.4).
V	A VIDA ÉTICA É SIMPLES E AUTÊNTICA ("que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar; que todos olhem a nossa vida como algo acima do normal, mas sem que sejamos uns estranhos para eles" – 5.5).
VI	A VOCAÇÃO DOCENTE ("uma igual vontade de só desejar o bem liga dois espíritos em comunhão" – 6.3).
VII	A AÇÃO ANTIÉTICA ("não compreendeis que os maus exemplos redundam em prejuízo daqueles que os dão?" – 7.5).
VIII	O DOMÍNIO DE SI ("Desprezai tudo quanto, com supérfluo trabalho, se acrescenta para ornamento e decoração; pensai que só o espírito merece admiração, e para um grande espírito nada há que seja grande" – 8.5).
IX	O EXEMPLO INSPIRADOR ("para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna" – 9.13, 14).
X	O BOM USO DA SOLIDÃO ("ousa confiar-te a ti mesmo" – 10.1).
XI	A SABEDORIA HUMANA ("a sabedoria, se pudesse erradicar todos os defeitos, teria um poder absoluto sobre a natureza" – 11.6).
XII	A MORTALIDADE NO SENTIDO FÍSICO ("há um círculo que os abarca e rodeia a todos – este é o que contém todo o tempo do nascimento à morte" – 12.6).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Cartas a Lucílio* são prodigiosas na aplicação prática da sabedoria ética. O estilo epistolar desenvolvido por Sêneca destaca de maneira especial o cuidado com

que um diálogo sobre ética deve apresentar os seus temas. Já a escolha que fizemos de estudar a sequência das primeiras doze cartas permite visualizar como o esforço filosófico e literário do nosso autor segue um plano de ensino da ética que, sem perder de vista a alegria de viver, promove o vigor da alma (*magnitudo animi*) e culmina na integridade moral do espírito (*tranquillitas animi*).

Nesse momento, tomando a famosa ária de Puccini "Nessun Dorma!"¹¹⁸ Como metáfora para os elementos mais gerais do pensamento ético, podemos concluir usando uma estratégia semelhante à de Sêneca e calar mais fundo na alma a nossa convicção moral.

<p>CALAF¹¹⁹ Nessun dorma! Nessen dorma! Tu purê, o principessa, nella tua fredda stanza guardi le stelle che tremano d'amore e di speranza! Mai l mio mistero è chiuso in me, il nome mio nessun saprà! No, no, sulla tua bocca lo dirò, quando la luce splenderà! Ed il mio bacio scioglierà il silenzio che ti fa mia!</p> <p>VOCI DI DAME Il nome suo nessun saprà... E noi dovrem, ahimè, morir! Morir!</p> <p>CALAF Dilegua, o notte! Tramontane, stelle! Tramontane, stelle! All'alba vincerò! Vincerò! Vincerò!</p>	<p>CALAF Que ninguém durma! Que ninguém durma! Você também, oh princesa, no seu quarto frio, está olhando para as estrelas, que tremem de amor e de esperança! Mas meu mistério está trancado em mim, ninguém saberá meu nome! Não, não, eu o direi na sua boca, quando a luz resplandecer! E meu beijo romperá o silêncio que te faz minha!</p> <p>VOZES DE MULHERES Ninguém saberá seu nome... E deveremos, aí de nós, Morrer! Morrer!</p> <p>CALAF Desfaça-se, oh noite! Desapareçam, estrelas! Desapareçam, estrelas! À alvorada vencerei! Vencerei, vencerei!</p>
--	---

¹¹⁸ Cf. YouTube - Luciano Pavarotti sings "Nessun dorma" from Turandot (The Three Tenors in Concert 1994).

¹¹⁹ PUCCINI, G. *Turandot* (Libreto). Theatro Municipal de São Paulo. Temporada Lírica, 2018, p. 103.

Em nosso contexto, podemos identificar metaforicamente alguns elementos característicos da Ética na letra dessa famosa ária, a saber:

- a. a luz é o Bem;
- b. as estrelas são como a alma;
- c. o amor e a esperança são o que fazem as estrelas trepidarem, isto é, errarem tanto no sentido de enganar-se, quanto no sentido de vaguear;
- d. a noite é a prisão da alma, ou seja, uma vida inautêntica que entorpece e enfraquece a alegria de viver.

Assim, o mistério da vida, que está fechado em nós, só deixará de ser um segredo e passará a fazer sentido, quando as estrelas estiverem livres do enredo da noite. Aí, então, o dia nascerá! Neste sentido, quem preza pela Ética nunca dorme ("Nessun Dorma!") até a alvorada, até a vitória.

REFERÊNCIAS

CORASSIN, Maria Luiza. Sêneca entre a colaboração e a oposição. *In: Letras Clássicas*, n. 3, p. 275-285, 1999.

GUMMERE, Richard. *Epistulae morales ad Lucilium*. v. 1. London: Harvard University Press, 1979.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução e notas Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

MELVILLE, Herman. **Moby Dick**. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick**. London: Arcturus Publishing, 2017.

PESSOA, Fernando. **O eu profundo e os outros eus**: seleção poética. Seleção e nota editorial de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

PLATÃO. **República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PUCCINI, G. **Turandot** (Libreto). Theatro Municipal de São Paulo. Temporada Lírica 2018.

ROLIM DE MOURA. **Diálogo interior nas Cartas a Lucílio, de Sêneca.** *In: Revista Ágora.* Estudos Clássicos em Debate 17, 2015.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio.** Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Letters on Ethics: To Lucilius.** Translated with an introduction and commentary by Margaret Graver and A. A. Long. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio.** Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma.** Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

**SOBRE O MATAR E O MORRER:
REFLEXÃO SOBRE A LEI A PARTIR
DE CLARICE LISPECTOR**

Marília Murta de Almeida

SOBRE O MATAR E O MORRER: REFLEXÃO SOBRE A LEI A PARTIR DE CLARICE LISPECTOR¹²⁰

Marília Murta de Almeida

Doutora em Teologia e Professora de filosofia da FAJE

1 INTRODUÇÃO

Onde está o teu irmão Abel?
Não sei, respondeu ele.
Sou eu o guarda de meu irmão?
Gn 4,9

Este capítulo desenvolve uma reflexão sobre a relação entre o ser humano e a lei como dom de Deus, a partir da leitura da crônica “Mineirinho” e de pequeno trecho do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, ambos de Clarice Lispector. O tema proposto para o evento – *Filosofia, Ética e Valores Humanos* – será abordado tangencialmente por meio da explicitação da problematização da escritora a respeito das relações dos seres humanos com a lei e com a justiça.

Ademais, acrescenta-se o contexto biográfico de Clarice Lispector que faz com que ela seja uma autora especialmente integrada ao que aqui se propõe neste evento, nesta universidade, neste estado. Clarice Lispector era ucraniana por nascimento, legalmente brasileira por decisão, pernambucana e carioca por vivência. Cresceu em Recife e nesta cidade se sensibilizou com o sofrimento dos menos favorecidos, como podemos ler na pequena crônica “O que eu queria ter sido”, publicada no *Jornal do Brasil* em 2 de novembro de 1968 (LISPECTOR, 1999, p. 149-150). A preocupação

¹²⁰ Texto originado da tese de doutorado da autora (ALMEIDA, Marília Murta de. *Da ira à esperança: um traçado ético-poético-teológico na obra de Clarice Lispector*. Orientador: Nilo Ribeiro Júnior. Data da defesa: 9 dez. 21. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/teses-teologia-227/da-ira-a-esperanca-um-tracado-etico-poetico-teologico-na-obra-de-clarice-lispector-24032022-161938>) e já publicado em versão ampliada na Revista *Perspectiva Teológica* (ALMEIDA, Marília Murta de. *Sobre o matar e o morrer: reflexão sobre a lei a partir de Clarice Lispector e Paul Beauchamp*. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 155-178, jan./abr. 2022).

com o outro humano a tocou desde a infância e é tema constante da sua obra, ainda que por vezes de modo indireto.

Aqui será abordada prioritariamente a crônica “Mineirinho”, texto em que a questão social é claramente exposta e desenvolvida com sutileza. Para tanto, será explicitado o modo como a problemática se desenvolve no texto da crônica, tratando de mostrar a sofisticada relação que a autora estabelece entre a justiça, a lei e o amor. O tema da justiça se desdobra em denúncia e anúncio, na medida que a autora faz uma crítica à justiça tal como tem sido realizada em nossa sociedade e propõe o que seria uma outra justiça, mais capaz de favorecer a construção de um mundo humano baseado no amor e no respeito à lei. Essas ideias, do modo como Clarice Lispector as desenvolve, evocam uma estrutura teológica de compreensão da Lei como dom de Deus, o que aqui deixaremos apenas sugerido, mas que foi explorado em outro contexto¹²¹.

Cabe ainda ressaltar a pertinência da temática da violência no momento político-social vivido no Brasil atual. A violência banalizada e muitas vezes desejada como forma de justiça faz com que o criminoso seja muitas vezes visto como alguém que deve morrer, para o bem da sociedade. É exatamente contra esse argumento, já presente no Brasil dos anos 1960, que se insurge a reflexão da crônica “Mineirinho”, assim como este texto.

2 O CONTEXTO

Este é um trabalho de fronteira em que literatura, filosofia e teologia se entrelaçam na construção de uma reflexão que se pretende fiel ao texto de Clarice Lispector. A obra clariciana tem uma fortuna crítica extensíssima e não cabe aqui pretender abordá-la. Entretanto, em se tratando de filosofia, não se pode deixar de citar os trabalhos clássicos de Benedito Nunes (1969; 1973) e Olga de Sá (1979; 1999) e, dentre as várias questões tratadas por eles, a reflexão sobre o que chamaram de *epifania* na obra de Clarice Lispector. A *epifania* seria um momento culminante na trajetória de um personagem que o leva a uma mudança de percepção devido a uma espécie de abertura da consciência que, muitas vezes, revela-se como a abertura à presença de Deus (NUNES, 1973, p. 123; SÁ, 1979, p. 106). Deste modo, o conceito

¹²¹ Ver nota 1 acima.

de epifania serviu por muito tempo como recurso para estudos que visavam perceber a relação de personagens de Clarice Lispector com Deus.

No tocante à questão específica aqui desenvolvida, vale citar o artigo de Augusto (2011), em que o autor propõe uma leitura teopoética da crônica “Mineirinho”. Augusto afirma que a referência que Clarice Lispector faz ao que chama de “primeira lei” e que diz “não matarás”, já permite a aproximação ao campo teológico, pela evidente alusão bíblica. Segue então problematizando a questão da justiça e a distinção, presente na crônica, entre uma justiça prévia, que seria divina, e a justiça humana. A justiça prévia implicaria em um desdobramento do *eu* no *outro*, de modo a permitir a cada um ver-se no outro talvez atingido pela justiça humana e falha. O eu que *quer* ser o outro é o que se permite ser guiado por uma justiça que não protege apenas a alguns. A análise de Augusto, apesar de muito curta, aponta a riqueza filosófico-teológica desse também curto texto de Clarice Lispector. E é nesta trilha que este artigo seguirá.

3 NÃO MATARÁS

Matar e morrer – e, correlativamente, não matar e agir pela vida – são faces radicais da vida do ser humano. A interdição de matar como lei fundamental da vida humana será aqui analisada a partir da crônica “Mineirinho”, de Clarice Lispector.

A escritora, no único registro em vídeo que nos deixou, a entrevista concedida ao programa “Panorama”, da TV Cultura, em 1º de fevereiro de 1977 (LISPECTOR, 1977), escolhe dois escritos como seus preferidos, “O ovo e a galinha” (LISPECTOR, 1998b, p. 49-59) e “Mineirinho” (LISPECTOR, 1992, p. 184-188). A escolha de “Mineirinho” explicita a importância da problemática social em suas preocupações. A crônica “Mineirinho” aborda diretamente um problema concreto de justiça e tece relações dessa realidade concreta com uma reflexão de caráter antropológico-teológico.

A crônica se refere a um episódio real acontecido em 30 de abril de 1962: a morte, pela polícia, do marginal conhecido como Mineirinho¹²². A narradora da crônica

¹²² No site da Uol “Rio nos Jornais” encontra-se um apanhado de várias notícias sobre o assassinato de Mineirinho (UOL, 1962). No site do Instituto Moreira Salles, instituição que guarda o acervo de Clarice Lispector, há um texto sobre o contexto da escrita da crônica “Mineirinho” (INSTITUTO, 2013). Em 1979 foi realizado um filme sobre o episódio, chamado “Mineirinho vivo ou morto” (TEIXEIRA, 1967).

inicia com a dor vivida diante do acontecido: “É, suponho que é em mim, como um dos representantes de nós, que devo procurar por que está doendo a morte de um facínora. E por que é que mais me adianta contar os treze tiros que mataram Mineirinho do que os seus crimes” (LISPECTOR, 1992, p. 184). A dor a ser procurada em si já se insinua, pois, como dor de todos nós, na medida em que o *eu* em que se procura essa dor é “um dos representantes de nós”. Nós, que podemos sentir a dor pela morte de um outro, mesmo que bandido, facínora. Nós, que podemos matar. E penso que é em torno da tensão entre nossa possibilidade de matar e a lei que nos obriga a não matar que a crônica se desenvolve. Vejamos um trecho:

No entanto, a primeira lei, a que protege corpo e vida insubstituíveis, é a de que não matarás. Ela é a minha maior garantia: assim não me matam, porque eu não quero morrer, e assim não me deixam matar, porque ter matado será a escuridão para mim.

Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro (LISPECTOR, 1992, p. 184-185).

A fórmula utilizada pela narradora, “não matarás”, remete ao texto bíblico, o que indica que a crônica dialoga com tal contexto, o que se repete em muitos outros momentos da obra clariciana. O mandamento “não matarás” é tomado pela narradora como a “primeira lei”, a “maior garantia”, a que nos protege de morrer e de matar. Se a proteção da vida parece ser algo óbvio, o segundo ponto, não tanto. Minha vida é frágil e posso perdê-la, e o mandamento a protege; a lei que proíbe de matar me salva de ser morta pelo outro. Mas o perigo não está só no outro, está em mim também. Posso matar, e a lei, portanto, me protege de matar, não apenas de ser morta. Há, pois, no ser humano, a possibilidade de matar e matar se afigura como tão terrível quanto morrer. Ao dizer “ter matado será a escuridão para mim”, a narração da crônica nos lança no abismo da possibilidade de matar e no horror que poderia se afigurar depois de realizada essa possibilidade. Matar não é um gesto que traz consequências só para seu objeto, para o que foi morto, mas também para seu sujeito. O que mata tem a sua realidade também desfigurada, lançada na escuridão. A escuridão prevista pela narradora como consequência do ato de matar *para ela* se insinua também *para nós*.

No segundo parágrafo do trecho citado acima percebe-se a ácida crítica social contida na crônica. O texto segue fazendo eco à sequência de tiros disparados em Mineirinho. Na citada entrevista, Clarice Lispector diz expressamente: “Qualquer que tivesse sido o crime dele uma bala bastava, o resto era vontade de matar. Era prepotência.” (LISPECTOR, 1977). O fato de que Mineirinho tenha morrido com treze tiros, e não apenas com o único necessário, faz com que sua morte tome outra dimensão para a autora¹²³.

Os dois primeiros tiros são a segurança, o alívio. São ainda confiança na justiça que vela nosso sono, mas a narradora segue: “Essa justiça que vela meu sono, eu a repudio, humilhada por precisar dela. Enquanto isso durmo e falsamente me salvo. Nós, os sonsos essenciais” (LISPECTOR, 1992, p. 185). A justiça que vela nosso sono segue trabalhando para que tudo em torno desse sono se mantenha estável. Se for preciso matar, mata. Para que ela siga assim, é preciso que sejamos *sonsos*, ou seja, que distraidamente não vejamos o que acontece em torno de nós. Na *sonsidão* do sono que nada percebe além da necessidade de segurança, seguimos contando com essa justiça.

Mas o terceiro tiro a deixa alerta, o quarto desassossega. O sono foi desperto. A justiça para os sonsos, repudiada. O quinto e o sexto tiro a enchem de vergonha, a necessidade de tal justiça a humilha. A percepção desperta não aceita mais a justiça feita à custa da cegueira *sonsa*. “Nós, os sonsos essenciais” temos a chance de despertar e ver. O sono não é tranquilo, é falso. A salvação é falsa também. Humilhada, desperta, a narradora nos desperta. E é só pelo despertar que se pode perceber o que fica oculto aos sonsos enquanto trabalha a justiça que vela seu sono e que se revelará também falsa.

A narradora passa do alerta ao desassossego e à humilhação. Da humilhação ao horror e ao tremor. O oitavo tiro inicia o horror, o nono e o décimo, o tremor. A revolta pode ter agora algum lugar. “Para que minha casa funcione, exijo de mim como primeiro dever que eu seja *sonsa*, que eu não exerça a minha revolta e o meu amor, guardados. Se eu não for *sonsa*, minha casa estremece.” (LISPECTOR, 1992, p. 185). O medo de ter a casa estremecida e o desejo de que a casa continue em funcionamento escondem a revolta e o amor e preservam a *sonsidão*. Mas agora,

¹²³ E quem sabe para nós hoje, que em 2021 vimos o assassinato de Lázaro Barbosa, com pelo menos 38 tiros, pela polícia que o perseguia.

desperta e horrorizada, a narradora treme, e a casa treme com ela. O amor se anuncia.

No décimo primeiro tiro ela diz o nome de Deus. Deus é invocado, chamado, em espanto. Deus já tinha sido chamado ao texto na referência ao mandamento. É Deus quem instaura a lei que diz “não matarás”. E agora o nome de Deus é explicitamente dito no crescente da experiência relatada no ecoar dos tiros. No décimo segundo tiro ela chama pelo irmão. O Deus que proíbe matar é também o Deus que manda amar, que nos pergunta pelo nosso irmão. O irmão é evocado logo depois do nome de Deus. E assim entendemos melhor o texto quando diz que a revolta e o amor estavam guardados. O amor é o movimento que pode completar a reviravolta. O sono pode se tornar o amante, e o facínora, o irmão.

Lembremos: “O décimo terceiro tiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro” (LISPECTOR, 1992, p. 185). Deus e o irmão lançam a narradora na percepção de si como o outro. A distância entre eu e outro se desfaz na experiência do amor. A casa antes guardada em segurança pela justiça que vela o sono dos *sonsos essenciais* agora pode cair. O texto nos diz: “Eu devo ter esquecido que embaixo da casa está o terreno, o chão onde nova casa poderia ser erguida” (LISPECTOR, 1992, p. 185). Assim, é possível inferir que a casa pode cair porque há debaixo dela o terreno, e no terreno nova casa pode ser construída sobre um novo alicerce. A nova casa não seria mais um local onde me separo do outro e me protejo dele. Seria antes um lugar para o encontro, para a experiência da troca em que me vejo no outro e deixo que ele se veja em mim. Em que vejo o outro em mim e deixo que ele me veja em si. Em que o assassinato de qualquer outro seja sentido como o meu próprio, de modo a ser o único lugar em que o mandamento poderia ser radicalmente seguido. Nessa nova casa não mataríamos porque cada morte seria a nossa própria, e nós nos descobriríamos como o ser capaz de abrir-se ao outro e assim senti-lo como irmão. E mais: desejaríamos essa abertura. A narradora não apenas constata que é o outro, mas também que *quer* ser o outro. Ao querer ser o outro, aceita e acolhe a abertura, não a vê como risco a si própria. Porque é também o medo de morrer que nos leva à busca de proteção. Deixar ruir a casa construída na certeza da segurança não é um movimento simples. É preciso se lembrar de que embaixo há um terreno. A reviravolta ou transfiguração se faz como um movimento que vai do fechamento do medo e da necessidade de segurança para a abertura em confiança.

Mas a crônica não se contenta em mostrar essa possibilidade transformadora e aponta também para o que não tem mais conserto. O despertar veio tarde demais, Mineirinho já está morto. E como ele, muitos outros. Em nome da segurança, do sono dos sonsos, a justiça mata e viola. E aí erramos. Vejamos mais um trecho:

Enquanto isso, dormimos e falsamente nos salvamos. Até que treze tiros nos acordam, e com horror digo tarde demais – vinte e oito anos depois que Mineirinho nasceu – que ao homem acuado, que a esse não nos matem. Porque sei que ele é o meu erro. E de uma vida inteira, por Deus, o que se salva às vezes é apenas o erro, e eu sei que não nos salvaremos enquanto nosso erro não nos for precioso. Meu erro é o meu espelho, onde vejo o que em silêncio eu fiz de um homem (LISPECTOR, 1992, p. 185).

De acordo com o trecho acima, erramos, mas temos a chance de no erro nos encontrarmos. A percepção do erro fortifica no agente o movimento já iniciado de transfiguração. Há, deste modo, neste movimento a consequência da autoimplicação. O erro, tornado precioso, pode ser o caminho para a salvação. Vendo o que fiz de um homem, o que tenho feito do outro, vejo a mim mesma e posso aí me transformar. O erro é o assassinato que permiti, o do homem acuado. Vejo agora, com atraso, e peço agora, também com atraso: que não o matem. Mas ele já está morto e essa responsabilidade é da narradora, é minha, é nossa. E não é só a ele que aí mataram, é a nós também, pois o texto diz “que ao homem acuado, que a esse não *nos* matem” (grifo meu). É a humanidade toda que morre a cada vez que se mata *um* ser humano. O cumprimento do mandamento é o que pode nos salvar como humanidade.

Mineirinho, o homem acuado, por nós viveu, por nós carregou nossa violência nos permitindo a sonsidão.

Como não amá-lo, se ele viveu até o décimo terceiro tiro o que eu dormia? Sua assustada violência. Sua violência inocente — não nas consequências, mas em si inocente como a de um filho de quem o pai não tomou conta. Tudo o que nele foi violência é em nós furtivo, e um evita o olhar do outro para não corrermos o risco de nos entendermos. Para que a casa não estremeça. A violência rebentada em Mineirinho que só outra mão de homem, a mão da esperança, pousando sobre sua cabeça aturdida e doente, poderia aplacar e fazer com que seus olhos surpreendidos se erguessem e enfim se enchessem de lágrimas. Só depois que um homem é encontrado inerte no chão, sem o gorro e sem os sapatos, vejo que esqueci de lhe ter dito: também eu (LISPECTOR, 1992, p. 185).

Enquanto eu dormia, ele viveu até o último tiro. A narradora, agora desperta, ama-o, reconhecendo nele esse amor. Ele carregou em si explícita a violência que em

nós é furtiva, como o bode expiatório. Ele viveu o mal que nós fingimos não portar, viveu por nós a raiva, enquanto tínhamos calma (LISPECTOR, 1992, p. 186). Somos sonsos e assim não vemos em nós mesmos a violência que vemos clara e abjeta em Mineirinho. E a sua violência é em sua origem inocente como a de um filho de quem não se tomou conta. E quem não tomou conta de Mineirinho? Todos nós, cada um de nós, cada mão humana que não esteve do seu lado, que não pousou sobre sua cabeça. Cada um de nós que não lhe disse: “também eu”. Cada um de nós que não acolheu e não rechaçou em si a possibilidade de matar. Não basta julgar-se livre da possibilidade de matar, como se ela não nos pertencesse. É preciso ver em nós essa possibilidade e rechaçá-la obedecendo ao mandamento. E quando um não obedece e mata, é preciso saber e dizer: poderia ser eu. Eu sou como você, você é como eu. Não completar esse movimento, julgando-nos essencialmente separados do facínora, é o nosso erro.

A narradora então, na consciência do erro, rejeita mais uma vez essa justiça dos sonsos e deseja “uma justiça que tivesse dado chance a uma coisa pura e cheia de desamparo e Mineirinho” (LISPECTOR, 1992, p. 185-186). O texto neste ponto sofrerá uma inflexão, abrindo espaço a uma abordagem mais direta do amor, ao dizer que *coisa* seria essa.

[...] essa coisa que move montanhas e é a mesma que o faz gostar “feito doido” de uma mulher, e a mesma que o levou a passar por porta tão estreita que dilacera a nudez; é uma coisa que em nós é tão intensa e límpida como uma grama perigosa de *radium*, essa coisa é um grão de vida que se for pisado se transforma em algo ameaçador — em amor pisado; essa coisa, que em Mineirinho se tornou punhal, é a mesma que em mim faz com que eu dê água a outro homem, não porque eu tenha água, mas porque, também eu, sei o que é sede; e também eu, não me perdi, experimentei a perdição (LISPECTOR, 1992, p. 186).

O amor, portanto, é descrito a partir da imagem do *radium*. O rádio é um elemento químico altamente radioativo, ou seja, capaz de irradiar-se intensamente. O amor, seguindo essa metáfora, é o que de nós se irradia, inevitavelmente se irradia com força capaz de mover montanhas, gerar paixão por outra pessoa, gerar apoio a quem precisa ou atravessar uma porta estreita de modo a se transformar em algo ameaçador. É o “grão de vida”, núcleo potente gerador de vida que, se maltratado, fere. O “amor pisado” pode se tornar perigoso como um punhal, como aconteceu com Mineirinho, e atingir a letalidade do rádio, elemento cuja radiação pode causar danos

graves à vida. E o amor é constitutivo de todos nós, como ter sede ou fome. No homem Mineirinho, capaz de ferir e matar, o amor não está ausente, foi pisado e se transformou em punhal; é, de todo modo, a força que o move.

A justiça ora desejada seria, portanto, o que a narradora chama de “justiça prévia”, a justiça capaz de “ver o homem antes de ele ser um doente do crime” (LISPECTOR, 1992, p. 186). Mas, para isso, tal justiça deveria ser “um pouco mais doida”:

Até que viesse uma justiça um pouco mais doida. Uma que levasse em conta que todos temos que falar por um homem que se desesperou porque neste a fala humana já falhou, ele já é tão mudo que só o bruto grito desarticulado serve de sinalização. Uma justiça prévia que se lembrasse de que nossa grande luta é a do medo, e que um homem que mata muito é porque teve muito medo. Sobretudo uma justiça que se olhasse a si própria, e que visse que nós todos, lama viva, somos escuros, e por isso nem mesmo a maldade de um homem pode ser entregue à maldade de outro homem: para que este não possa cometer livre e aprovadamente um crime de fuzilamento. Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo o seu crime particular, um longamente guardado. Na hora de matar um criminoso – nesse instante está sendo morto um inocente (LISPECTOR, 1992, p. 187).

A justiça prévia seria doida por reconhecer que todos nós – cada um de nós – porta em si a possibilidade da violência e que, portanto, inversamente, em cada criminoso mora também um inocente. Culpa e inocência constituem o ser que somos, de modo que ser culpado ou ser inocente não pode ser um marcador de diferença essencial entre nós. Com isso, não se quer dizer que se deva aceitar o convívio com os criminosos – mais acima mostramos que o texto aponta que a inocência não está nas consequências da violência de Mineirinho – mas que estes continuassem a ser protegidos pela lei que diz *não matarás*. A inocência nele descoberta acentua a necessidade de que Mineirinho tivesse sido protegido de ser morto, e de que os policiais que o fuzilaram tivessem sido protegidos de matar, de cometer seu crime particular. Porque em todos nós mora o crime guardado, e a lei me protege de realizá-lo. Tal justiça prévia seria aquela que de fato levasse com radicalidade o mandamento até suas últimas consequências. Que, assim fazendo, nos protegesse de morrer e de matar.

O final da crônica adverte: não se trata de romantismo, mas sim de intenso realismo. A narradora não está em busca do “sublime” ou de qualquer refúgio no

abstrato. O que ela quer é o “muito mais áspero e mais difícil”, o “terreno” (LISPECTOR, 1992, p. 187-188). Quer o terreno em cima do qual se possa construir a nova casa, mas quer também uma justiça que perceba e lide com as coisas como elas são, com o horror destrutivo que todos nós carregamos, e não, com a insistente separação entre os bons e os maus, as pessoas de bem e os bandidos, como tanto ouvimos em nossos dias. Separação que permite aos considerados bons agir como os considerados maus, *aprovadamente*.

A lógica da crônica foi aqui concluída, mas voltemos ao ponto em que surge a ideia de um Deus que seria o protetor dos sonsos. Ao se referir à casa segura, ao sono dos sonsos ou à justiça que os protege, a narradora fala também da religião e do Deus aí implicado. Enquanto Mineirinho vive por nós a raiva e a violência, enquanto seguimos dormindo em nossa casa segura que ainda está de pé, fabricamos um Deus à medida de nossas necessidades:

Foi fuzilado na sua força desorientada, enquanto um deus fabricado no último instante abençoa às pressas a minha maldade organizada e a minha justiça estupidificada: o que sustenta as paredes de minha casa é a certeza de que sempre me justificarei, meus amigos não me justificarão, mas meus inimigos que são os meus cúmplices, esses me cumprimentarão; o que me sustenta é saber que sempre fabricarei um deus à imagem do que eu precisar para dormir tranquila, e que outros furtivamente fingirão que estamos todos certos e que nada há a fazer. Tudo isso, sim, pois somos os sonsos essenciais, baluartes de alguma coisa. E sobretudo procurar não entender (LISPECTOR, 1992, p. 186).

A casa segura e o sono dos sonsos conta com o Deus conveniente, o Deus que abona e aprova a ocultação da maldade. Neste ponto percebe-se a insinuação da crítica mordaz à hipocrisia religiosa. Uma ideia de Deus pode ser usada para trabalhar pela manutenção de um estado de coisas que protege uns em detrimento de outros. Aos que protege, oferece consolo e a tranquilidade do sono tranquilo – os justifica. Aos que abandona, que fiquem entregues à própria sorte. Os “sonsos essenciais” seguem dormindo e também não entendendo¹²⁴, como aponta o final do trecho citado.

No seguimento do texto, a narradora adverte que para entender é preciso desorganizar (LISPECTOR, 1992, p. 186-187). A casa precisará tremer para que algum entendimento se realize. Entendimento que se interpenetrará com a

¹²⁴ “Não entender” é um tema caro à obra clariciana, mas que aqui aparece em uma nuance diferente. Aqui, o “não entender” é algo a ser ultrapassado e que diz respeito ao cinismo que quer manter as coisas como são, se protegendo no não entendimento; em muitos outros pontos dos escritos claricianos, “não entender” se referirá à impossibilidade humana de penetrar com o entendimento naquilo que é mistério.

experiência única de quem se deparou com o homem fuzilado por treze tiros. Há em nós alguma coisa que entende e desorganiza e que emudece diante do fuzilado: “o desespero em nós” (LISPECTOR, 1992, p. 186-187). Desespero que enlouquece e nos coloca “feito doidos” diante do homem que, “feito doido”, tinha gostado de uma mulher (LISPECTOR, 1992, p. 186). É assim, tornada *doida*, e não mais *sonsa* (LISPECTOR, 1992, p. 187), que a narradora entende e nos convida a entender. É diante do grama de *radium* – do grão de *amor* – que podemos entender, sob a iluminação do amor, que possibilita uma compreensão *outra*. Entendimento *doido* que poderá dar lugar à justiça prévia, que, como vimos, era também um “pouco *doida*”.

E é também nesse estado, entendido pela narradora como *doido*, que poderá ter lugar uma nova religiosidade, em que seríamos *mais divinos*: “Já era tempo de, com ironia ou não, sermos mais divinos; se adivinhamos o que seria a bondade de Deus é porque adivinhamos em nós a bondade, aquela que vê o homem antes de ele ser um doente do crime” (LISPECTOR, 1992, p. 186). Mais divinos, reconhecendo em nós a bondade, poderíamos nos ver como o pai do irmão, aquele que pode *tomar conta* do irmão, e não mais apenas crer em um Deus Pai distante de nós: “Continuo, porém, esperando que Deus seja o pai, quando sei que um homem pode ser o pai de outro homem” (LISPECTOR, 1992, p. 186). Nos implicando em Mineirinho, nos implicando na responsabilidade por sua morte e por seu amor pisado transmutado em punhal, podemos imaginar um Deus aqui também implicado em nós. Um Deus que acolheria Mineirinho, conhecendo nele a força do *radium* que está em cada um de nós. E assim podemos compreender melhor o início da crônica quando a narradora, após relatar uma conversa com sua cozinheira sobre o caso de Mineirinho, conclui com ela que “ele se salvou e já entrou no céu”, “mais do que muita gente que não matou” (LISPECTOR, 1992, p. 184). Porque, ao ser morto *aprovadamente* por uma sociedade *sonsa* que finge não saber que está ali toda implicada em seus crimes, Mineirinho se tornou um inocente.

Vejamos agora como essas ideias aparecem também em um ponto do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

4 LÓRI E O AMOR

O romance trata da jornada pessoal de aprendizagem vivida pela personagem central Lóri, que culmina na realização do desejado encontro amoroso com Ulisses e

que deixa clara a participação do erótico na relação do ser humano com Deus. Tal jornada se revela um grande e lento processo de abertura ao amor que tem seu ponto de virada na abertura de amor àquele que ela chama de *o Deus*, como está desenvolvido em nossa pesquisa de mestrado (ALMEIDA, 2011). Plenificada pela presença da graça, dom de Deus, Lóri alcança a possibilidade de viver o amor humano.

Pois bem, a certa altura das experiências de Lóri, vemos como a possibilidade de destruição a invade. O romance se desenvolve no acompanhamento da aprendizagem de Lóri que se dá através de encontros esparsos com Ulisses e dos movimentos que ela faz entre um encontro e outro. Em dado momento já avançado da jornada, quando já se sente capaz de abrir-se à beleza do mundo e o amor já se movimenta nela, mas se sente também cansada da espera pelo telefonema de Ulisses, Lóri se vê tomada pela paixão. Vejamos:

Mas o que acontecera é que ela ainda estava tão frágil no mundo que quase desmoronou e quase voltou à estaca zero. E ver que podia perder tudo o que já ganhara, encheu-a de uma ira de possesso contra o Deus. Não tinha coragem de encolerizar-se com Ulisses porque na sua cólera ela o destruiria dentro dela. Mas voltava-se contra o Deus que era indestrutível. Esta é a minha prece de possesso, pensou ela. E estava conhecendo o inferno da paixão pelo mundo, por Ulisses. Não sabia que nome dar ao que a tomara ou ao que, com voracidade, estava tomando senão o de paixão.

O que era aquilo tão violento que a fazia pedir clemência a si mesma? Era a vontade de destruir, como se para destruir tivesse nascido. E o momento de destruição viria ou não, a escolha dependia dela poder ou não se ouvir a si própria. O Deus ouvia, mas ela se ouviria?

A força de destruição ainda se continha e ela não entendia por que vibrava de alegria de ser capaz de tal ira. É que estava vivendo. E não havia perigo de realmente destruir ninguém ou nada porque a piedade era nela tão forte quanto a ira: então ela queria destruir a si mesma que era a fonte daquela paixão.

Não queria pedir ao Deus que a aplacasse, amava tanto o Deus que tinha medo de tocar Nele com o seu pedido, pedido que queimava, sua própria prece era perigosa de tão ardente, e poderia destruir nela a última imagem de Deus, que ainda queria salvar em si.

No entanto, só a Ele poderia pedir que pusesse a mão sobre ela e arriscar-se a queimar a Dele (LISPECTOR, 1998a, p. 112).

Com esta passagem, podemos seguir com a reflexão sobre as relações entre o amor e a violência iniciadas em “Mineirinho”. Lá, como vimos, o amor, figurado no grama de *radium*, é a força propulsora que, se pisado, pode se transformar em arma letal. Aqui, vemos um desenrolar dessa ideia. Com raiva de Deus pela percepção de que sua própria fragilidade poderia fazê-la perder o que já tinha conquistado em

termos de abertura e possibilidade de viver com menos dor e mais prazer, sente essa raiva se potencializar a ponto de desejar destruir. O medo – não nomeado, mas implícito na antevisão da perda do já conquistado – aparece, portanto, como gerador da raiva e do conseqüente desejo de destruição. Mas antes do medo, o amor. O medo é o medo de perder a capacidade de deixar fluir o amor – como em outros momentos é também o medo de exatamente deixar fluir o amor e alcançar a vida mais *larga*¹²⁵. O amor desejado é também assustador, porque a toma. E a isso que a toma ela chama de paixão, “o inferno da paixão pelo mundo, por Ulisses”. É desejo tão potente que se torna quase insuportável para o ser frágil que ela é – fragilidade que é a de todos nós. Na tensão entre a visão da própria fragilidade e a experiência interna da paixão, tensão vivida como perspectiva de perda do já conquistado, esse fogo de paixão/amor/desejo – o grama de *radium* – se transforma em potência destrutiva, e Lóri deseja destruir e teme destruir. Recorre então a Deus, tido por ela como indestrutível. A Ele poderia direcionar sua cólera sem risco de destruí-Lo, ainda que perceba o risco de destruir a imagem de Deus em si.

O impulso destrutivo a toma, e ela chega a pensar que para isso vivia e que poderia ou não, a depender de sua própria escolha, chegar ao momento de destruir, de tornar ação no mundo o que o impulso pedia. Até aqui se reconhecer o movimento descrito pela narradora de “Mineirinho”. Entretanto, a narração de *Uma aprendizagem* alcançará agora um ponto de inflexão. Algo segura em Lóri a possibilidade da destruição. A escolha por agir destrutivamente ou não seria guiada por sua capacidade de se ouvir a si própria ou não; e aqui o texto faz um adendo: “O Deus ouvia, mas ela se ouviria?”. No parágrafo seguinte, o texto esclarece o que deveria ser ouvido e mostra que Lóri foi capaz de se ouvir reconhecendo o que Deus já conhecia: ela se vê tomada de alegria por ser capaz daquela ira. Percebe em si a vida, a cólera é sinal de vida. Pode-se pensar que percebe em si o *radium*, percebe que a ira tem sua fonte no amor que se irradia impulsionando a vida. E então a alegria se desdobra em piedade: “e não havia perigo de realmente destruir ninguém ou nada porque a piedade era nela tão forte quanto a ira”. Em alegria por ser capaz da ira, Lóri vê a sua outra face: a piedade ou o amor. O amor surge, então, como a força capaz de conter o impulso destrutivo. Podemos ver, agora, o movimento que se completa: o

¹²⁵ O que vemos, por exemplo, nesta fala de Ulisses para Lóri: “Não nos temos entregue a nós mesmos, pois isso seria o começo de uma vida larga e nós a tememos. Temos evitado cair de joelhos diante do primeiro de nós que por amor diga: tens medo.” (LISPECTOR, 1998a, p. 48).

amor, o grama de *radium* que é o germe mesmo do impulso destrutivo, se reconhecido e acolhido, pode conter e aplacar esse impulso. E Lóri, mesmo entendendo que não seria realmente capaz do ato destrutivo, ainda recorre ao Deus para ajudá-la a aplacar o próprio impulso em si mesma. O Deus, que a ouve, que sabe da presença nela do amor, poderia retirar dela o desejo de destruição, tocar nela o fogo que queima, se arriscando a queimar a própria mão.

O amor, deste modo, aparece como a outra face do desejo destrutivo. A abertura à presença viva do amor é o que pode garantir o cumprimento da lei que diz: *não matarás*. Vimos também a presença da relação com Deus nessa dinâmica intensa do encontro interior com a possibilidade de destruição, o que coloca tal possibilidade em âmbito teológico. Matar, morrer e amar são atos que chamam pela presença de Deus na obra clariciana. São também atos que se referem diretamente à nossa relação com o outro e com a justiça. Uma ética que se desenvolva em prol da manutenção e aprimoramento dos direitos humanos – de *toda* a humanidade – deveria, segundo a lógica clariciana que propusemos demonstrar, se ancorar na noção de que cada ser humano nasce com uma potência de amor que, se for ferida, pode se transformar em violência. A justiça que levasse isso em conta não nos separaria mais em bandidos e pessoas de bem e seria mais acurada na consideração daqueles que devem ser por ela julgados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos textos considerados de Clarice Lispector, o ser humano aparece como aquele capaz de matar, ou seja, como portador de um impulso destruidor que precisa ser contido. A lei, então, surge como contenção a esse impulso e nos protege de matar e de morrer. Contudo, a lei não se mostra suficiente para a contenção definitiva do impulso destruidor; ou antes, não se mostra sempre necessária, na medida que o amor aparece como presença primeira no ser humano que, assim, é compreendido como habitado pelo amor desde sua origem. O movimento do amor, então, quando não maltratado na experiência concreta, é a fonte primeira da ação alinhada com a lei. É também o meio pelo qual temos a chance de construir, no mundo, uma justiça que faça valer com radicalidade a lei que nos impede de matar e de morrer. Tal justiça, colocada no futuro ainda não alcançado, nos garantiria o cumprimento da lei que nos foi dada, a partir da plena realização do amor de que somos feitos.

Em relação à atualidade da problemática da violência na realidade brasileira, apontada na introdução deste artigo, a articulação aqui desenvolvida pode ser compreendida como o apontar da esperança de que no futuro sejamos capazes de forjar um novo tecido social ancorado na lei que devemos seguir e no amor que nos constitui.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marília Murta de. Sobre o matar e o morrer: reflexão sobre a lei a partir de Clarice Lispector e Paul Beauchamp. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 155-178, jan./abr. 2022.

ALMEIDA, M. M. **Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus**. O temporal e o eterno em Clarice Lispector, em diálogo com Kierkegaard. São Paulo: Loyola, 2011.

AUGUSTO, A. M. A. **Até que treze tiros nos acordam**: uma leitura teopoética de Mineirinho, de Clarice Lispector. *Mafuá*, Florianópolis, n. 16, 2011. Disponível em: <https://mafua.ufsc.br/2011/ate-que-treze-tiros-nos-acordam-uma-leitura-teopoetica-de-mineirinho-de-clarice-lispector/>. Acesso em : 22 fev. 2021.

INSTITUTO MOREIRA SALLES. **Quem foi Mineirinho**: bastidores de uma crônica, 2013. Disponível em:

<https://site.claricelispector.ims.com.br/2013/05/31/quem-foi-mineirinho-bastidores-de-umacronica/#:~:text=Mineirinho%20tornou%2Dse%20figura%20famosa,de%20um%20s%C3%A9culo%20de%20pris%C3%A3o>. Acesso em: 12 abr. 2022.

LISPECTOR, C. **Entrevista para o programa “Panorama”, TV Cultura**, 1977. Transcrição com comentário do entrevistador disponível em:

<https://www.revistabula.com/503-a-ultima-entrevista-de-clarice-lispector/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

Vídeo completo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP1I2EVnU>

Acesso em: 10 jun. 2019.

LISPECTOR, C. **Para não esquecer**. São Paulo: Siciliano, 1992.

LISPECTOR, C. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

LISPECTOR, C. **Felicidade clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

LISPECTOR, C. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

NUNES, B. **O dorso do tigre. Ensaios**. São Paulo: Perspectiva, 1969.

NUNES, B. **Leitura de Clarice Lispector**. São Paulo, Quíron, 1973. (Escritores Hoje).

SÁ, O. **A escritura de Clarice Lispector**. Petrópolis: Vozes, 1979.

SÁ, O. **Clarice Lispector**. a travessia do oposto. São Paulo: Annablume, 1999.

TEIXEIRA, A. **Mineirinho vivo ou morto**. Criciúma: Canal Dj Beto Mix Criciúma, sem data. Vídeo Youtube (1h30min45seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V0qA9OQXcNc>.

Acesso em: 12 abr. 2022.

UOL. **Rio nos Jornais**. Notícias sobre a morte de Mineirinho, 1962. Disponível em: <https://www1.uol.com.br/rionosjornais/rj45.htm>. Acesso em: 10 jun. 2019.

HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RESISTENCIA PARA EL ABORDAJE DE LAS MÚLTIPLES VIOLENCIAS

Fabiana Parra

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA RESISTENCIA PARA EL ABORDAJE DE LAS MÚLTIPLES VIOLENCIAS

***Fabiana Parra**

*Doctora, Profesora y Licenciada en Filosofía Docente e investigadora en el IdIHCS/
CONICET- UNLP*

1 INTRODUCCIÓN

Múltiples son las violencias que pueden experimentarse de acuerdo a la pertenencia sexo genérica, racial, de clase, etaria, geopolítica, entre otras. Porque también, y en este aspecto nos interesa detenernos, se puede vivir una opresión específica si se pertenece a la comunidad de personas con discapacidad y de la neurodiversidad.

Ahora bien, lo que nos interesa mostrar en este trabajo es un mecanismo doble de reconocimiento/ desconocimiento de las violencias que sufren las personas con discapacidad; así como de la necesidad de cuestionar estrategias políticas que reproducen aún más las exclusiones de esta comunidad como lo es la falsa inclusión o inclusión falsificada.

Frente a este problema ético- político lo que proponemos es el reconocimiento positivo de las diferencias, así como un abordaje integral e interseccional de las mismas para evitar el vaciamiento político de las luchas y de la perspectiva interseccional.

2 ¿QUÉ VIOLENCIAS?

Antes de avanzar en la fundamentación de por qué adoptar una perspectiva ética e interseccional para el abordaje de las violencias, cabe preguntarse de qué violencias estamos hablando. Y aquí es importante señalar que no se trata únicamente de atender a las violencias explícitas perpetradas por razones de género, raza, clase, pertenencia etaria, geopolítica; por pertenecer a la comunidad de la neurodiversidad

o de personas en situación de discapacidad. Sino que también es necesario examinar los juegos de poder que las posibilitan -incluyendo el cuestionamiento a los propios privilegios-; así como por supuesto es importante examinar los efectos –directos e indirectos- que tienen las violencias y microviolencias.

3 ¿POR QUÉ “MICROVIOLENCIAS”?

Porque existen formas solapadas de violencias cotidianas que también tienen como resortes a distintos entrecruzamientos de sistemas de dominación. No se trata de la violencia más visible y explícita como puede ser el hecho de que algunos espacios públicos no estén preparados para el tránsito seguro de personas usuarias de silla de ruedas; sino de aquellas “**exclusiones subterráneas**” que de tan subterráneas se naturalizan, y se tornan “invisibles”.

Para ilustrar este tipo de exclusión me permito hacer un rodeo. A pesar de que desde hace varias décadas existen cuestionamientos a los centramientos excluyentes, por ejemplo de espacios emancipatorios como los feministas -(pienso de manera concreta en las críticas que el feminismo negro viene realizando desde la década de los años '60 y '70 del siglo pasado al feminismo blanco hegemónico; o al cuestionamiento de plurinacionalidad de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina para que mujeres indígenas se sientan representadas¹²⁶)- aún falta darle un estatuto fundamental a aquellas opresiones que viven personas en situación de diversidad funcional; y más aún que personas que viven simultáneas opresiones puedan ocupar espacios de representación.

¿cómo puede ser esto posible en un contexto de gran masificación de instituciones democráticas, con políticas “inclusivas”? Nada más y nada menos porque se trata de una **inclusión meramente simbólica, conceptual o “a medias”**. Y aquí es importante dar otro rodeo.

¹²⁶ Los Encuentros Nacionales de Mujeres, han sido los espacios por excelencia de la organización y participación política de las mujeres en Argentina desde 1985. Pero ¿” qué mujeres”? Responder a esta pregunta ha llevado a que, en 2019, luego de caldeadas discusiones pudiera cambiarse el nombre por el de “Encuentro Plurinacional de mujeres, lesbianas, trans, travestis y no binaries”. Parra, F. (2021). “El feminismo será antirracista o no será”. *Joselito Bembé. Revista Político Cultural* (2), 37-43. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12875/pr.12875.pdf.

En principio quisiera aclarar que en lo que sigue me refiero al caso de Argentina, aunque por supuesto se pueden trazar líneas comunes con lo que ocurre con instituciones democráticas de otros países de Latinoamérica y el mundo. Y para ello quiero recurrir a ciertas imágenes ilustrativas.

A menudo las instituciones de educación superior crean secretarías y áreas específicas para el acompañamiento a personas en situación de discapacidad, pero finalmente por la falta de recursos este “acompañamiento real” queda a cargo de los docentes de esa persona, pauperizando y precarizando aún más a los docentes (en Argentina el sueldo de docentes de todos los niveles es módico en relación a lo de otros sectores estatales con grandes responsabilidades).

Dado que las instituciones educativas se proclaman “inclusivas” y se pronuncian contra las violencias, cuando existe más énfasis en las proclamas simbólicas y discursivas que en las políticas concretas, ocurre que, por ejemplo, una persona hipoacusica al completar su registro de inscripción a una materia, da conocimiento a la facultad de que tienen una situación de discapacidad, pero luego no se hace nada con esa información. Se gastan recursos en los registros, pero luego esa información no se sistematiza, y no se planifica su tratamiento. ¿Para qué sirve entonces todo el registro inicial?

Desde una *lectura culpable* podemos intuir que se trata de un gesto de florerismo que dificulta aún más la resolución estructural de los problemas ya que se trata de un gesto de inclusión falsificada. Según Blas Radi (2020) el *florerismo* fue impulsado por el movimiento afrodescendiente en la década del sesenta en Estados Unidos para cuestionar la baja representación de las personas racializadas en las escuelas y en las fábricas del sur de EEUU. En las décadas siguientes fue recuperado por intelectuales afrodescendientes y feministas para referirse a una inclusión simbólica a través de pequeñas y superficiales concesiones a grupos minoritarios buscando evadir señalamientos y acusaciones por discriminación. Con ello, se intenta generar una ficción de igualdad o diversidad aparentando una imagen progresista e inclusiva.

En el caso de las políticas académicas e institucionalizadas han tomado la forma precisa de consignas “*políticamente correctas*” o de “inclusión a medias” (Anzaldúa, 2016) que, al encubrir las prácticas excluyentes con la idea de inclusión, dificultan aún más la tarea de avanzar en la erradicación de violencias, constituyendo un obstáculo epistemológico y político. Para Sarah Ahmed (2018) esta impostura es

un rasgo distintivo de la política institucional universitaria cuya burocracia crea “la secretaria de la secretaria” para resolver un problema de discriminación, lo cual sólo alarga el proceso a través de las mediaciones burocráticas, y en mucho de los casos quedan a irresueltos.

En efecto, nos encontramos en un contexto de creciente estandarización y normativización en el ámbito académico donde se han naturalizado una serie de prácticas y de *habitus* (Ciriza, 2015) como la utilización de un lenguaje encriptado, la hiperespecialización, el enciclopedismo y el uso de conceptos meramente formalizados y adaptados a los parámetros de objetividad y ubicuidad de la ciencia moderna. Me detengo puntualmente en el último de estos *habitus* para mostrar que la adopción irrestricta, sin precisiones teóricas ni histórico- situadas de una tesis o un término tiene efectos de despolitización, y de simplificación, que refuerzan un esquema binario excluyente, que insiste en separar la teoría de la práctica y la mente del cuerpo. bell hooks hace unos años advirtió sobre esta descorporización de la siguiente manera:

It is evident that one of the many uses of theory in academic locations is in the production of an intellectual class hierarchy where the only work deemed truly theoretical is work that is highly abstract, jargonistic, difficult to read, and containing obscure references (hooks, 1994, p. 64).

Aurora Levinas Morales (2001) en “Certified Organic Intellectual” comparte este diagnóstico a propósito de cierto feminismo institucionalizado que se abstrae de sus raíces activistas lo que produce que sea cada vez menos aceptable hablar de forma comprensible. Esta crítica tiene sus hilos de continuidad con lo que feministas descoloniales como Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa Miñoso llaman el proceso de *oenegización* y despolitización del feminismo donde abundan consignas y lemas ampliamente inclusivos, pero escindidos de acciones y decisiones concretas para su consecución efectiva (Parra, 2022).

Primera conclusión: una inclusión real implica prácticas integrales y radicales, esto depende concretamente de decisiones políticas que permitan destinar los recursos necesarios para garantizar la inclusión plena.

¿qué ocurre por ejemplo con la inclusión en las escuelas? ¿qué ocurre en educación por ejemplo con los sujetos “deficientes”? Siguiendo a Carlos Skliar (2000), la educación especial, sus instituciones totalitarias y los sujetos que son forzados a

incluirse en esta pedagogía, no forman parte de las agendas políticas, sociales y académicas de la mayoría. Más aun, estos sujetos “raras veces son vistos como pertenecientes a una nación, siendo ciudadanos y sujetos políticos, articulándose en movimientos sociales, poseedores de sexualidad, religión, etnia. etc.” (Skliar 2000, 2). De manera que estos sujetos, más que ser comprendidos como “agentes” son “meros depositarios de educación “especial”.

De manera que el discurso de la inclusión/integración podría estar impregnado detrás de su mensaje de igualdad y justicia, de **estigmatizaciones y estereotipos** que buscan borrar las diferencias, en lugar de enseñar a habitarlas con orgullo y dignidad. Lo cual involucra otra cuestión, la de los **mecanismos que posibilitan las exclusiones de personas con discapacidad o capacidades diferentes.**

Los discursos normalizantes que presentan a las personas con discapacidad, con diversidad funcional o pertenecientes a la neurodiversidad como deficientes – anormales- incluso monstruosas tienen importantes efectos en las prácticas de exclusión e inferiorización que sufren, incluso bajo gestos paternalistas y asistencialistas que las despojan de agenciamiento político.

En investigaciones anteriores me he detenido en una de las derivas de este marco, que está vinculado a la materialidad de los discursos ideológicos, principalmente en aquellos cuyas representaciones han servido para legitimar prácticas de exclusión en el marco del proyecto capitalista y colonial (Parra, 2020). En esta dirección recupero por ejemplo la perspectiva de Silvia Federici (2010) que analiza cómo los discursos que representan a las mujeres como brujas, “bestialmente sexuales”, “poco racionales” crean un clima ideológico para avalar uno de los mayores epistemicidios y sexocidios de la historia: la matanza de brujas durante el periodo de transición del feudalismo al capitalismo. Sintomáticamente, una vez instaurado el sistema capitalista, estos discursos cambian y presentan a las mujeres como “dulces”, “capaces de apaciguar a los hombres”, “moderadas”. De manera análoga, Moira Millán (2011) señala que la asimilación de “lo bárbaro, feo y salvaje” con “lo indígena” configura un inconsciente colectivo que ha posibilitado un proceso de *forclusión* que consiste en negar lo “ya negado”: las raíces indígenas. Lo cual se manifiesta en aquella idea muy arraigada y poco cuestionada según la cual en Argentina “todos descendemos de inmigrantes blanco europeos”.

Volviendo a lo que ocurre en el ámbito educativo, los sujetos con discapacidad “raras veces son vistos como pertenecientes a una nación, siendo ciudadanos y

sujetos políticos, articulándose en movimientos sociales, poseedores de sexualidad, religión, etnia. etc.” (Skliar 2000, 2). En tal sentido, problematiza que la cuestión de los sujetos deficientes supone un problema educativo, de ética y de derechos humanos, del mismo modo que otros grupos minoritarios. Los deficientes no constituyen un grupo particular de excluidos, ni deben ser excluidos de otras exclusiones. Para el autor, negar un abordaje político, histórico y cultural en este campo, constituye el primer hecho discriminatorio sobre el cual, después, se entretajan todas las demás discriminaciones de ciudadanía, sociales, lingüísticas, políticas, comunitarias y culturales.

Bajo el paradigma de la inclusión/ exclusión, se pierde la singularidad de cada sujeto, y pasan a ser incluidos bajo la clasificación general de “anormalidad”. Las diferencias no pueden ser escatimadas bajo la intención concreta de una reducción de costos por parte del Estado, ni ser únicamente un problema burocrático o que pudiera resolverse en el ámbito privado; sino que para evitar la asimilación de los grupos minoritarios dentro de la escuela común las diferencias deben ser resueltas de manera material, estructural e integral, con una **perspectiva interseccional atenta a las singularidades**.

En el caso de la educación especial, por ejemplo, se puede mencionar la necesidad imperiosa de trabajar en duplas docentes lo que implica la asignación de mayor presupuesto. Lo cual constituye el **reconocimiento positivo de las diferencias**.

Las diferencias no pueden ser escatimadas bajo la intención concreta de una reducción de costos por parte del Estado, ni ser únicamente un problema burocrático o que pudiera resolverse en el ámbito privado; sino que para evitar la asimilación de los grupos minoritarios dentro de la escuela común las diferencias deben ser resueltas de manera material, estructural e integral, con una perspectiva interseccional atenta a las singularidades. Se puede mencionar la necesidad imperiosa de trabajar en duplas docentes lo que implica la asignación de mayor presupuesto; es decir, su resolución tiene que ver principalmente con la disponibilidad de recursos económicos. Por ello es que “las diferencias” deben ser abordadas de manera integral, material y estructural.

Ahora bien, en relación a lo anterior, he entrecomillado el término “diferencias” justamente porque lo que las borra es, en definitiva, el borrado de su singularidad. Incluso cuando se hace referencia a las PsD no se repara en la experiencia singular de, por ejemplo, una persona sorda que pretende ingresar a la universidad y no cuenta

con recursos económicos para tal trayectoria académica. Asimismo, resulta sustancial reparar en la educación sexual integral de jóvenes con discapacidad que a menudo son infantilizados. ¿Qué ocurre además si se habitan comunidades en las que excluye, inferioriza o se rechaza a personas racializadas? ¿de qué manera abordar el entrecruzamiento de diversidad funcional o neurodiversidad y otras categorías de diferenciación social?

4 IMPORTANCIA DE LA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

En un contexto de creciente estandarización y normativización de las prácticas institucionales (sobre todo, académicas) la perspectiva interseccional por su carácter multidimensional, relacional y dinámico permite recomplejizar análisis sesgados y centrados. Promoviendo el reconocimiento, por ejemplo, de que las subjetividades además de singulares en la multiplicidad, somos complejas y podemos experimentar simultáneamente la opresión y el privilegio, en contraposición al marco binario según el cual somos de manera monolítica buenos o malos, opresores u oprimidos, amos o esclavos. A partir de entonces no se trata de separar categorialmente los posicionamientos en una formación social determinada; ni tampoco de averiguar cuál es la estructura con primacía en la situación de opresión de un sector; sino más bien de examinar el complejo entramado entre relaciones de poder que se imbrican, co constituyen y se entrecruzan en las múltiples *experiencias de opresión vividas* (Davis, 1981).

En el nuevo marco es posible avanzar hacia una aproximación compleja, multidimensional, dinámica y relacional de las desigualdades estructurales y de las distintas formas de opresión como efecto de imbricaciones simultáneas de instancias de diferenciación social. Esta complejidad posibilita, además, comprender que la liberación de un sector no implica la opresión de otro; sino que de lo que se trata es de abolir las relaciones mismas de dominación para romper con la circularidad infinita de la violencia.

El estatuto central que toma en el marco del pensamiento feminista negro (Hill Collins, 2000) la construcción de alianzas políticas entre sectores desfavorecidos, para eludir unilateralismos y fragmentaciones constituye una estrategia política superadora frente a las limitaciones de las prácticas que buscan meramente invertir los roles entre opresor- oprimido.

Frente a la neutralización discursiva, la noción de *saberes situados* de la epistemología feminista -crítica del androcentrismo de las ciencias- permite comprender la naturaleza corporizada de todo punto de vista, y comprender que es nuestra situacionalidad la que nos posibilita *ver* de una determinada manera ya que está inmersa en “el paisaje en el que vivimos”, parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Así como ha sido central la conceptualización del *margen* como metáfora de un lugar de subalternidad en relación al centro, que reivindica esta posición como privilegiada en términos epistémicos para construir conocimientos que integren experiencias y perspectivas que sólo pueden tenerse desde ese *locus* de enunciación. Y en términos políticos, el margen con una localización específica- puede convertirse en un lugar de resistencia por su carácter práctico, no “meramente conceptual” (hooks 2004).

Además, una perspectiva interseccional crítica se encuentra anudada a las luchas fundacionales en las que nace la perspectiva y se articula directamente con las genealogías de esas luchas y resistencias que permiten romper con la violencia dada por la negación de las diferencias, los borramientos y olvidos.

5 EFECTOS A NIVEL SOCIAL: LA NATURALIZACIÓN DE CIERTAS EXCLUSIONES

En este trabajo no buscamos jerarquizar las “microviolencias” a las que referimos al inicio, y colocarlas por encima de otras violencias; sino que lo que pretendemos es darles un estatuto relevante a las que de tan “subterráneas” pueden no ser analizadas, evaluadas ni contrarrestadas.

Hemos anticipado que este tipo de violencia tiene la complejidad de ocupar espacios fronterizos, ambiguos, y además no se trata de la violencia “palpable y cruda” ejercida contra determinadas personas, sino que esta violencia consiste en ser “negado” “olvidado” como si no se existirá.

De acuerdo con nuestra tesis esta forma de olvido es la que viven, por ejemplo, las comunidades originarias cuando distintos funcionarios –incluso el actual presidente sostiene de Argentina que “les argentinos descendemos de barcos de blancoeuropeos- y que hace que estas comunidades actualmente sean corridas de sus tierras, pero que también sean arrancadas de sus raíces, que se pierdan sus

apellidos y los nombres originarios de los lugares en los que nacieron. En Argentina, muchas ciudades tienen el nombre de los generales que comandaron los genocidios y sexocidios que posibilitaron la fundación del Estado-nación. Al articular los procesos de negación epistémica con procesos materiales de aniquilación de la alteridad, es posible comprender que a partir del hecho concreto de la mal llamada “Conquista del desierto” se produce la negación de las mapuce como sujetas políticas y epistémicas.

Recuperamos en esta dirección perspectivas críticas *narradas en primera persona* como la de Moira Millán (2011) quien señala que la asimilación de “lo bárbaro, feo y salvaje” con “lo indígena” configura un inconsciente colectivo que ha posibilitado un proceso de *forclusión* que consiste en negar lo “ya negado”: las raíces indígenas. Lo cual se manifiesta en aquella idea muy arraigada y poco cuestionada según la cual en Argentina “todos descendemos de inmigrantes blanco europeos”.

Millán argumenta que las mujeres mapuce han sido las más perjudicadas en el proceso de colonización haciendo incluso que estas “se miraran con las anteojeras del conquistador”, como efecto del proceso de introyección del patrón racista y dominante que forma parte también de la “experiencia vivida del negro” narrada en primera persona por Frantz Fanon (1962). Lo que pone de manifiesto que el capitalismo y el colonialismo son integrales y permean todas las dimensiones de la vida e implica la naturalización de estructuras de pensamientos excluyentes.

Para Millán el borramiento de las mapuce de las narrativas hegemónicas ocurre como efecto de un pacto entre historiadores oficiales y varones mapuce que en la historia moderna aparecen como “líderes”, lo cual tergiversa la forma en que se organizaba la comunidad mapuce antes de la invasión española e invisibiliza el estatuto de las mujeres líderes-mapuche, poderosas *weichafes*.

Al articular los procesos de negación epistémica con procesos materiales de aniquilación de la alteridad, es posible comprender que a partir del hecho concreto de la mal llamada “Conquista del desierto” (1878-1885) se produce la negación de las mapuce como sujetas políticas y epistémicas. En esta línea, para Ramón Grosfoguel (2013) ha sido a causa de los cuatro genocidios/ epistemicidios en el siglo XVI que se suprimieron las cosmovisiones no occidentales y se universaliza el pensamiento occidental moderno hegemónico. Podemos agregar también, siguiendo el ya mencionado análisis de Federici, que este borramiento se vincula con uno de los mayores sexocidios de la historia: la matanza de brujas que se lleva a cabo en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo.

6 HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RESISTENCIA Y UNA PEDAGOGIA DE LA EXPERIENCIA VIVIDA

A propósito del estatuto fundamental que adquieren las propias experiencias en la construcción de una narrativa en primera persona cabe destacar el aporte de las mujeres mapuche – las hembras colonizadas- comprendidas como alteridad radical – al ser “lo no macho de lo no humano”- lo que implicó que sufrieran todo tipo de aberraciones, y fueron apropiadas, penetradas, sometidas y ultrajadas. El término *hembras colonizadas* (Lugones, 2011; Parra y García Gualda, 2021) permite pensar la *situación específica* de las *indias*-mapuche en nuestras tierras, quienes sufren los peores efectos de la dominación racista, sexista y capitalista que, aún dentro de ciertos espacios “emancipatorios” como el feminismo, reproduce y perpetúa desigualdades de clase, sexuales, geopolíticas, etarias, y raciales. Lo cual se manifiesta en la subestimación del “problema racial”, y en la ausencia sintomática de una serie de ideas y cuestionamientos vinculados a este problema. Estos olvidos profundizan las *heridas coloniales* reactivadas cada vez que se desaloja violentamente a las comunidades mapuche de sus tierras, y cada vez que se rechaza restituir el nombre originario de una comunidad, por mencionar sólo dos cuestiones a modo de ejemplo.

En efecto, la invasión colonizadora en el pueblo mapuche ha generado machismo dentro de las comunidades, y ha relegado a las mujeres al estatuto de “hembras mamíferas reproductoras de fuerza de trabajo” (Millán, 2011, p. 115). Desde entonces, las mujeres mapuches se encuentran oprimidas, pero también borradas de la historia oficial en tanto dirigentes políticas, puesto que a partir del pacto entre varones blancos (*wigka*) y los varones indígenas de la propia comunidad, se busca ocultar el poder de las guerreras y lideresas mapuche- en favor del dominio masculino. Es así como ellas tienen que luchar contra el sexismo aun dentro de sus comunidades y con el racismo aun dentro de los espacios de organización feminista y del movimiento de mujeres.

También desde un relato en primera persona, Gloria Anzaldúa narra el proceso de absorción que sufre la nueva minoría en Estados Unidos (la ciudadanía mexicana); inaugurando una pedagogía de tipo testimonial –lo que la autora denomina *autohistoria*- para denunciar las narrativas anglocéntricas y androcéntricas. Cabe señalar que en el marco de la historia de la absorción del norte de México por parte de Estados Unidos, la frontera es “un confín contranatura” (Anzaldúa, 2016, p. 15),

por tanto, dado que se trata de una construcción política e ideológica, es posible de ser transformada. La *frontera* es en este sentido, una metáfora desestabilizadora, potente para *cartografiar*¹²⁷ las resistencias. Así como reivindica las alianzas de clase, puesto que la narradora de la Nueva Mestiza hace hincapié en las alianzas entre los chicanos con “los mexicanos que cruzan la frontera o trabajan en las maquiladoras (...) son trabajadores mestizos que se encuentran atrapados en ser tratados como delincuentes o poder comer” (Ibíd., p. 16).

En este sentido, cabe señalar que el presente trabajo se enmarca en una concepción epistemológica crítica y materialista que comprende a las experiencias como singulares, corporizadas, complejas y situadas. Desde esta concepción, se argumenta que la producción de conocimientos es un proceso situado, complejo, relacional e interseccional; lo cual constituye una alternativa tanto epistemológica como política para eludir los efectos de la pretendida neutralidad del conocimiento¹²⁸.

En cuanto a la *experiencia de la maternidad* si bien también se trata de una experiencia singular y no existe una forma única de maternar, hay un acuerdo bastante amplio acerca de que –en el marco de sociedades capitalistas donde la familia nuclear es la columna vertebral de la organización social- esta implica importantes dosis de culpa, sacrificio y abnegación por parte de quienes maternan. Siguiendo a Adrienne Rich en *Nacemos de mujer...* la maternidad es una de las experiencias más reglamentadas y vigiladas, a pesar de que por distintos entrecruzamientos de las instancias de diferenciación social; y por los distintos interjuegos de poder, no todas serán vigiladas de la misma manera. Atender a esta complejidad involucra una perspectiva interseccional por su carácter dinámico, situado, co-constitutivo y materialista.

Ahora bien, en este marco normativo, el ideal acerca de “ser madre” va a estar signado por dosis de amor y entrega incondicional, atravesado por la culpa y el

¹²⁷ Con el término *cartografía* referimos también a una noción desestabilizadora en la medida que tiene la capacidad de “variar la representación del espacio para transformar con ello el modo de mirar el mundo circundante y sus posibilidades” (Mársico, 2014, p. 159).

¹²⁸ Sobre la ciencia neutral asumimos que “Desde una concepción tradicional, de tipo empirista, el conocimiento es el resultado de una relación preestablecida entre un sujeto y un objeto, donde el primero podría acceder inmediatamente al segundo mediante un proceso de abstracción que separa el objeto real de una supuesta esencia. Esta concepción empirista –en la que subyace el supuesto de que el sujeto es capaz de acceder inmediatamente al objeto de conocimiento– se articula con una cosmovisión antropocéntrica que le otorga al *sujeto epistémico* un carácter fundamental” (Parra, 2021, p. 253).

sacrificio; aunque en el siglo XXI algunas mujeres desestabilicen el *statu quo* y se rebelen contra estos mandatos e ideales.

En nuestro contexto, el eje central de la existencia lo impone el mercado de trabajo capitalista, sus ritmos y exigencias; mientras los cuidados son invisibilizados, relegados a zonas periféricas. Lo cual se vivencia en las distintas imposiciones de productividad a quienes tienen, además del trabajo asalariado, la invaluable tarea de criar y cuidar.

Segunda conclusión: importancia de construir relatos colectivamente a partir de las experiencias vividas. Radicalizar la apuesta de una pedagogía de tipo testimonial.

Para ello es fundamental el trazado de genealogías críticas ya que además de “rastrear” historias y memorias de rebeldía permite atender al anudamiento entre cuerpo y política porque al centrarse en las **experiencias vividas** (Davis, 2004) muestra el carácter situado de todo saber; y comprender que la interseccionalidad requiere de **saberes situados**. En este sentido, cabe señalar que el presente plan de trabajo se enmarca en una concepción epistemológica crítica y materialista que comprende a las experiencias como singulares, corporizadas, complejas y situadas. Desde esta concepción, se argumenta que la producción de conocimientos es un proceso situado, complejo, relacional e interseccional; lo cual como hemos mostrado en otros trabajos, constituye una alternativa tanto epistemológica como política para eludir las meras formalizaciones, y principalmente para eludir sus efectos materiales de exclusión, reclusión e invisibilización de aquello que no se ajusta a los criterios de formalización.

Desde este margen excluido las feministas negras –antecesoras prácticas de la interseccionalidad- realizan una crítica a los sesgos racistas y clasistas del feminismo hegemónico.

Quedará como desafío narrar la historia de “les anormales” y sus genealogías partiendo de luchas actuales, como por ejemplo las que están llevando a cabo a nivel regional los nuevos activismos (gordo, el activismo autista, entre otros). Que se articulan con activismos como el feminista, el de las luchas de comunidades originarias y el del colectivo LGTBIQ.

7 CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de este trabajo argumenté la importancia de una filosofía y una pedagogía de la resistencia para el abordaje de las múltiples violencias. Entre estas, una muy difícil de combatir, por solapamiento, es la microviolencia. Un ejemplo de este tipo de violencia que examinamos en el trabajo es la “falsa inclusión”. Contra la “inclusión falsificada” y en pos de avanzar contra las desigualdades y las opresiones argumenté la importancia de propuestas interseccionales, materiales e integrales. No buscar la resolución de una de las violencias, sino la erradicación de toda forma de dominación. Programar la desarticulación de los sistemas de poder que producen y administran la precarización de nuestras vidas, y que al tiempo que producen las desigualdades estructurales dialogan con movimientos emancipatorios a través de discursos de igualdad y fraternidad.

Así como también, recuperar las perspectivas críticas de manera compleja e historizada para que no pierdan valor heurístico y político; ni sufran procesos de subversión y apropiación por parte de sectores adversos. Sino más bien de aplicar políticamente de forma creativa y crítica: promover micropolíticas de resistencia y descentramientos cotidianos e ininterrumpidos en nuestros espacios de intervención. En el espacio fronterizo academia/activismo podría ser el de leer producciones realizadas desde los márgenes del canon hegemónico, incluirlas en nuestros planes de estudio, en nuestras citas, traducciones, y discusiones.

En profunda relación con lo anterior y destacando el quehacer genealógico como estrategia política que argumentamos a lo largo del trabajo, cabe señalar que uno de los aportes invaluable de recuperar las praxis interseccionales del activismo feminista negro se vincula a la enseñanza que nos legaron de fortalecer las alianzas políticas y los espacios de construcción colectiva a partir del reconocimiento de las diferencias. En ámbitos tan competitivos e individualistas como los ámbitos académicos, se torna vital retornar a las prácticas feministas basadas en la construcción de alianzas para promover una academia comprometida y menos neutralizada.

Finalmente, y no por ello menos importante, no quisiéramos concluir este capítulo sin antes reiterar que debido al lugar central que las ideas y teorías tienen en cambios sociales materiales, es que concluyo, para seguir desarrollando en futuras investigaciones que la interseccionalidad no puede perder su capacidad heurística y

política como si fuese un mero slogan, cómplice de las exclusiones sistemáticas de la colonialidad del saber y del capitalismo académico; sino que debe ser recuperada como una *praxis integral* que nos comprometa con problemas reales y urgentes de nuestras sociedades.

REFERENCIAS

AHMED, Sarah. *The Promise of Happiness*. Duke University Press. 2010.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing. 2016.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana. 2019.

CIRIZA, Alejandra. “*Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones*”. *Millcayac*. 2(3), 83-104. 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. *Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color*. En Platero, L. (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Temas contemporáneos (pp. 87-122). Bellaterra. 2012.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. *Una declaración feminista negra*. En Moraga, C. y Castillo, A. (Comp.) *Esta puente mi espalda* (p. 172-184). ISM. 1988.

DAVIS, Angela. *Women, race and class*. The Women's press. 1981.

DE LAURETIS, Teresa. “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica” en *De mujer a género*; Cangiano, C. y Dubois, L. (comps.) Buenos Aires: CEAL., p. 73- 163. 1993.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2019). *Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina*. *Revista Direito e Praxis*. 10(3), 2007-2032. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Colección nociones comunes. Tinta Limón. 2010.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. 1962.

GANDARIAS GOIKOETXEA, Izar. *¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista*. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 73–93, 2017. <https://doi.org/10.5209/infe.54498>.

GROSFUGUEL, Ramón. *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa* (16), 13-58, 2013.

HARAWAY, Donna. *Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. En M. C. Cangiano & L. Dubois (Eds.). De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales.* Buenos Aires: Ceal, 1993. p.115-144.

HILL COLLINS, Patricia. *Black feminist thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* Nueva York: Routledge, 2000.

HOOKS, bell. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of freedom,* Nueva York. 1994.

HOOKS, bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En hooks, b.; Brah A.; Sandoval, C.; Anzaldúa, G.; Levins Morales, A.; Bhavnani, K.; Coulson, M.; Alexander, J.; Mohanty, C. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 33-50.

LEVINAS MORALES, Aurora. "Certified Organic Intellectual" en *The Latina Feminist Group, telling to Live. Latina Feminist Testimonios, Durham/London.* 2001.

LORDE, Audre (1988). *Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo.* En Moraga, C. y Castillo, A. (Comp.) *Esta puente mi espalda.* ISM. 1998. p. 89-93.

LUGONES, María. *Colonialidad y Género. Tabula Rasa* (9), 73-101, 2008.

LUGONES, María. *Peregrinajes: teorizar una coalición contra múltiples opresiones.* Buenos Aires: Del Signo, 2021.

MÁRSICO, Claudia. Cartografías de dominación y resistencia. Ecos de Jonia en América Latina. *Avatares filosóficos*, 1, (155-161), 2014.

MILLÁN, Moira. Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En K. Bidaseca & V. Vázquez Laba (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.* Buenos Aires: Ed. Godot, 2011. p.113-122.

PARRA, Fabiana (2019). *Ideología y subjetivación desde una intervención filosófica materialista: Lectura sintomática y crítica (Tesis de posgrado).* -- Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Filosofía. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1995/te.1995.pdf>.

PARRA, Fabiana. *Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. Tabula Rasa*, 38, 247-267, 2021. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>.

PARRA, Fabiana y García Gualda, Suyai. “*Contradicciones ineludibles. A propósito del estatuto de alteridad radical de las “hembras colonizadas”*”. *Revista PRAXIS*, 83 (2021): 1-19, 2021. <https://doi.org/10.15359/praxis.83.5>.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo*. 2019. *Demarcaciones*, 7, 1-22. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3464207>.

PÉREZ, Moira. Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites*. (1), p. 81- 98, 2019.

RADI, Blas ¿Qué es el tokenismo cisexista? 2019. *Revista Anfibia*. Universidad Nacional de San Martín. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>.

RICH, Adrienne. *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Traficantes de sueños, 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SKLIAR, Carlos. “Discursos y Prácticas sobre la Deficiencia y la Normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente”. En Gentili, P. (Coord.). *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Santillana: Buenos Aires, 2010. p. 109- 122.

VIVEROS VIGOYA, Mara (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52). Universidad Nacional Autónoma de México, 2016. p. 1-17. doi: <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.

SHELLING AND THE APORIA OF A NATURAL LAW

Agemir Bavaresco;

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

SCHELLING AND THE APORIA OF A NATURAL LAW^{129*}

Agemir Bavaresco

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/ PUCRS

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/ UNICAP

1 INTRODUCTION

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling is born on January 27th 1775 in Leonberg, Württemberg, Germany, and dies on August 20th 1854 in Ragaz, in the canton of St. Gallen in Switzerland, already in his eighties. Without the shadow of a doubt, Schelling is the most enigmatic, least known and prolific philosopher of the so-called *German Idealism*.¹³⁰

Coming from a protestant family, his father was a Lutheran minister, a man of learning who knew the classics and the Bible and was a recognized orientalist. His mother also came from a family of strong links with the Church.¹³¹ He spends nearly all of his childhood in Bebenhausen near Tübingen, where he moves with his family at the age of two. At the early age of fifteen, he will enter the *Stift* in Tübingen, where he will meet Hölderlin and Hegel.

His family is profoundly marked by the typical Swabian Lutheran environment. When he receives, still in his puberty, in the *Stift* in Tübingen the strong impulse which will allow him to make an issue of the tense relationship between the conceptual and the existential, between the revelation of faith and the explicitness of reason, Schelling

^{129*} A first version of this text was published in portuguese in *Conexão Política*, Teresina v. 8, n. 2, 49 – 59, jul./dez. 2019

¹³⁰ The context of philosophical research about Schelling in Brazil is still almost incipient, and centers of research or researchers dedicated to studying him are rare.

¹³¹ For more details about the life of Schelling, consulting Xavier Tiliette, *F. W. J. Schelling, Biographie*, Paris: CNRS Editions, 2010, p. 16 and following, is always useful.

will find at an early age the intellectual plentitude his colleagues Hegel and Hölderlin will only know in the maturity of their lives.¹³²

During the whole course of his successive phases, Schelling's interests gravitate almost naturally around the relationship existing between philosophy, religion and the classical occidental and oriental languages.

The internal maturation of Schelling's thinking, the phases of his thinking, the motives for rupture in his way of philosophizing, nowadays provoke ample dispute in the *Schelling Forschung*. We will not enter into the merits and weaknesses of the periodizations currently proposed, since there is, in the modern languages, a big gap of works that treat with Schelling's philosophy in general and of themes and problems in particular. We will, however, in the present research, present the aporia of natural law in Schelling, and how this question is in a certain way linked to a certain periodization and comprehension of his work.

From this perspective, this text will defend that there is a close relationship between revelation and natural law in the development of Schelling's thinking, and that natural law can be comprehended as having the same dignity as themes like mythology, positive philosophy, revelation etc.

The present research will develop the theme of natural law and its aporia. This will, we think, allow the reader to situate himself today, from a specific starting point, in Schelling's philosophical edifice, and to defend the actuality of Schelling's *political* thinking.

There is a certain aversion to Schelling's political thinking, which is greatly motivated by two cutting criticisms elaborated by Lukács and Habermas, respectively.

In *The Destruction of Reason*, Lukács unduly situates Schelling as one of the fathers of western irrationalism, accusing him and his reflections, specially his thesis of an "Intellectual Intuition", of being "the First Manifestation of Irrationalism".

Lukács's many arguments concerning Schelling generally do not represent the state of the current research about the author. This is because they either repeat, referring to Schelling, Marx's arguments about Hegel that the critical and revolutionary potential was in the young man in detriment of the older¹³³ one, or endorse the Marxist

¹³² An interesting source for understanding the context of Schelling's pre-philosophical and philosophical education is the chapter *Schelling I – Life and Writings. The successive phases in Schelling's thought* by Frederick Copleston SJ, in *A History of Philosophy – Volume VII*, p. 94-104.

¹³³ Lukács, *Destruction of Reason*, p. 155 "This ambiguity with which all objective idealism is bound to be fraught promptly ceases, however, once a shift occurs in the view of the 'organon'. And there

Ad hominem accusations¹³⁴, that is, analyze his work only from the specter and criticism of political economics, in a frank philosophical strabismus.

Following Lukács' criticism, Habermas' *Dialectical idealism in transition to materialism: Schelling's idea of contraction of God and its consequences for the Philosophy of history*, from here on simply *Dialectical Idealism*, presents Schelling as not being a political thinker, even arguing that the few passages that he dedicates to the theme, aside from being occasional, are also incompatible with one another.

Quoting Habermas' passage

Schelling is not a political thinker. At three points in his philosophical career, he produced a theory of the political order or (in the language of the system) a deduction of the state. But his political thought never went beyond these occasional sketches. What is surprising is not the author's obvious lack of interest in this subject, and the consequently sporadic nature of these three attempts at a deduction, but rather their mutual incompatibility. Each of the deductions starts from a different point and leads to results incompatible with the other two (2004, p. 43).

Despite the success it attained, today, Habermas' thesis is unsustainable. First, because it is reductionist by immediately identifying political thought and thoughts about the State, the latter being only a strand of the former. Second, it knowingly disregards many moments of Schelling's thinking in its diverse phases, where his political thinking, not reduced to a state dimension, is expressed, such as in *New Deduction, Academic Studies, Philosophy of Revelation, Philosophy of Mythology*, among other works.

2 THE GENESIS OF SCHELLING'S EDIFICE

In the year 1923, Nicolai Hartman publishes his important work *Die Philosophie des deutschen Idealismus* and proposes an important periodization to Schelling's

disappears with it all Schelling's relatively progressive, distortedly progressive tendencies, all traces of his 'genuine youthful idea'"

¹³⁴ Here we think of the following passage of Lukacs endorsing Marx in *The Destruction of Reason* (p. 134), where the absence of arguments is joined by an excess of sexist prejudice, "The centre of this ambiguity was the young Schelling himself. Its main source was his character. Marx wrote of him to Feuerbach in the 1840s: 'Schelling's genuine - to be charitable to our adversary - youthful idea, for whose realization he had no tool but imagination, no energy other than vanity, no stimulant but opium, no other organ than the irritability of a feminine receptiveness;'"

thinking in “[...] *five philosophical periods, which are neither simply five parts of a system nor five systems:*

1. The philosophy of nature, up to 1799
2. Transcendental idealism, around 1800
3. The philosophy of identity, between 1801 and 1804
4. The philosophy of freedom, around 1809
5. Schelling’s last philosophical-religious system, starting around 1815”¹³⁵

The importance of Nicolai Hartmann’s periodization resides in the fact that it breaks with a tradition of his time of undervaluing Schelling and comprehending him only within the limits of idealist reflection. This vigorous perspective supported itself in the strong criticism made by Richard Kroner in his epic work, *Von Kant bis Hegel*.

In *Von Kant bis Hegel*, though Kroner recognizes Schelling’s merits, he claims that *he occupies a relatively lower philosophical position if compared to Kant, Fichte and Hegel* and even concludes that *Schelling undoubtedly contributes to the development and amplitude of the idealist principle, but does not bring it any depth*¹³⁶.

Nowadays and following the weaving of the most recent problematizations of Schelling’s work, both about its amplitude or its depth, there is the important study by Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, where he proposes the periodization of Schelling’s reflection in seven distinct periods, in the following order:

1. Juvenile Writings (1794-1795/96)
2. Writings about transcendental and nature philosophy (1796-1799)
3. System of transcendental idealism (1800)
4. Philosophy of Identity (1801-1809)
5. Philosophy of Freedom and of the ages of the world (1809-1820)
6. Lectures of Erlangen (1821-22)
7. Late Philosophy (1822 and onward)¹³⁷

Christian Iber’s proposal of the periodization of Schelling’s thinking deepens that of Nicolai Hartmann, covering the phases, themes and questions proposed by

¹³⁵ Nicolai Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão* Trad. José Gonçalves Belo, p.134.

¹³⁶ Richard Kroner *Von Kant bis Hegel*, 1921, p.535-536.

¹³⁷ Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Walter de Gruyter, Berlin: 1994, p. 6 and following.

Schelling's reflection with more rigor and depth, constituting itself as a safe guide for both specialized researchers and neophytes.

In a more schematic way, Juan Cruz Cruz¹³⁸, in his introduction to the translation of the first eight lessons of Schelling's *Philosophy of Revelation* into Spanish, proposes the following model to delimit the *corpus*: (i) first epoch 1794-1805 (Jena and Würzburg); (ii) intermediate epoch 1806-1820 (Erlangen and Munich) and, finally; (iii) final epoch 1821-1854 (Erlangen, Munich and Berlin).

In this proposal, there are three conducting wires that justify his division: an unconditioned principle that explains the whole; a continuous battle between two irreducible systems (e.g. Criticism x dogmatism; positive x negative philosophy); and finally, new principles and categories with a strong Christian influence.

In Brazilian philosophical literature, there also exists a consistent attempt to make explicit the totality of Schelling's thinking through a periodization plan, such as the one present in Fernando Rey Puente's interesting work¹³⁹.

Starting principally from Horst Fuhrmans' considerations, Rey Puente proposes the division of Schelling's thinking in three stages: the first one, dominated by the concept of intellectual intuition, extends to the work *On the essence of human freedom* (1809); a second one that goes from 1809 to 1821, in the Lessons of Erlangen, considered by Rey Puente as the most fruitful and difficult period of comprehension of Schelling's reflection, profoundly marked by Schelling's mistrust in the capacity of reason to erect itself as a fundament of reality; and, finally, the third and last stage, where Schelling, according to Rey Puente, consummates the *overtaking of intellectual intuition* by the *ecstasy of ego*, and in which theological themes predominate¹⁴⁰.

After presenting, in broad lines, the context of the various interpretations of Schelling's work, we shall assume that the concept of *revelation* is key to the establishment of the conducting wire in the genesis of his thinking. In all the periodization proposals, the guiding principle conducts the reader to the concept of revelation in Schelling as the binding center of the themes and problems that he has been working on.

¹³⁸ Juan Cruz Cruz, *Estudio Preliminar*, in *Filosofía de la Revelación*. Trad. Juan Cruz Cruz. Cuadernos de Anuario Filosófico, p. 8.

¹³⁹ Fernando Rey Puente, *As concepções antropológicas de Schelling*. Loyola, 1997.

¹⁴⁰ Fernando Rey Puente, *As concepções antropológicas de Schelling*. p. 15-16.

We argue that natural law offers a privileged access to the complexities and metaphysical levels and dimensions of Schelling's system, because, in natural law, themes such as fate, freedom, systematic metaphysics and truth are developed, even if not yet in a sufficient way.

We shall build our arguments in a genetic manner, through the first reflections of one of his first writings, which, for seemingly marginal reasons, is generally ignored. We shall argue that the text about the *Deduction of Natural Law* anticipates some of the themes and conclusions of posterior works about the metaphysics of freedom and his writings about revelation.

We shall, in general, follow the thesis that revelation in Schelling, in the totality of his work, makes itself explicit through three metaconcepts, which are: destiny, natural law and providence, as Devin Zane Shaw argues in *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*, where he explicitly says

He provides three progressive stages of revelation: destiny, natural law, and providence. Schelling argues for a historical development of consciousness itself; each era's selfconscious point view is transformed by a later era, so the sense of the proceeding era changes. In this progress that which appears as destiny then appears as natural law and then as providence. Hence the first period, of destiny, is that of blind fate. He calls the era the "tragic age", which is that of antiquity and its glories and downfall, which itself appears as tragic. The second is that natural law, beginning with the Roman Empire and that, Schelling implies, still holds Sway through his era, in which freedom operates under a 'mechanical conformity to law'. The final stage is providence, which has yet to come (Shaw, 2010, p. 84).

We shall take a distance from Shaw only where he confers an enormous privilege to the philosophy of art, and from his defense of the centrality of this set of themes in the economy of Schelling's thinking, because our research will present the problem of natural law during Schelling's youth or his first phase, assuming it to be the hermeneutic key to the total of the reflection of Schelling's work.

There seems to be no doubt in the research about Schelling that destiny, natural law and providence are these concepts of an extreme sphere which, when we reflect them, put us at the limit of human rationality, and not, as Shaw defends, the concept of the philosophy of art.

3 THE PROBLEM OF NATURAL LAW IN SCHELLING'S WORK

German classical philosophy as seen parting from its principal representatives, e.g. Kant, Reinhold, Fichte, Hegel and Schelling, was always preoccupied with the questions referring to the problem that tradition has agreed to call *natural law*.

The centrality of the problem of natural law presented itself to philosophical reflection as an urgent theme, and the principal works of the period dedicated to this theme were published nearly simultaneously.

The list of publications about natural law at that moment of *classical German philosophy* is extensive, but we shall assume that it begins with Fichte, who publishes the two parts of his *Fundamentals of Natural Law* in 1796 and 1797 respectively. This publication happens nearly simultaneously with Kant, who publishes his *Metaphysical Principles of the Doctrine of Law* in 1797¹⁴¹, and, also in 1796 and 1797, Schelling publishes the two fascicles which posterity knows as *New Deduction of Natural Law*. It is worth pointing out as an afterthought that in 1802 Hegel prints his article *About the Scientific ways of treating Natural Law*.

Generally, modern natural law before Schelling consisted of the questions relating to the three central problems concerning its rationality, its legality and its normativity. These three problems are only comprehensible in relationship to the source or sources they come from, which are (i) the object of natural law: property and power; (ii) the subject of modern natural law: the person; (iii) the goal of natural law: the political institution.¹⁴²

If, at Schelling's time, because of the changes Europe had been going through, principally the French revolution, natural law emerged as philosophers' privileged object, it returns, nowadays, with all its force because of the intense process of institutional reorganization generated by the phenomenon of globalization.

Schelling's article, *New Deduction of Natural Law*,¹⁴³ was originally published in Niethammer's and Fichtes Philosophical Journal [*Philosophisches Journal*]. For a time,

¹⁴¹ First part of his *Metaphysics of Customs*.

¹⁴² Y. C. Zarka, *Hegel et la crise du droit naturel moderne*, Vrin, p.13-21.

¹⁴³ Used editions: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sämtliche Werke*. Ed. Karl Friedrich August Schelling. Volume 1 (texts of 1792/1797). Stuttgart: Cotta, 1856. In *Sämtliche Werke, The New Deduction of Natural Law* is situated on p. 245-280. There is a version of the German edition available on-line at <https://ia800307.us.archive.org/5/items/p1smtlichewerke01sche/p1smtlichewerke01sche.pdf>. There also exists a Spanish version in F.W.J. Schelling, *La nueva deducción del derecho natural*. Translation Faustino Oncina Coves, in *Thémata. Revista de Filosofía* n. 11, 1993, p. 217-253.

Schelling was Fichte's disciple, relationship that came into being because of a set of aphorisms they prepared didactically for use in the classroom.

Schelling's entering in scene in the debate about natural law in a periodical edited by Fichte, at a stage of his reflection of clear adherence to the new flash of German philosophy that Fichte represents, might evoke in the reader less experienced in classical German philosophy the expectation of identifying in Schelling an opportunistic adhesion to Fichte's *Naturrecht*. The exact opposite is happening, however, and Steven Hoetzel, in his recent, but already classical article *Transcendental conditions and the transcendence of conditions: Fichte and Schelling on the Foundations of Natural Right*, delimits this distinction between the proposals of natural law in Fichte and Schelling as follows:

In Fichte's *Foundations of Natural Right*, right is grounded as a co-enabler, in the manner of a transcendental condition, of the a priori articulation of empirically individuated selfhood. In Schelling's *New Deduction of Natural Right*, by contrast, right is grounded as an enabler of an ideally-envisioned a posteriori escape from individuated status, by way of an unceasing endeavor to transcend the conditions definitive of the finite selfhood (p. 212-213).

The structure of the *New Deduction of Natural Law* shows a clear methodological affiliation to Spinoza and the way he structures his *Ethics*, and not so much to Fichte's *Naturrecht*. The motives that orient his *New Deduction* relate freedom to morals, and ethics to law, how to deduce it, and gravitate from Spinoza himself to Fichte, passing Rousseau and the tradition of *Jus naturalis*.

Made up of 163 aphorisms and a little *Post Scriptum*, the *New Deduction* divides into two parts. The first one is contained in the 75 initial aphorisms, where the basis and principle of law and the science of law are deduced, and in a second part, Schelling performs the analysis of the supreme principle of law and explains the analytical deduction of original law from the concept of law.

Lawyers and political scientists understand the *New Deduction* as an excursion of Schelling's into the important debate on natural law and the nuances involved in it, because the themes of the object, subject and goal of natural law animated the reflections that generally, in their colloquial approaches, gravitated to the figures of property, a person of law and the institution of the social bond or the constitution of the state.

Fritz Berolzheimer, in his classic *The World's Legal Philosophies* (2004, p. 204), argues that “His work *Die neue Deduktion des Naturrechts* consists of a series of principles and brief considerations which in the main present, in altered form, Kant's and Fichte's legal philosophy: it reflects Schelling's extreme idealism [...] representing the definitive break with the position of 'natural law'”.

The importance of the *New Deduction of Natural Law* is of a hermeneutic amplitude not yet properly explored¹⁴⁴ either by philosophy and philosophers, its immediate recipients, or by lawyers, sociologists and political scientists, recipients, on whom the fundamental aporia of the *New Deduction of Natural Law* imposes itself and demands an answer to the conclusive thesis of the writing that *natural law necessarily destroys itself from its consequences, suppressing all law* (§ 162).

This same thesis of the aporia of natural law is connected to the genesis of Schelling's thinking from his youth to his maturity. It is a kind of proto-structure of the reflexive configurations of the later phases and almost puts itself as a condition of the possibility of an ultimate philosophy of revelation.

We shall divide our excursion into natural law in Schelling's perspective in two moments, following the order of exposition and the genesis of the concepts, as proposed by Schelling, so that the main lines of force of the writing are presented.

4 THE SUPREME PRINCIPLE OF LAW AND ITS DEDUCTION

The 75 initial aphorisms of the *New Deduction* require the reader to understand, for their comprehension, that *natural law* in Schelling does not exactly treat with what Hobbes, Rousseau, Locke and the tradition of *jus naturalis* in general think about natural law.

In Schelling, the purpose of natural law is “[...] to individualize a sphere where the will of the individual would be freed from subjection to a universal will, to affirm its

¹⁴⁴ Important comments about the text are: Claudio Cesa, “La nuova deduzione del diritto naturale” in *La Filosofia Política di Schelling*, Bari: Laterza, 1969, p. 114-130; Leonardo Alves Vieira, ‘Ein neuer Horizont der Allgemeinheit der Freiheit’, in *Freiheit als Kultus: Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, p. 257 and following, where the author explains the fundamental nexus of the *New Deduction of Natural Law* and Franck Fischbach's *La pensée politique de Schelling*, in *Les Études philosophiques* 2001/1 (n° 56), p. 31-48, as well as the interesting introduction in F. W. J. Schelling, *La nueva deducción del derecho natural*. Trad. Faustino Oncina Coves, in *Thémata. Revista de Filosofia* n. 11, 1993, p.217-253.

dominion over nature and its independence of other men.”¹⁴⁵ The first 10 (ten) aphorisms try to individualize these notes that determine the nature of free subjectivity.¹⁴⁶

The entire first part of the *New Deduction* aims at the determination of the unconditioned as (absolute) I¹⁴⁷, the determination of the subjective sphere by the free agent himself and not by any kind of heteronomous force, nature’s domination and its subjection to the causality of freedom, the understanding of the world as moral property [*moralisches Eigentum*] (§ 7), and , lastly, the understanding of life as revealing itself from the causality of freedom in physical causality.

By explaining the world as moral property, Schelling finds the aporia that the causality of freedom as autonomous determination is the cause of conflict. The genesis of a given apparently antinomic nature stems, therefore, from the fact that, in making itself a phenomenon, in its empirical effort to become effective, it *conditions and limits the other moral beings* and thus conflict begins at the exact moment when begins *the opposition of my freedom to the freedom of all other human beings* (§21).¹⁴⁸

Be it as paradoxical as it may, Schelling concludes that the human being constitutes its humanity only in this conflict and is able to affirm itself a moral being.

In this tension between the unconditional effort of absolute causality to determine the world in a moral way and empirical causality, through which the first must take effect, human beings have renounced the second, natural one so that the implementation of the first, the absolute and moral one, can be realized.

Similar to our hypothesis, Michael Vater argues that the *New Deduction* has two parts, and makes a fantastic synthesis of the scope of the work, saying:

Structurally, there are two parts to Schelling's *Neue Deduction des Naturrechts*, a "deduction" of the science of right and its principles, which is followed by an application of these to original right, natural right in its pre-political shape. Schelling begins in a frankly metaphysical vein, asserting that what theoretical philosophy cannot reach, the unconditional or the absolute, the individual rational agent

¹⁴⁵ Claudio Cesa, , “La nuova deduzione del diritto naturale” in *La Filosofia Política di Schelling*, Bari: Laterza, 1969, p.116.

¹⁴⁶ Fichte’s influence is evident here, especially *The Doctrine of Science. About Fichte and the theme of the auto-determination of the ego*, allow us to refer to the work *10 Lições sobre Fichte*, ed Vozes 2016.

¹⁴⁷ Schelling, *New Deduction of Natural Law* § 6 “As I proclaim myself a free being,, I proclaim myself a being that determines everything that opposes itself to him, even though he himself is determined by nothing”.

¹⁴⁸ Schelling, *New Deduction of Natural Law*, § 21, „Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im empirischen Streben widerstreitend, und ich fange an, meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen”.

must realize practically. In so doing, the unconditional must disappear as object and reappear in the place of the subject: accordingly, I must identify the ultimate ground of being with what is ultimate in me, my freedom (p. 202).

In Schelling's understanding as it is outlined in the *New Deduction*, abandoning empirical causality equals saving freedom, because, if empirical causality has no limits, it is also devoid of freedom. In this interesting movement resides, for Schelling, the distinction between morals and ethics.

The *New Deduction* will differentiate between morals and ethics, stating that morals establishes a command directed at the individual and only demands the individual's being an absolute ego, while ethics, for Schelling in the *New Deduction*, establishes a command that presupposes a kingdom of moral beings who make sure that all are egos through a requirement directed at the individual.¹⁴⁹

Schelling's distinction between ethics and morals deepens before the fact that the ethical command has to express the universal will through the individual one. However, in Schelling, the privilege will always be the individual's will over the universal and not the reverse! This becomes very clear in expressions contained in the writing, like 'Universal will is conditioned by the individual and not the individual by the universal'¹⁵⁰ and 'universal will's matter is determined by individual will's form'.¹⁵¹

From the antithesis between morals and ethics or between absolute individual will and individual will measured by universal will emerges the science of law as a problematic science (§53, 68 and following).

The problematic character of the science of law resides in the fact that it affirms itself in opposition to the science of duty, of morals (§ 69 with §6). Beyond the fact of it being a science of what is *possible*, considering that all of the commands of law are normative commands (must or must not, can or cannot), it still participates in the mediation of problems that arise from the relationship of freedom through their *moral* and *ethical* expression.

The conclusion of the first part of the *New Deductions* can be found enigmatically put into § 72, where Schelling affirms that

Ethics resolves the problem of absolute will by turning individual will identical to universal will; the science or law resolves it by turning

¹⁴⁹ Schelling, *New Deduction of Natural Law*, § 31.

¹⁵⁰ Schelling, *New Deduction of Natural Law*, § 33.

¹⁵¹ Schelling, *New Deduction of Natural Law*, § 34.

universal will identical to individual will. If both had fully understood their task, they would not be opposite sciences.

Schelling demonstrates thoroughly that the science of law is deduced from the insufficiencies of morals and ethics to realize freedom as supreme principle of all philosophizing, an insufficiency that henceforth law will also show.

5 ANALYSIS OF THE SUPREME PRINCIPLE OF LAW AND THE DEDUCTION OF THE FUNDAMENTAL RIGHTS (12)

In the second part of the *New Deduction*, Schelling explains the supreme principle and its deduction by a descending approach through various analyzes, a procedure that in his conception belongs to *practical Philosophy*. We assume with Schelling the supreme principle of freedom as basis of law, as contained in § 85, where it is affirmed that “The form of my will in general is freedom”,¹⁵² and that the form of willing as freedom happens through individual will. The problems of the philosophy of law and the deduction of the fundamental rights starting from the supreme principle then arise from the opposition of the individual’s will against the other wills, be they another individual, a general or the universal will.

The opposition of law in the face of will as the condition for the constitution of law starting from the supreme principle of law occurs in three orders:

- (i) From law in opposition to universal will;
- (ii) From law in opposition to individual will;
- (iii) From law in opposition to general will.

The analysis of the supreme principle of law and its deduction leads to the conclusion that law is only possible in the moral world, since only parting from the autonomy of morals can will be phenomenalized as *wanting*, not parting from the heteronomy of the natural world.

The opposition orders lead to the explanation of the fundamental rights contained in § 140 of the *New Deduction* as being:

- (i) Moral liberty as a right of the individual will is realized as full freedom;
- (ii) Formal equality consistent with the right to assert individuality as opposed to any other;

¹⁵² Schelling *New Deduction of Natural Law*, § 85,, Die Form meines Wollens überhaupt ist Freiheit.”

- (iii) Natural right in the strict sense, as a right *over the world of the phenomena*, things and object in general.

The fundamental rights encompass the entire scope of reasons that allow the exercise of practical possibility, which permits the individuals to know themselves through the freedom of their will.

All law as exercise of the freedom of will leads to the problem of turning the moral potential of law isomorphic to its physical potential, thus making natural right enter in contradiction, that is, to its destruction by converting law into coercion.

Schelling's thesis contained in § 162 that "Natural right necessarily destroys itself by its consequences (through turning into the right of coercion) [...]" becomes clearer now. It consists, in a brief synthesis, in the fact that the moral superiority of law only becomes effective through its physical power, subordinating freedom to nature.

6 THE GUISE OF THE CONCLUSION

The conclusion to which Schelling comes in his *New Deduction* is that law is a system of ultimately heteronomous principles, because it draws its basis immediately from the insufficient relationship between *ethics* and *morals* and in a mediate way from *practical philosophy*, which clarifies its foundation and explains its space of reasons.

Its antithetical nature – it is, after all, based on opposites – allows Schelling to conclude that law self-implodes, since, if objective law is the kingdom of realized freedom, it is put into effect through its counter principle, *coercion*, taking the world of law and liberty back to the world of nature.

In a similar sense to our conclusion, but through opposite mediations, Ernst Bloch in *Natural Law and Human Dignity*, argues that

Schelling thus shows that he is still working within a system of judicial capacities in a apriorism of rational law. This is the same philosopher who, through his historical sense, would later dissolve rational law even within philosophy itself (Bloch, 1986, p. 92).

The perspective of such a conclusion would put Schelling in frank opposition to the tradition of *jus naturalis* of classical German philosophy (thinking of Fichte, Kant,

Reinhold and Hegel), approximating him to Spinoza and perhaps, why not, even to Hobbes.¹⁵³

REFERENCES

BLOCH, Ernst. **Natural Law and human dignity**. Translated by Dennis J. Schmidt. The MIT Press: Cambridge, 1986.

BEROLZHEIMER, Fritz. **The World's Legal Philosophies**. Translated from German by Rachel Szold. The Law Book Exchange Ltd. New Jersey, 2004.

CESA, Claudio. "La nuova deduzione del diritto naturale". In: **La Filosofia Política di Schelling**, Bari: Laterza, 1969.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy**. v. VII. See chapter I: Schelling I - Life and writings. The successive phases in Schelling's thought, p. 94-104, 1994.

COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M. **10 Lições sobre Fichte**. Petrópolis: Vozes 2016.

CRUZ, Juan Cruz. Estudio Preliminar, In: F. A. Schelling. *Filosofía de la Revelación*. Trad. Juan Cruz Cruz. **Cuadernos de Anuario Filosófico**, n. 8, Universidad de Navarra 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Dialectical idealism in transition to materialism**: Schellings idea of contraction of God and its consequences for the Philosophy of history. Translated by Nick Midgley and Judith Norman. In: **THE NEW SCHELLING Edited by Judith Norman and Alistair Welchmair**. London: Continuum, 2004.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1983.

HOETZEL, Steven. *Transcendental conditions and the transcendence of conditions: Fichte and Schelling on the Foundations of Natural Right*. In: ROCKMORE, Tom, and BREAZEALE, Daniel. **Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right**. Burlington: Ashgate, 2019.

IBER, Christian. **Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos**. Berlin: Walter de Gruyter, 1994.

KRONER, Richard. **Von Kant bis Hegel**. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1961.

¹⁵³ There are interesting reflections concerning the relationship between Schelling and Hobbes in Alfred Denker's text *Freiheit ist das höchste Gut des Menschen. Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftlehre*.

LUKACS, Georg. *Destruction of Reason*. Translated by Peter Palmer. Humanities Press Inc., Atlantic Highlands, N.J., 1981

PUENTE, Fernando Rey. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997.

ROCKMORE, Tom, and BREAZEALE, Daniel. **Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right**. Burlington: Ashgate, 2019.

SCHELLING, F. W. J. **Nova dedução do direito natural**. Lisboa, Edições 70, 2019.

SCHELLING, F. W. J., **La nueva deducción del derecho natural**. Tradução de Faustino Oncina Coves, *In: Thémata. Revista de Filosofia*, n. 11, 1993.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **Sämtliche Werke**. Ed. Karl Friedrich August Schelling. v. 1, (textos de 1792/1797). Stuttgart: Cotta, 1856.

TILLIETTE, Xavier. **F. W. J. Schelling Biographie**. Paris: CNRS Editions, 2010.

VIEIRA, Leonardo Alves. 'Ein neuer Horizont der Allgemeinheit der Freiheit'. *In: Freiheit als Kultus: Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

SHAW, Devin Zane. **Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art**. Continuum Studies in Philosophy, 2011.

VATER, Michael. "Schelling's Aphorisms on Natural Right (1796/97): A Comparison with Fichte's Grundlage des Naturrechts." *In: Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of the Natural Right*, by Daniel Breazeale and Tom Rockmore Aldershot.

**A COMPREENSÃO DA RAZÃO PRÁTICA EM
KANT À LUZ DA PRIMEIRA
SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO**

Allyson Pereira de Almeida

A COMPREENSÃO DA RAZÃO PRÁTICA EM KANT À LUZ DA PRIMEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO

Allyson Pereira de Almeida

Mestre em Filosofia e Professor do Departamento de Filosofia da UEPB

1 INTRODUÇÃO

O pensamento desenvolvido por Immanuel Kant (1724-1804), constitui um dos principais instrumentos de reflexão estabelecidos pela Filosofia. Embora já tenha atravessado cerca de dois séculos de existência, suas contribuições continuam exercendo influência em nossa contemporaneidade, seja através daqueles que buscam a atualização de suas ideias, seja mediante aqueles que utilizam o seu sistema como base para estabelecer novas compreensões acerca do mundo e do seu *dever*. Assim, dado esses elementos, acreditamos que o presente estudo é substancial no tocante ao propósito cuja finalidade consiste em destacar as colaborações oferecidas por Kant para a filosofia moral, de modo específico. Se, por um lado, destacamos esses pressupostos, por outro salientamos que uma leitura superficial ou incompleta de suas afirmações acarretará uma compreensão não correspondente com a realidade trazida por suas argumentações. Portanto, no desejo de propiciar ao leitor uma análise envolvendo o aspecto prático da razão no seu pensamento, desenvolvemos este trabalho sob viés analítico. Para isso, tomaremos como base a primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, obra publicada em 1785. Através dela, perceberemos como a análise das noções de boa vontade, dever e valor moral é essencial para a percepção do aspecto prático da razão, bem como para a sua aplicabilidade na *práxis* humana. Ainda, paralelo a este objetivo, o presente texto evidenciará uma marca expressiva exercida pela filosofia kantiana na discussão de cunho moral, a saber, a contribuição dada para as ações envolvendo as relações entre os agentes racionais.

Considerando as ideias expostas acima, propomos subdividir esta pesquisa em duas partes. No primeiro momento, definiremos a razão prática em Kant. Para isso, é válido considerar a tese de que a razão é uma só, embora se apresente no seu sistema sob dois vieses. Por um lado, destacamos o aspecto teórico ligado à questão do conhecimento e, por outro, como consequência, o viés prático voltado à moral. Ao discorrermos sobre a unidade da razão e os seus usos, entenderemos a importância assumida pelo aspecto prático no seu pensamento. Na segunda parte, propiciaremos ao leitor uma percepção acerca da razão prática à luz das ideias e dos conceitos expostos pela primeira seção da *Fundamentação*. Destacamos, aqui, que esta seção discorrerá sobre conceitos essenciais para compreender parte da filosofia kantiana. Nesse sentido, trabalharemos com três deles, a saber, a noção de boa vontade, de dever e de valor moral. Como instrumento argumentativo, utilizaremos direta e indiretamente as asserções oriundas de teóricos que se dedicam ao estudo do pensamento de Kant. Dentre eles, merecem destaque Allen Wood e Otfried Höffe. Por último, acreditamos que esta análise favorecerá, ao leitor, uma nova percepção envolvendo parte das ideias trabalhadas pelo filósofo alemão ao longo de sua investigação de cunho moral, sendo necessária para leituras envolvendo seções posteriores da FMC e inclusive de outras obras dedicadas ao estudo do tema.

2 O CONCEITO DE RAZÃO EM KANT E AS SUAS FACETAS¹⁵⁴

A razão é tida como o elemento central do sistema elaborado por Immanuel Kant. Sendo assim, para alcançar os objetivos deste texto, torna-se necessário considerá-la como base para a nossa reflexão. Uma das principais influências utilizadas para compreender o modo como se constitui o sistema kantiano parte do contexto histórico da Europa no século XVIII, tendo como pressuposto o desenvolvimento do Iluminismo.¹⁵⁵ O contexto iluminista destaca a importância de o

¹⁵⁴ As discussões tratadas ao longo desta seção foram desenvolvidas anteriormente num artigo, publicado por mim, na *Revista do Seminário dos Alunos do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica / UFRJ*. Sendo assim, retomarei aqui alguns pontos que serão necessários para o alcance dos objetivos requeridos pelo presente texto. Disponível em:

https://fb31328c-ade4-498e-a1da-93a166c32189.filesusr.com/ugd/69f189_bd9abc83ed794c23835819863b816b78.pdf. Acesso em: 25 jul. 2022.

¹⁵⁵ “O pensamento ético de Kant talvez seja o produto mais fino e mais característico do Iluminismo” (WOOD, Allen W. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1). Entendido por ele como um movimento social, político, idealista e transformador, o esclarecimento, em termos kantianos, além de acarretar uma transformação social, levou o ser humano a sair de um estado

ser humano viver conforme a sua disponibilidade natural, ou seja, como agente racional, segundo a sua natureza humana. Considerando este aspecto, o primeiro passo deste trabalho consiste em responder à pergunta “o que é a razão para Kant?”. De acordo com Allen Wood (2008, p. 16), a razão é uma faculdade, poder e capacidade que “é a única capaz de dirigir e criticar todas as nossas faculdades, inclusive a si mesma”.¹⁵⁶ Paralelo a isso, o autor continua definindo-a ainda como “a capacidade incondicionada de pensar e agir de acordo com as normas” (Ibidem). Sob esta perspectiva, ela é dotada de uma normatividade estritamente ligada aos seres com capacidade de dar normas para si e poder cumpri-las, podendo, através disso, ser concebida como um princípio regulador e determinador para a ação moral. Como apenas o ser humano possui esta habilidade, a faculdade racional é restrita a ele. Embora não se limite a nenhum princípio ou regra, a razão não deve ser entendida como ilimitada no sentido de que não possa submeter-se à autorreflexão. Sendo assim, após conceber a sua limitação, o filósofo alemão aponta a necessidade de estabelecer-lhe uma crítica.¹⁵⁷ A crítica, aqui, deve ser vista como uma “faculdade da razão em geral” (CRP, AXIII)¹⁵⁸ tratar de seus próprios limites e possibilidades. Reitera-se que esta condição é fundamental, pois é a partir dela que poderemos estabelecer uma ponte entre os modos nos quais ela se apresenta.

Para compreender melhor o conceito de razão, consideremos inicialmente as três máximas kantianas evidenciadas na argumentação traçada por Wood.¹⁵⁹ A primeira consiste na capacidade de pensar por si mesmo. A segunda, como consequência, na capacidade de pensar no ponto de vista dos outros e, a terceira, na capacidade de pensar consistentemente consigo. Ora, o pensar por si mesmo é uma forma de autorreflexão que recebe uma iluminação sem a necessidade de haver outros que possam dar o seu direcionamento. Através disso, possibilita também uma

de minoridade a fim de alcançar um estado de maioridade que lhe era necessário. Portanto, a relação entre o fator histórico e o que ele causa no pensamento deve ser considerada primordial.

¹⁵⁶ WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

¹⁵⁷ Ao se referir à possibilidade de se estabelecer uma crítica à razão, ainda no *Prefácio* à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (CRP, AXII), Kant utiliza o argumento metafórico de um tribunal, um julgamento, cuja finalidade consiste em colocar como réu a própria razão a fim de limitar as suas possibilidades tanto no campo teórico quanto no prático. É, pois, através deste instrumento que será desenvolvida a sua investigação.

¹⁵⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Para referenciar esta obra, utilizaremos o modelo padrão, onde: i) a sigla “CRP” faz referência às iniciais da obra na versão portuguesa e ii) “A” e “B” fazem referência às duas edições assumidas pela primeira *Crítica*, a saber, uma publicada em 1781 e a outra trazida ao público em 1787.

¹⁵⁹ WOOD, 2008, p. 17-20.

abertura para pensar como os outros pensam. Esta ideia é fundamental porque expressa a maturidade da vivência de um sujeito racional. Reitera-se que a consequência da primeira regra leva à segunda, pois aqui o sujeito se insere em um contexto apto a receber informações de outras pessoas a fim de entender esses pontos de vista. Nesse sentido, colocar-se no lugar do outro torna-se fundamental para garantir a existência racional: “agir racionalmente é agir por motivos que são essencialmente intersubjetivos não apenas compreensíveis por outros, mas também em alguns sentidos difíceis e válidos para outros e para si mesmo” (WOOD, 2008, p. 18). Assim, da ideia de compartilhamento, segue-se a expectativa de que os demais agentes racionais também atendam à máxima. Para concluir esta argumentação, Wood (2008, p. 19), ainda salienta que “a terceira máxima é para Kant a mais difícil de ser explorada porque representa o objetivo final da razão como unidade sistemática”. Este caminho de pensamento é fundamental porque torna mais nítido o objetivo de Kant ao apresentar, posteriormente, a ideia do tribunal. Com isso, constituímos a reflexão em torno da terceira regra exposta acima.

Em Kant, a razão é compartilhada pelos seres que possuem natureza racional. No opúsculo *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?*,¹⁶⁰ por exemplo, a razão é vista como o fundamento que permite o indivíduo sair de seu estado de minoridade com fins a alcançar o estado de maioridade a partir da necessidade, que lhe é atribuída, de fazer o uso do próprio entendimento: “tenha a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”.¹⁶¹ Através disso, destacamos mais um aspecto essencial para entender a importância da faculdade racional.

Na continuidade é válido destacar que, na filosofia kantiana, a razão pode se apresentar de duas formas principais, a saber, em seu aspecto teórico e no viés prático. Considerando este pressuposto, destacamos as três questões essenciais encontradas no *Cânone da Razão Pura*, pois elas servem como fio condutor para compreender todo o interesse oriundo de sua reflexão sistemática envolvendo este fundamento: “todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática)

¹⁶⁰ Lançado em 5 de dezembro de 1783, o opúsculo apresenta a resposta dada pelo próprio autor ao momento social, político, filosófico e econômico que vivia a Europa em sua época. O uso da expressão “Iluminismo” foi substituído por ele pelo termo “esclarecimento”. Para Kant, isso se justifica porque a sociedade precisava de uma luz que esclarecesse a razão obscurecida pela falta de autonomia ou maioridade (termo aqui empregado).

¹⁶¹ KANT, Immanuel. Disponível em: <https://everleit.files.wordpress.com/2013/05/kant.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2022.

concentra-se nas seguintes três interrogações: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” (KANT, A805/B833). Cada uma delas refere-se, respectivamente, aos modos nos quais a razão pode ser concebida, aplicada e tratada. Por um lado, tem-se o aspecto teórico tratando das condições de possibilidade do conhecimento e, por outro, encontra-se o aspecto prático¹⁶² ligado à ação racional do sujeito mediante a busca pela determinação do princípio que rege o agir moral. Contudo, vemos ainda a relação entre o aspecto teórico e o prático. Aqui, como nos diz Kant (A806/B834), “a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa”.

Conforme Höffe (2005, p. 187-188), “a razão prática não é nenhuma outra que a razão teórica; só há uma razão, que é exercida ou prática, ou teoricamente”.¹⁶³ Ele ainda nos lembra que o seu uso teórico é entendido como “a ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento” (Idem, p. 188), e o prático, no que lhe concerne, consiste “na capacidade de escolher sua ação independente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e do desagradável” (2005, p. 188). Vemos, com isso, que o elemento sensível é importante para diferenciar ambas as formas de apresentação, apesar de não ser o único fator existente neste processo. Sobre o primeiro aspecto da razão, Kant busca responder ao seguinte questionamento: “o que posso conhecer?”. Em 1781, a grande e inaugural *Crítica da Razão Pura* propôs-se tratar dos limites e das possibilidades epistemológicas. Tendo como objetivo central estabelecer uma autocrítica da razão em seu uso puro, o filósofo alemão também discorreu sobre a questão envolvendo o saber metafísico e a sua impossibilidade de produzir um conhecimento verdadeiro. Isso se justifica mediante a impossibilidade de as questões metafísicas emitirem juízos sintéticos *a priori*.¹⁶⁴ No aspecto teórico, o conhecimento não é dado e nem é tão

¹⁶² Para Kant, “prático é tudo aquilo que é passível de liberdade” (A800 / B828). Esta é a ideia central que nos permite entender a segunda faceta na qual a razão pode ser concebida. Isto não ocorre na parte teórica devido à determinação do fator sensível pelas leis naturais. Sendo assim, ao transpormos este conceito para o viés prático, poderemos compreendê-lo melhor, considerando, inclusive, a sua nobre forma de manifestação.

¹⁶³ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁶⁴ Após a conclusão de que somente os juízos sintéticos *a priori* produzem o conhecimento verdadeiro, o filósofo alemão parte para a sua aplicabilidade na física, na matemática e na metafísica que eram as grandes ciências de sua época. A sua afirmação de que “em todas as ciências teóricas da razão encontram-se, como princípios, juízos sintéticos *a priori*” (A10/B14) levará à aplicabilidade desses

somente percebido pelos sentidos. É, antes de tudo, produzido através de um caminho que passa pela sensibilidade e pelo entendimento. Esses são conhecidos como os “troncos do conhecimento” e, sem eles, não pode haver o processo cognoscitivo. Para chegar a essa conclusão, Kant propôs realizar uma Revolução Copernicana na Filosofia,¹⁶⁵ valendo-se, para isso, do aspecto transcendental e crítico de sua filosofia.¹⁶⁶

Tendo uma vez compreendido os objetivos centrais da razão teórico-especulativa, passemos agora à sua segunda faceta, a saber, o aspecto prático. Diferentemente da obra de 1781, a obra de 1788, a *Crítica da Razão Prática*, não possui por objetivo primordial a realização de uma autocrítica da razão em seu uso prático. Indo mais além, ao compreendermos a sua pureza através da possibilidade de ser passível de liberdade, destaca-se que o propósito central da segunda *Crítica* é, pois, conforme Valerio Rohden,¹⁶⁷ saber quem determina a vontade e se os objetos produzidos por ela ocorrem através de “uma razão pura ou uma razão empiricamente condicionada”.¹⁶⁸ Devido a isso, a ideia exposta pelo tradutor da obra é essencial, pois ela apresenta a segunda faceta da razão destacando a sua capacidade de agir conforme a vontade, conceito que, como veremos, possuirá uma resignificação dada por Kant. Para entender melhor a sua arquitetônica, desenvolvemos a seguir uma argumentação constituída por três pontos principais. O primeiro propõe conceituar a razão prática destacando a sua origem. O segundo, no que lhe concerne, buscará elencar os seus principais conceitos. Portanto, o terceiro apresentará a ideia de liberdade como o seu elemento central.

juízos tanto na matemática (B15) como na física (B18) e na metafísica (Ibidem) que, contudo, como ele mesmo destacará, não conseguirá emití-los.

¹⁶⁵ BXVI. A Revolução Copernicana permitiu a Kant um novo olhar sobre o processo epistemológico. Com as influências herdadas do racionalismo e do empirismo (principalmente da ideia do despertar do “sono dogmático” dada por Hume), o filósofo alemão pôde perceber que as condições favoráveis ao conhecimento não se encontravam nas coisas e que, muito mais do que isso, o sujeito as portava de forma *a priori*. Portanto, o mesmo ideal revolucionário trazido por Copérnico à ciência é colocado por ele na filosofia.

¹⁶⁶ É nessa noção que ele ampara toda a possibilidade de estabelecer uma crítica à razão, pois, como nos diz, “à crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental: é a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde o exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*” (A14/B28).

¹⁶⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016. A presente tradução servirá de base para utilizarmos, num primeiro momento, o argumento do tradutor e depois, de modo mais específico, a própria argumentação de Kant. O fato de provir da tradução alemã, bem como a ideia de que o tradutor comunga da mesma noção elementar oriunda do pensamento de Höffe e de Wood, nos levaram à escolha desta tradução.

¹⁶⁸ ROHDEN. Prefácio à tradução da *Crítica da Razão Prática*. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016. p. XVIII.

Para Höffe (2005, p. 188), a razão prática pode ser definida como “a capacidade de escolher sua ação independente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável”. Nesse sentido, atribui-se a ela a capacidade de fundamentar a ação a partir de um princípio *a priori* capaz de ir contra as leis da natureza e o poder de determinação inerente a elas. Reitera-se, todavia, que essa capacidade produtiva se restringe ao sujeito racional. À faculdade de representação o autor denomina vontade, sendo posteriormente conceituada como “a faculdade do querer” (Ibidem). Para que isso ocorra, faz-se necessário o compartilhamento de elementos comuns que se dão a partir de um mesmo conceito necessário e universal a todos os indivíduos:

Pois, aquilo que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que se cumprir por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá, na verdade, de vez em quando, ações conforme à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei (FMC, BAX).¹⁶⁹

Como toda representatividade puramente racional, a razão prática possui duas características fundamentais que a torna “livre” do reino das determinações empíricas. Por um lado, encontramos a necessidade absoluta, ou seja, a forma de existir em si mesma e independente do mundo sensível e, por outro, a universalidade, a sua validade para todos os seres dotados dessa natureza. Valendo-se desses aspectos, destacamos o ponto de partida da filosofia moral de Kant: fundamentar uma lei que, necessária em si e universalmente válida, responda ao questionamento “como devo agir?”. Se na *Crítica da Razão Pura* ele está preocupado com os limites de possibilidade do conhecimento, na *Crítica da Razão Prática* ocorre o contrário. Aqui, conforme Rohden (1981), “Kant retoma as armas da crítica para esclarecer o enigma de como se pode contestar um uso transcendente das categorias no domínio teórico e admiti-lo no domínio prático”.¹⁷⁰ Com isso, diferentemente da razão teórica que busca conhecer os objetos, a razão prática¹⁷¹ determina a ação moral. Quanto à sua

¹⁶⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Edições 70, 2007. Para a citação referencial desta obra, utilizaremos o modelo padrão adotado, onde i) “FMC” faz referência às iniciais da versão francesa traduzida para o português por Paulo Quintela e ii) “BA” evidencia o local, em específico, de onde está sendo retirada a citação.

¹⁷⁰ ROHDEN. Prefácio à tradução da *Crítica da Razão Prática*. In: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016., p. XVII.

¹⁷¹ A razão prática possui uma ligação estreita com a razão teórica de modo que elas podem ser comparadas em muitos aspectos. Höffe nos apresenta mais um para a nossa consideração: “do mesmo

origem, possivelmente ambas foram pensadas em simultâneo. Desde a sua manifestação de querer constituir um sistema com base na razão Kant já apresentava, mesmo que indiretamente, o desejo da investigação envolvendo o aspecto moral. Portanto, podemos encontrar desde as obras pré-críticas – e principalmente na *Dissertação* de 1770 – elementos que denotam essa declinação moral. Wood data a obra *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*,¹⁷² publicada em 1762, como a marca inaugural da reflexão em torno da ética. Ele nos mostra ainda que o desejo de estabelecer uma metafísica da moral retornou em 1765, sendo abandonado devido ao avanço das reflexões de cunho epistemológico. Nesse sentido, “quando consideramos o curso da carreira de Kant como filósofo, não podemos deixar de notar seu crescente interesse em questões morais, a crescente importância do ponto de vista prático (ou moral) em sua concepção da filosofia na totalidade” (1999, p. 12). Sendo assim, ao publicar em 1781 a CRP, percebe-se que o filósofo alemão já manifestava essa declinação investigativa.

No ano de 1785, o próprio Kant anuncia a publicação de algo inédito: antes da sua segunda *Crítica*, lançou uma obra para fundamentar os princípios daquilo denominado por *Metafísica dos Costumes*. Neste intermédio, cartas trocadas com os seus alunos foram fundamentais para o direcionamento de suas reflexões e para o modo como ele recebia a resposta daquilo que produzia. Três são as cartas que merecem destaque: a primeira, trocada com seu aluno Marcus Herz (21 de fevereiro de 1772), onde ele anuncia as ideias e objetivos gerais que viria expor na primeira *Crítica*; a segunda, a carta a Christian G. Schultz (25 de junho de 1787), onde ele apresenta a conclusão da redação da segunda *Crítica* e elenca alguns pressupostos que o fizeram transpor da parte teórica à parte prática e, a terceira, a carta a Carl R. Reinhold (28 de dezembro de 1787), onde elenca a importância do trabalho envolvendo o conjunto de suas três *Críticas*. Valendo-se dos elementos descritos acima, o propósito desta breve exposição consistirá em propiciar uma breve

modo que no âmbito teórico, Kant (2005, p. 189), encontra também no âmbito prático uma distinção metodologicamente clara entre uma vontade dependente de fundamentos determinantes sensíveis e uma vontade independente deles, quer dizer, entre a razão empiricamente dependente e a razão prática pura”. Sendo assim, se a parte teórica recebe uma determinação externa de impulsos e necessidades, de hábitos e paixões, segue-se que a parte prática, ao menos inicialmente, independe deles para postular o fundamento determinante para a ação.

¹⁷² Esta obra é tida como a marca inaugural da reflexão em torno da razão prática devido a uma distinção fundamental apresentada por Kant, a saber, a distinção entre ações necessárias para um fim e ações que possuem um fim em si mesmo cuja noção de obrigação moral faz-se presente. Reitera-se que esta posição inicial, assumida por ele, será retomada na divisão dos imperativos hipotéticos e categóricos.

compreensão acerca da gênese de sua razão prática. Conforme Wood, isto deve ser visto sob três aspectos. O primeiro consiste em expor as principais ideias contidas na *Fundamentação*, tendo como complemento a segunda *Crítica*. O segundo, no que lhe concerne, destaca a importância da contribuição dada por escritos além dos tidos como tradicionais e comumente conhecidos. Por fim, o terceiro busca a compreensão de sua *Metafísica da Moral*.¹⁷³ Considerando esses elementos, vejamos agora o modo como se constitui a arquitetura da razão prática.

Após definir a razão prática como a faculdade do querer, Höffe apresenta um elemento fundamental, a saber, a vontade. A seguir, serão dadas duas definições para este conceito. Atentemos, pois, a essas noções porque será a partir delas que poderemos extrair um conceito central da investigação kantiana acerca do aspecto prático. A primeira afirma que vontade “é a faculdade de agir segundo a representação das leis” (HÖFFE, 2005, p. 188). Sob esta perspectiva, o conceito em questão possui uma resignificação fundamental que parte da ideia de não ser pensado como algo meramente irracional ou subjetivo. A segunda apresenta-a como sendo “a razão com respeito à ação” (Ibidem), pois ela produz no sujeito a capacidade de agir de acordo com leis determinadas pela sua própria natureza através de sua autonomia. Portanto, à luz dessas conceituações destacamos uma tese central assumida pelo discurso kantiano, a saber, a ideia de que a vontade é autônoma:

Só a capacidade de agir de acordo com leis representadas por si mesmo funda uma vontade própria. A vontade designa a capacidade de, em verdade, não extinguir os impulsos naturais e sim distanciar-se deles e de suspendê-los como fundamento determinante último (HÖFFE, p. 189).

Assim como no aspecto teórico, a parte prática nos permite conceber dois tipos de vontade, a saber, uma ligada ao aspecto sensível e à sua determinação e outra que independe dele. Esta distinção fundamental nos leva à sua compreensão a partir de dois vieses. Por um lado, aquele que considera a vontade humana ligada a paixões, desejos, sentimentos e afetos e, por outro, aquele que, sendo *a priori* e livre das determinações, é o princípio para a ação do sujeito racional: “enquanto a razão prática empiricamente condicionada recebe uma parte de sua determinação de fora, de impulsos e necessidades, hábitos e paixões, a razão prática é independente de todas as condições empíricas e cuida totalmente de si mesma” (Ibidem).

¹⁷³ WOOD, 1999, p. 13.

Quando apresentamos as três perguntas dadas pelo próprio Kant para o seu interesse na razão, vimos que a resposta à terceira pergunta parte da compreensão da relação existente entre o seu duplo aspecto. A destinação de sua moral possui como uma de suas principais finalidades a felicidade¹⁷⁴ do indivíduo, pois, como ele nos afirma, “a felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações” (CRP, A806/B834). Por isso, atingi-la deve ser sempre um ideal que faz tanto o sujeito buscar os princípios morais quanto agir conforme eles.¹⁷⁵ Em sua *Fundamentação*, o filósofo alemão demonstrará que o aspecto prático da razão propicia ao sujeito buscar os meios necessários para atingir este fim. No intermédio entre a autonomia da vontade e a noção de felicidade, existem os princípios práticos em forma de leis¹⁷⁶ que podem se subdividir em máximas e imperativos. Enquanto a primeira é vista como o princípio subjetivo do querer, o segundo é entendido como o princípio objetivo para a ação. Denominados por ele de leis práticas puras, os imperativos possuem o seu fim “dado completamente *a priori* pela razão” (CRP, A800/B828), podendo comandar/determinar de modo absoluto a vontade do sujeito racional. Reitera-se, todavia, que eles se subdividem em dois grupos, a saber, por um lado os hipotéticos e, por outro, o categórico. Enquanto o primeiro grupo determina a vontade tendo em vista o fim a ser alcançado, o segundo passa a comandá-la de modo a não considerar as suas consequências e, tão somente, ela mesma. É por isso que o imperativo categórico é tido como a lei prática incondicional com validade universal, ou seja, válida para todo ser racional.

Como foi dito anteriormente, Kant apresenta a razão prática como sendo “aquilo que é possível pela liberdade” (Ibidem). Sendo assim, em sua definição, ele aproxima

¹⁷⁴ O conceito em questão é refletido por ele na *Fundamentação*, na sua segunda *Crítica*, na sua antropologia pragmática e até mesmo em cartas trocadas com alunos. Diferentemente dos antecessores, a felicidade não é o fundamento ético (como Aristóteles, por exemplo), tampouco é apontada como o fim que se espera da ação moral. Sendo assim, ela se torna apenas uma das finalidades, considerando a existência de outras. Apesar disso, o sentido atribuído por Kant à felicidade não é nem subjetivo, nem meramente irracional. Ele é produto de uma ação moral guiada por uma lei prática com validade objetiva para todos os seres.

¹⁷⁵ Neste intuito, Rohden nos apresenta a necessidade de fazer uma distinção entre a felicidade que possui um aspecto solipsista e a felicidade enquanto conceito da razão prática. Essa resignificação é, pois, fundamental para nossa compreensão e para o modo como devemos entender o seu sentido no presente discurso moral kantiano.

¹⁷⁶ A noção de lei prática é fundamental para Kant. Enquanto as leis da natureza são determinantes pelo princípio da causalidade, as leis morais são determinadas exclusivamente pela razão. Ora, tendo por base a passagem do aspecto teórico para o aspecto prático e entendendo os elementos que permitem esta ocorrência, as leis práticas devem ser vistas a partir da noção de liberdade que é a sua base, além de serem o elemento que dá a garantia de sua possibilidade. Esta ideia pode ser compartilhada, em tons argumentativos, tanto por Wood como por Höffe.

o conceito de liberdade ao conceito de vontade, mostrando que “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade desta causalidade pela qual ela pode ser eficiente, independentemente das causas estranhas que a determinem” (FMC, BA97). Para Wood (2008, p. 145), a razão prática pode ser definida a partir de uma capacidade fundamental, a saber, “a capacidade de agir por razões”. Nesse sentido, Höffe evidencia que a praticidade toma por fundamento a noção de liberdade que a vontade deve assumir. Com isso, o exame reflexivo deste elemento tem por finalidade a tentativa de apresentar as circunstâncias nas quais ela pode ocorrer. Todavia, a conclusão que se segue consiste em mostrá-la como sendo “um conceito-guia que determina toda a filosofia de Kant” (2005, p. 226).

Segundo Höffe, para alcançar essa finalidade, faz-se necessário compreender o conceito de liberdade como um *factum* da razão. Para ele, o *factum* deve ser justificado a partir de um desencadeamento argumentativo composto por três das partes principais do discurso moral kantiano presentes na *Fundamentação*, a saber, a ideia do simplesmente bom ou da boa vontade, a noção de imperativo categórico e o conceito de autonomia. Ainda, conforme Höffe (2005, p. 222), “sem a prova de que o objeto comum das três peças da teoria, a moralidade, efetivamente existe, Kant não alcança sua meta, a superação do ceticismo ético”. Reitera-se que a prova acontecerá quando o aspecto prático for testado na sua pureza, ou seja, quando o conceito de liberdade for provado como existente para todos os seres de natureza racional e, conseqüentemente, como fundamento da lei moral.¹⁷⁷ É por isso que, para o autor, “Kant encontra o *factum* da razão somente no âmbito do prático, e não também no âmbito teórico” (2005, p. 223):

Por *factum* da razão Kant designa não a lei da moralidade, a própria lei moral, mas a consciência da lei moral. Kant fala de um *factum* porque considera a consciência da lei moral como um fato, como algo efetivo, não como algo fictício, meramente aceito. Trata-se, diz Kant, do fato indiscutível (apoditicamente certo) de que existe uma consciência moral, a consciência de uma obrigação incondicional. “Mediante a consciência de obrigações incondicionais anuncia-se da razão como incondicionalmente legislante” (HÖFFE, 2005, p. 224).

¹⁷⁷ É válido destacar aqui que Kant desenvolveu dois argumentos importantes para alcançar essa finalidade. O primeiro é exposto na terceira seção da FMC (BA98ss) e o segundo na seção Ak72ss: 67s da CRPr. Apesar das diferenças entre ambos, destacamos a necessidade de tomá-los em conjunto a fim de alcançar o objetivo requerido pela prova.

Conforme Rohden – que segue a mesma argumentação dos outros comentadores – a ideia de *factum* permitirá uma reinterpretação¹⁷⁸ de todo o aspecto prático da razão quando ocorrer a sua prova existencial ou, dito de outro modo, quanto Kant demonstrar a possibilidade da liberdade, o que ocorre tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica*. Para ele, a consequência desta prova mostrará a liberdade como sendo arquétipo de todo o sistema prático elaborado pelo filósofo alemão. Quando tratamos dos problemas que envolvem essa reinterpretação, a primeira questão consiste na amplitude conceitual, ou seja, nas inúmeras formas como a liberdade é apresentada, definida. Uma solução possível para isto parte de uma análise pontual de sua arquitetura, o que brevemente realizamos. Uma segunda questão consiste em compreender tanto o modo pelo qual a liberdade faz parte do sujeito racional como a sua ligação com a razão, elemento primordial do seu sistema. Esses questionamentos levantados serão pauta de parte das argumentações traçadas por ele ao longo de suas obras dedicadas à investigação moral. Dado esses pressupostos, a nossa proposta para este momento consistirá, pois, em desenvolver uma análise detalhada e breve dos principais elementos presentes na *Fundamentação* procurando destacar, por um lado, o modo como o uso prático da razão é apresentado pela obra e, por outro, esclarecer algumas das posições assumidas pelo filósofo. Reitera-se, todavia, que iremos focar apenas na primeira seção da obra (GMS1). Através disso, buscaremos propiciar ao leitor a possibilidade de compreender, de uma forma distinta, os principais elementos e argumentos expostos por Kant. Isto é essencial para a leitura das seções posteriores da FMC, bem como para as obras sucessoras a ela.

3 ANÁLISE DO PREFÁCIO INTRODUTÓRIO E DA PRIMEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO

Iniciaremos agora um estudo sistemático sobre o *cânon* da razão prática ou, dito de outra forma, sobre os princípios *a priori* que tornam possível a sua

¹⁷⁸ Sobre o caráter da reinterpretação, vejamos o que nos diz Rohden: “esse *factum*, que se nos apresenta mediante uma reflexão sobre nossas máximas como princípios de vida, tem duas consequências sumamente relevantes: 1. Conduz uma reavaliação de todo o sistema da razão pura, inclusive da razão teórica; 2. Conduz a uma crítica da pretensão de nosso amor de si de converter-se em princípio objetivo e, como tal, contraditório da ação” (Prefácio à tradução da *Crítica da Razão Prática*, 2016, p. XIX).

existência.¹⁷⁹ Para alcançar essa finalidade, realizaremos uma análise detalhada da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS1). De acordo com Wood, o objetivo central da obra consiste em estabelecer o princípio supremo da moralidade.¹⁸⁰ No desejo de percorrermos este caminho e esclarecermos algumas das posições assumidas pelo filósofo alemão, tomemos por base tanto o *Prefácio* introdutório como a primeira das três seções nas quais ela se subdivide. Considerando os objetivos descritos acima, dividiremos esta seção em três partes. No primeiro momento, analisaremos o *Prefácio* da FMC. Como consequência, no segundo, voltaremos nossos esforços à reflexão envolvendo a noção de boa vontade e a aproximação entre a boa vontade e o dever, discussões desenvolvidas pelo próprio autor. Por fim, destacaremos os principais elementos que envolvem o dever a fim de concluirmos GMS1 mostrando ao leitor a importância de uma análise pontual desta primeira parte da obra publicada em 1785.

O *Prefácio* da FMC é iniciado com uma reflexão que remete à divisão das ciências outrora elaborada por Aristóteles e entendida por Kant sob a expressão de “velha filosofia grega” (FMC, BAIII). Dado este pressuposto, o filósofo alemão apenas deseja apresentar, mostrar “o princípio em que se baseia” (Ibidem) esta divisão, pois ele considera isso como fator necessário para garantir tanto a sua validade como a necessidade de subdivisões internas.¹⁸¹ Na continuidade, ao fazer menção à Ética, ele apresenta-a como sendo composta por duas partes. A primeira, a parte racional, é denominada de “Metafísica dos Costumes” e a segunda, a parte empírica, é classificada por “Antropologia prática” (Idem, BAV). Ao discorrer sobre a Metafísica dos Costumes, Kant destaca o seu desejo de fundamentá-la a partir de um elemento

¹⁷⁹ Para complementar esta afirmação, vejamos o que Kant define por cânone: “entendo por cânone o conjunto de princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” (A796 / B823).

¹⁸⁰ WOOD, 1999, p. 18. Em seu *Prefácio* à obra, Kant destaca o objetivo de toda a sua discussão: “a presente *Fundamentação* nada mais é, porém, do que a busca do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (BAXV). Na busca por essa finalidade, o movimento proposto por ele consistirá, pois, em uma análise *a priori* dos elementos que constituem a razão prática a fim de mostrar a relação que eles possuem com a *práxis*, com a ação humana.

¹⁸¹ A necessidade de subdivisões internas parte do pressuposto da existência de dois elementos fundamentais: uma parte material, empírica, e outra formal e não empírica. A lógica, todavia, “não pode ter parte empírica” (BAIII) porque as suas leis universais e necessárias não são abstraídas da experiência e, tão somente, da razão. Diferentemente da lógica, Kant constata que aquilo denominado por Filosofia natural e Filosofia moral pode possuir ambas as partes. Enquanto a primeira determina as leis da natureza como fruto da experiência, a segunda determina-as enquanto vontade humana afetada pela experiência sensível. A parte formal, contudo, encontra-se presente em ambas. Apesar disso, reitera-se que, para a primeira, apresenta leis segundo as quais tudo acontece e, conforme a segunda, evidencia as leis pelas quais tudo deve acontecer.

não empírico – e aqui já se encontra uma novidade desenvolvida por ele neste campo –, apresentando a razão em sua nobre forma de ser, ou seja, pura.¹⁸² Uma leitura superficial do seu discurso moral, todavia, nos levará a afirmar que apenas este campo puramente racional é considerado. Indo na contramão desta leitura, uma vez compreendendo o modo como Wood argumenta a favor de um esclarecimento em torno da moral kantiana, destaca-se a importância de entender que a reflexão acerca da Ética ocorre através de uma unidade substancial que considera, numa relação intrínseca, tanto o seu aspecto formal quanto o material.

É, pois, com a finalidade de postular o princípio supremo da moralidade que Kant recorrerá ao método analítico. Dito de outra forma, partindo de uma investigação envolvendo a vida e a ação dos indivíduos, o filósofo alemão pretende buscar um fundamento sob forma de dever para a ação humana. Com isso, ao término do *Prefácio*, ele fará uma subdivisão de sua obra em três partes. Reitera-se que o aspecto analítico se faz presente em duas delas. Na primeira seção onde ele propõe desenvolver, valendo-se da moral popular, uma investigação de caráter filosófico na busca pelo princípio estabelecedor desta moral e, na segunda, ao buscar elevar a “filosofia moral popular” a um posto de Metafísica dos Costumes. A terceira seção, todavia, a passagem dessa Metafísica para uma crítica da razão prática, possui um caráter mais sintético:

O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e, em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte: 1. Primeira Seção: Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico; 2. Segunda Seção: Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes; 3. Terceira Seção: Último passo da Metafísica dos costumes para a Crítica da Razão Pura Prática (FMC, BAXVI).

Nas duas partes iniciais da FMC, a finalidade do autor consiste em postular os princípios básicos de sua filosofia prática ou do aspecto prático da razão. Para alcançar esse objetivo, o filósofo alemão propõe buscar um princípio determinante que

¹⁸² Dada esta argumentação, Kant ainda afirma: “mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à (...) Antropologia Prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino *a priori*” (BAVII).

se encontre diretamente ligado a uma vontade autônoma. Este princípio deverá condicionar empiricamente o ser humano através de sua forma *a priori* de manifestação, fornecendo, através disso, leis morais.¹⁸³ Uma vez que ele não pode ser postulado apenas via inclinações, a Metafísica dos Costumes torna-se necessária “não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhe faltar aquele fio condutor e norma suprema” (Idem, BAIX-X). Devido a isso, a busca pelo princípio supremo para a moralidade levou Kant a partir de um caminho analítico que considera o conhecimento vulgar a fim de encontrar nele o princípio determinador. Por ser imanente, para fixá-lo, ele toma a moral particular de cada indivíduo como instrumento investigativo. Logo após uma breve reflexão, é na noção de “boa vontade” onde ele encontra o ponto de partida para fundamentar e construir o seu discurso: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (Idem, BA1). A primeira seção da *Fundamentação* inicia-se com esta proclamação. A partir dela, surge para a nossa reflexão o seguinte questionamento: o que é a boa vontade e por que ela é necessária?

Uma boa vontade, então, é uma faculdade quando adota bons princípios e começa a agir sobre eles. Pode fazê-lo quando precisa se restringir para fazê-lo, mas também quando não precisa, porque seus bons princípios estão em contingência com harmonizações (inclinações empíricas e não morais) (WOOD, 2008, p. 32).

Para desenvolver este conceito, devemos considerar os três primeiros parágrafos de GMS1. Em cada um deles, destacam-se as alegações e as posições tomadas pelo próprio Kant. O primeiro consiste em apresentar a bondade ilimitada da boa vontade como sendo sempre boa e nunca ruim.¹⁸⁴ O segundo evidencia o perigo

¹⁸³ A noção de lei moral apresentada por ele possui um sentido primordial. Expresso, inicialmente, em sua primeira *Crítica*, é conceituada como “leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto” (A800 / B828) a ação humana. O mesmo objetivo é destacado no *Prefácio* da FMC, onde o autor reitera a importância do fornecimento de leis práticas *a priori* mesmo que o indivíduo seja afetado por elementos do mundo sensível: “o homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento” (BAX).

¹⁸⁴ O fato de a boa vontade ser necessariamente boa indica duas coisas. A primeira consiste na ideia de que a vontade nunca pode ser compreendida como má porque ela é o princípio supremo da moralidade e a segunda demonstra, como consequência, que nada que decorra dela, mesmo sendo bom, poderá acrescentar-lhe algo a mais devido à sua capacidade de ser ilimitada: “isso sugere que,

que os bens, inicialmente tidos como bons, correm de tornarem-se maus se não estiverem a ela ligados. Todavia, o terceiro destaca a sua incondicionalidade ou, em termos do próprio autor, a capacidade de ficar “brilhando por si mesmo como uma joia” (FMC, BA3). Reitera-se que o conjunto dessas sucessivas afirmações permite-nos compreender melhor, inicialmente, o modo de aplicabilidade da noção de boa vontade que fundamenta a análise da filosofia moral popular do aspecto prático da razão. Para Wood, a relação existente entre aquilo considerado como princípio da moralidade e a sua dependência para os demais bens tem por finalidade estabelecer uma tese, um ponto de partida. Seguindo a mesma linha de argumentação Höffe destaca que, para justificar a bondade ilimitada da boa vontade, é necessário se perguntar sobre o sentido atribuído ao uso do predicado “bom” destacado por Kant. Segundo Kant (2005, p. 191), “o incondicionalmente bom é o pressuposto para que o condicionalmente bom seja bom em geral”. Portanto, dada a questão envolvendo o ilimitadamente bom enquanto condição para todos os outros bens, devemos perceber que essa dependência existente é, na verdade, a possibilidade para se estabelecer uma conexão entre eles.¹⁸⁵ Após essa fundamentação, Kant propõe desenvolver o conceito outrora estabelecido:

[...] a razão nos foi dada como a faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza do resto agiu em tudo com acerto na repartição de suas faculdades e talentos (FMC, BA7).

Com base na citação acima, percebemos que a ideia de “bom” nasce do próprio aspecto prático da razão e da finalidade à qual se destina. Aqui, havendo a possibilidade de um *cânon*, a razão passa a exercer uma influência sobre a vontade. Ora, visto no conceito de vontade a sua ressignificação, o novo sentido atribuído à

juntamente com a relação de condicionamento entre a boa vontade e outros bens, Kant está reivindicando que a boa vontade é boa ilimitadamente, boa em todos os aspectos, mas outros bens são bons apenas de maneira limitada, bons em alguns aspectos, de modo que de outras maneiras, eles não são bons e podem até ser ruins” (WOOD, 1999, p. 25).

¹⁸⁵ “Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muitos respeitos, coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, [...] não for boa” (BA1). Além de notarmos a presença de um denominado Princípio da Dependência, destacamos também a relação que parte da ideia de uma unidade na multiplicidade das coisas (princípio grego) cuja finalidade consiste em compreender a importância da unidade entre esses elementos.

noção de bom nos permite entender conseqüentemente tanto a ideia da vontade boa em si mesmo como do seu aspecto referencial para que as demais coisas, em dependência dela, possam ser boas. Devido a isso, essa noção “é a condição de tudo o mais” (FMC, BA7). A partir desta reflexão, resta-nos saber ainda o(s) meio(s) onde poderemos encontrá-la. A resposta a essa indagação é o propósito desta seção, pois é a partir do exame da moral particular dos indivíduos que poderemos encontrá-la. Reitera-se, todavia, que este princípio pertence àqueles que adotam uma atitude de abnegação em relação aos seus saudáveis desejos humanos, reprimem as emoções e interessam-se por sentimentos que auxiliam no cumprimento do mandamento do dever. Portanto, essa atitude cabe somente ao sujeito dotado da faculdade racional e passível de liberdade.

Na continuidade da argumentação, Kant propõe desenvolver o conceito de boa vontade. Devido a isso, o próximo passo em suas reflexões consistirá em aproximar as noções de boa vontade e de dever, mostrando um “conceito do dever que contém em si o de boa vontade” (Idem, BA8). Destaca-se, todavia, que esta afirmação não é tão clara quanto parece e, devido a isso, alguns problemas internos surgem. A primeira questão parte do uso da expressão “contém” entendida como a capacidade de fazer parte. Apesar disso, o ato de “fazer parte” possibilita outras coisas também “fazerem parte de”. Por isso, podemos subentender que outros elementos, além da boa vontade, podem constituir o dever. Disso conclui-se a necessidade de perceber que a composição do dever envolve tanto elementos *a priori* da razão prática como aspectos oriundos da própria sensibilidade.

De acordo com Wood (2008, p. 159), “‘dever’ refere-se ao ato de livremente fazer a si mesmo desejar algo e fazê-lo porque você aprecia as razões morais objetivas que existem para fazê-lo. ‘Fazer algo a partir do dever significa: obedecer à razão’”. Paralelo a isso, o autor ainda nos mostra que o dever em Kant é entendido como uma forma de autocontrole da razão, durante a ação, para evitar deixar-se guiar meramente pelas inclinações ou por outras razões.¹⁸⁶ Sendo assim o seu motivo

¹⁸⁶ O uso das expressões “evitar” e “meramente” evidenciam duas características importantes. A primeira nos leva à ideia de que, quando mencionamos “evitar”, isso implica a possibilidade de também considerar (logicamente falando) e a segunda, no que lhe concerne, nos mostra que “meramente” indica apenas determinado fato. Sendo assim, a primeira característica possui como consequência a segunda em um contorno que destaca a possibilidade da existência, num primeiro momento, de elementos *a priori* para a fundamentação moral e, num segundo, a aplicabilidade à razão prática no cotidiano não se restringindo apenas a ele porque já traz consigo algo determinante.

inclui, entre outros aspectos, as razões morais¹⁸⁷ que ditam as normas para o agir. Para esclarecer essas afirmações, o filósofo alemão estabelece uma distinção fundamental, a saber, a distinção entre ações por dever e ações conforme o dever. Ao invés de compreendê-la a partir de dois pólos, devemos perceber a relação estreita e existente entre elas a partir do acréscimo de um terceiro elemento: a capacidade de a ação conforme o dever ser praticada ou por dever, ou por mera intenção egoísta.¹⁸⁸ Para Wood, esta terceira forma de ação acrescentada ao argumento central de Kant é essencial, pois ela permite traçar um caminho de ligação existente entre ambas as formas do agir moral citadas acima. Devido a isso, a possível afirmação kantiana de que somente ações por estrito dever possuem valor moral¹⁸⁹ é bem melhor compreendida através de uma análise lógica da expressão “carecer de valor moral”. Ora, nesse sentido, o ato de carecer não irá implicar a possibilidade de não possuir valor moral nenhum. Reitera-se que, através disso, poderemos perceber uma assertiva menos rigorosa daquela que pode ser pressuposta se tomada uma dualidade das ações em referência ao dever.

Para justificar o pressuposto assumido acima, Wood desenvolve um argumento fundamental, valendo-se, para isso, da relação existente entre as Teorias da Sobredeterminação e da Superdeterminação Motivacional.¹⁹⁰ Este par conceitual nos leva a uma reflexão cuja finalidade consiste em saber se a minha ação está sendo estritamente guiada pelo dever ou se há inclinações morais que incentivam a sua realização. Ora, visto a dificuldade de agir apenas por estrito dever e, nesse sentido, concordar com a ideia exposta pela Teoria da Superdeterminação, o autor possibilita

¹⁸⁷ O fato de incluir razões morais abre espaço para compreender a relação entre aquilo que *a priori* nos é dado pela razão e aquilo que adquirimos pela experiência sensível. Por exemplo, quando a reflexão considera a questão do sentimento, alguns sentimentos são capazes de sair do plano meramente inclinatório a fim de serem vistos como incentivos morais. Assim ocorre com a questão do amor. Conforme o próprio Kant, uma vez compreendido como um sentimento da razão prática, ele possui uma finalidade importante por contribuir para a realização de uma ação moral, mesmo que guiada por inclinações imediatas.

¹⁸⁸ Conforme Wood, a partir desse destaque, Kant evidenciará não mais duas formas de ação e sim três: a ação por dever da obediência à lei, a ação conforme o dever e praticada por dever e a ação conforme o dever e praticada com intenção egoísta. Esta tripartição das ações também é reafirmada por Höffe (2005, p. 193-195). Essa última, por sua vez, não produz valor moral, ao passo que as duas outras demonstram, no primeiro caso, a ação moral que pode ser praticada única e exclusivamente sem inclinações e, no segundo, a ação realizada a partir de uma relação que envolve sentimentos, afetos e desejos. Conforme Höffe, esta análise permite a compreensão de uma relação menos rigorosa e meramente formal desta parte do discurso moral kantiano.

¹⁸⁹ Entendamos aqui, inicialmente, que a ideia de valor moral implica, no homem, uma tomada de decisão para buscar agir da forma correta em cada situação. Sendo assim, a ação que vier a produzi-lo indicará sempre uma ação realizada por obediência à lei. Segundo Wood (2008, p. 29), “o valor moral envolve o exercício de um novo poder, o poder da razão e o da vontade”.

¹⁹⁰ WOOD, 1999, p. 31-35.

uma reflexão envolvendo a tese de que encontramos, no discurso moral kantiano, uma sobredeterminação motivacional. Segundo ela, a ação pode ser realizada a partir do dever e por outros incentivos morais: "Além disso, o dever de agir a partir do dever é apenas um dever amplo, imperfeito ou meritório" (1999, p. 35). Portanto, faz-se necessário perceber que a distinção entre ações por dever ou conforme o dever passa a ser, na verdade, complementar: "é uma pena que tais reflexões sejam totalmente irrelevantes para a discussão de Kant e apenas nos enganem sobre o que Kant está dizendo lá" (Ibidem).

Höffe também concorda com a tese assumida acima, justificando a necessidade de uma ligação estreita existente entre o ato de agir, os incentivos morais que guiam a ação e a relação entre eles, os sentimentos e as inclinações como produtores do valor moral. Ele ainda nos mostra que esta discussão em torno do dever é demonstrada na FMC através de quatro exemplos.¹⁹¹ Em cada um deles, Kant propõe fazer uma comparação entre as nossas ações ligadas à cognição racional comum e as reações a partir de uma inclinação imediata influenciada por incentivos empíricos. Se pensarmos, todavia, que o filósofo alemão sustenta a tese de que a boa vontade é produto apenas de ações realizadas por dever, então haveria, conforme Wood, um comprometimento em afirmar a sua presença apenas em ações que não dependessem de determinações sensíveis. Como manter esta tese¹⁹² torna-se bastante problemático, deve-se conceber também a presença deste elemento fundamental nas ações conforme o dever, em especial aquelas guiadas por uma inclinação imediata. Para Wood (2008, p. 28), esta reflexão tem por finalidade "educar as pessoas para que elas tenham, espontaneamente, inclinações que estejam de acordo com os requisitos do dever" (2008, p. 28):

Ora, há três possibilidades de cumprir o dever moral. Primeiro, pode-se cumprir o dever e, contudo, ao fim e ao cabo, ser determinado por um interesse próprio, isto ocorre no comerciante, que, por receio de

¹⁹¹ KANT, FMC, BA8-13. No primeiro exemplo, Kant fala de um lojista que, inicialmente, não sabe lidar com clientes inexperientes e, devido a isso, decide conformar-se ao dever, por uma inclinação imediata, com a finalidade de não adquirir uma má reputação. Nos demais exemplos, encontramos situações onde o indivíduo vê-se obrigado a agir por dever, seja no ato de preservar a própria vida (2º exemplo), ou de agir com bondade em relação àqueles que necessitam de nossa ajuda (3º exemplo), ou ainda de promover a própria felicidade com o objetivo de não agir contrário ao dever (4º exemplo).

¹⁹² Wood detecta aqui uma falha de redução argumentativa que ele denomina por *reductio ad absurdum*. Uma vez percebido este sofisma, o autor esclarece a afirmação que vai contra essa generalização radical, mostrando a importância de cultivar inclinações, tais como a simpatia e o amor, porque elas facilitam o cumprimento do dever. Sendo assim, se supuséssemos a possibilidade deste argumento, teríamos que desprezar o serviço aos amigos, por exemplo, pois, ao fazê-lo, estaríamos sendo guiados por uma inclinação imediata que era necessária ser deixada à parte.

perder seus clientes, trata honestamente mesmo clientes inexperientes. Segundo, pode-se agir conforme ao dever e, ao mesmo tempo, com uma inclinação imediata pelo dever, por exemplo, ajudando por simpatia uma pessoa necessitada. Finalmente, se pode reconhecer o dever puramente “por dever” (HÖFFE, 2005, p. 193-194).

Dada a afirmação acima, entende-se a dificuldade que ocorre tanto em manter a tese de um estrito caráter formal presente no discurso moral kantiano quanto a tese restritiva de que o valor moral somente pode ser encontrado em ações por dever que independem de inclinações empíricas. Para Höffe e para Wood, manter esta tese é prender-se apenas à leitura de GMS1. Aqui, a discussão elaborada por Kant consiste em preparar seus leitores a serem introduzidos neste princípio, seja no nível da filosofia moral popular, seja no nível da cognição moral racional. Paralelo a isso, reitera-se ainda que o filósofo alemão expõe, brevemente, os princípios básicos requeridos pelo aspecto prático da razão.

3.1 Destaque dos Principais Elementos Presentes em GM1 e Conclusão de Seção

Após refletir sobre os quatro exemplos que envolvem ações por dever e a relação com a adoção de máximas,¹⁹³ Kant elenca três proposições fundamentais para auxiliar na compreensão da noção de valor moral. Vale ressaltar a necessidade de percebê-las em um conjunto argumentativo cujo intuito é evidenciar os princípios requeridos pelo aspecto prático da razão. A primeira proposição, entretanto, não é dada de modo explícito e pode ser concebida quando ele apresenta a definição de valor moral como aquele encontrado na ação que ocorre independente de qualquer inclinação.¹⁹⁴ Na segunda proposição, o filósofo alemão mostra que “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer” (FMC, B13). Considerando,

¹⁹³ Conforme Kant, “máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo, isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar é a razão” (BA15 N.T.). Entre máximas e leis existe a autonomia da vontade de um sujeito que possui consigo uma faculdade volitiva envolvendo a capacidade de dar-se para si mesmo leis universais. Ora, essas leis *a priori* são representadas através do mandamento do dever, os imperativos.

¹⁹⁴ KANT, FMC, BA11.

entretanto, que a terceira proposição parte da definição do conceito de dever entendido como “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (Idem, BA14). Conforme Wood, em todas as afirmações podemos encontrar tanto um ponto positivo quanto um negativo:

O ponto negativo diz sobre uma ação com valor moral que foi dito anteriormente sobre a boa vontade: seu valor não qualificado e incondicional, o valor pelo qual o estimamos, não é derivado ou depende do que ele realiza. O ponto positivo nos diz onde o valor moral da ação está localizado: na “máxima” ou “princípio da volição” (1999, p. 40).

Para discorrer melhor sobre esta relação, Wood propõe analisar o exemplo de uma pessoa que faz uma promessa na intenção de pegar um livro emprestado a fim de devolvê-lo no dia seguinte.¹⁹⁵ No dia marcado, não medindo nenhum esforço, a pessoa vai e cumpre aquilo que prometeu¹⁹⁶ mesmo que lhe seja inconveniente fazê-lo devido a quaisquer outros motivos. Aqui, vemos que o fim da ação consiste em devolver o objeto sob quaisquer circunstâncias. Apesar disso, as ações não devem ser vistas como um meio para atingir um fim. Antes de tudo, elas partem do desejo de cumprir um dever moral considerado como o seu princípio movente. Com isso, a promessa passa a ganhar tom de obrigação, tornando-se, à luz da razão, um fim em si mesmo a ser cumprido incondicionalmente e sem exceções. Dado este exemplo, o autor constata que “a ação com valor moral autêntico é aquela em que o agente, encarado pela adversidade, ascende à situação e realiza a ação obediente, apesar das circunstâncias adversas” (2008, p. 29). Nesta afirmação, percebemos a existência de dois poderes. Por um lado, o poder da razão e, nesse sentido, o aspecto negativo e, por outro, o poder da vontade através da adoção das máximas, o aspecto positivo. Esta reflexão nos preparará para o desenvolvimento posterior envolvendo o imperativo categórico e a sua importância.

Na divisão, tratada anteriormente, envolvendo as formas de ações a partir do dever, mencionamos os quatro exemplos apresentados por Kant. Neste contorno, faz-se necessário destacar a presença de um par conceitual oriundo da relação existente entre as ideias de aprovação e de estima. Ora, visto que posso agir por dever e a

¹⁹⁵ WOOD, 1999, p. 41-44.

¹⁹⁶ Na *Fundamentação*, Kant também nos alerta para o perigo, moralmente falando, de fazer uma promessa sem a intenção de cumpri-la. Além de não produzir valor moral, ela representa uma atitude egoísta que não deve ser tida como ação do sujeito racional que possui princípios *a priori*, de validade universal.

minha ação moral não produzir estima e agir conforme o dever e, mesmo sem ser aprovada a ação, ela produzir este elemento, vejamos como acontece essa relação a partir do primeiro caso dado por Kant, a saber, o exemplo do lojista. A ação do lojista é, para Wood, descrita como conforme o dever e guiada por uma inclinação imediata ante a necessidade de manter o preço fixo para todas as pessoas, independente da experiência ou não de lidar com vendas. Portanto, a ação que ocorre com esta finalidade, além de possuir uma aprovação moral, é digna de estima. Para ele, “estima é o que a cognição moral racional tem para esse valor especial de caráter, que não pode ser o produto de um temperamento feliz ou de inclinações que felizmente coincidam com o dever” (1999, p. 31-2). Reitera ainda que, dos atos resultantes da boa vontade, somente aqueles que possuem valor moral e forem aprovados, encaixar-se-ão neste aspecto e, mesmo sendo realizado por incentivos, isso não implica concluir que a ação ocorreu contrária ao dever.

Entre as ideias de aprovação e de estima existe uma diferença encontrada na consideração de um sentimento moral¹⁹⁷ tido como necessário para a sua realização. Visto que os atos meritórios de estima são feitos sob exclusivo respeito pela lei e partem da capacidade de produzirem um conteúdo passível de valor moral, é válido discorrermos sobre esta noção. Nesse sentido, reitera-se que este sentimento possui um espaço importante para a reflexão do dever em Kant, além de não ser meramente ligado ao mundo sensível:

O respeito é propriamente a representação de um valor que causa danos ao meu amor-próprio. É, portanto, alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação, nem do temor, embora tenha algo de análogo em ambos simultaneamente. O objeto do respeito é, portanto, simplesmente a lei, quer dizer, aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e, no entanto, como necessária em si (FMC, BA16 N.T).

Diferente de todos os outros sentimentos destacados por Kant, o respeito possui sentido e atenção especiais. Para Wood, sua origem “resulta da submissão de

¹⁹⁷ A noção de sentimento moral é, pois, fundamental. Considerando esta tese, destacamos que Wood chega a afirmar a possibilidade de traçarmos uma Teoria do Sentimento Moral em Kant a partir do sentido moral a ele atribuído enquanto suficientemente necessário à realização do dever. Nesta primeira seção, vemos isso acontecer com sentimentos como amor e a simpatia, por exemplo: “é sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo nosso inimigo. Pois, que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, [...] é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado” (BA13).

nossa vontade a um princípio ou lei, e não do processo de já desejar algo e depois determinar como obtê-lo” (1999, p. 46). Sendo assim, encontra-se sempre ligado à vontade e nunca ao efeito que dela se espera obter. O indivíduo respeita algo tão somente porque está ciente das suas razões e opta por tal atitude. Devido a isso, este conceito possui um sentido ligado a um autocontrole racional: “o respeito é dirigido a algo cujo valor reconhecemos pela razão de dentro de nós mesmos, e reconhecemos esse valor como essencialmente maior que o valor de qualquer objeto de inclinação (seja de desejo ou aversão)” (Ibidem). Na continuidade, Wood faz ainda uma comparação, proporcionalmente falando, entre a sua relação com a lei moral e a estima com a boa vontade. Representando, assim, a dignidade humana, a presente noção destrói, no indivíduo, a sua presunção. Com isso, quando submetida a uma inclinação ou desejo, a vontade nada pode respeitar porque não contém consigo nem a autonomia da razão e nem o fato de as inclinações estarem diretamente ligadas ao princípio da boa vontade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, foi fornecido ao leitor um mapeamento analítico e breve sobre o aspecto prático da razão em Kant, valendo-se, para isso, das argumentações e dos conceitos expostos em GMS1: “muitos de nós que lemos a Primeira Seção da *Fundamentação* não suspeitamos (ou, se suspeitamos, achamos inaceitável) que, no final da seção, ainda não tenhamos aprendido muito sobre a filosofia moral de Kant” (2008, p. 41). Considerando este pressuposto reitera-se que, se tomarmos a leitura da moral kantiana em partes, obteremos uma compreensão incompleta dos princípios e dos conceitos utilizados pelo autor. Neste primeiro momento, ele apenas estabelece uma base preparatória para o conteúdo moral que será abordado na próxima seção. Devido a isso, destacamos que a própria percepção da razão prática se complementa com a discussão envolvendo as argumentações posteriores, considerando como necessário o estudo sistemático desta primeira seção. E foi devido a isso que propomos desenvolver este objetivo ao longo dessas páginas. Assim, a partir da razão humana comum e universal a todo indivíduo, o filósofo alemão derivará um princípio para o agir moral. Como consequência, sem esta compreensão inicial, a análise das asserções sucessoras presentes ao longo das segunda e terceira seções da FMC, da CRPr e inclusive de outras obras dedicadas ao estudo do uso prático da razão tornar-

se-á incompleta. Por fim, esperamos que este trabalho tenha servido como um fio condutor a fim de que o leitor compreenda o modo como se constitui a parte do sistema kantiano que, para mim, possui um sentido e atenção especiais.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. ***Kant's Theory of Freedom***. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALLISON, Henry E. ***Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy***. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GUYER, Paul. ***Kant and the Experience of Freedom***. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GUYER, Paul. ***Kant on Freedom, Law, and Happiness***. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. 3. ed. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

WOOD, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WOOD, Allen W. **Kantian Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: ARTMED, 2009.



AUTORES

ALEXCINA OLIVEIRA CIRNE

Mestra e Doutora em Ciências da Linguagem pela Universidade Católica/UNICAP – Pós-doutorado em Estudos da Linguagem pela Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT e Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa Emancipatória em Linguagem - PPGEL/UFMT. E-mail: alexcina.cirne@unicap.br.

AGEMIR BAVARESCO

Mestrado em Filosofia pela PUCRGS. Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedicar-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública. abavaresco@pucrs.br; <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>

ALLYSON PEREIRA DE ALMEIDA

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Atualmente é Professor Substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). É membro e pesquisador do grupo Investigações sobre a filosofia kantiana e suas influências (CNPq) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Editor da revista Instante da UEPB.

ÁLVARO MENDONÇA PIMENTEL

Possui mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, tendo obtido o "*Certificat de Recherche en Philosophie*", durante estágio de pesquisa de doutoramento, na *Université Catholique de Louvain*. Foi Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Vice-Reitor Geral da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente é professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Religião e Ética. Desenvolve sua pesquisa em diálogo com os filósofos Maurice Blondel, Henri Bergson, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Eric Voegelin e Henrique Cláudio de Lima Vaz, atuando principalmente nos seguintes temas: Sociedade e Perdão; a

Racionalidade da Fé e a Questão Filosófica de Deus; a Justificação do agir ético e suas relações com a Religião e a Política.

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Porto/Portugal. Pós-Doutorado em Ciências da Linguagem pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. Integra como Pesquisador o Grupo de Investigação em Teoria Crítica da Universidade de Valência-Espanha, sob a direção do Professor Dr. Benno Herzog. Membro do IBDFAM (Instituto Brasileiro do Direito de Família) No Estado de Alagoas – Pertence no âmbito deste Instituto à Comissão da Criança e do Adolescente). Pesquisador da Rede RIEV (Rede Interdisciplinar de Estudos sobre Violência – UFPB; UFAL; UFSC; Universidade de Valência - Espanha).

ANDRÉ LUIZ HOLANDA DE OLIVEIRA

Mestre pela (UFPE) e doutor em Filosofia pela (UFPB/UFPE/UFRN) Mestre em Teologia (STBNB), e Formação em Tutoria Online (SENAC-PE). É professor na Graduação e na Pós-Graduação Stricto Sensu, PPGFIL – UNICAP. Também é professor na Graduação do Curso de Bacharelado em Teologia da Faculdade STBNB. É membro editor da Revista Ágora Filosófica (UNICAP).

CLÁUDIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA

Mestra em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana. Atualmente é Coordenadora de Pós-Graduação em Filosofia e vice-Diretora do Departamento de Filosofia da FAJE. Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Estudos Vazianos, membro do Grupo de Pesquisa sobre Desafios para uma Ética Contemporânea.

DANILO VAZ-CURADO R. M. COSTA

Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutor em Filosofia pela UFRGS. Atualmente é Professor do Curso de Filosofia e Programa de Pós-graduação, Mestrado em Filosofia-UNICAP. Diretor da Escola de Educação e Humanidades/UNICAP. Desenvolve pesquisa intitulada "Inferências e Dever-ser" e Mente e Realidade: por

uma re-habilitação da linguagem ordinária, no projeto guarda-chuva: Normas, Máximas e Ação. daniilo.costa@unicap.br; <https://orcid.org/0000-0002-3048-1701>

DELMAR ARAUJO CARDOSO

Graduação em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). Mestre em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana e Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (Roma). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: história da filosofia antiga, ética, antropologia filosófica e metafísica. Atualmente é professor de Filosofia (graduação e pós-graduação) na Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), desde 2020, onde exerce a função de Pró-Reitor Comunitário e de Extensão, desde 2021.

ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

Mestre em Filosofia Social e Política pela UFPE e doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto, Portugal. Atualmente, é professor adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco. Membro do Comitê de Ética da Universidade e Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1006495031500611>.

FABIANA PARRA

Filósofa del *sur*- nacida en la Patagonia argentina. Doctora, Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Docente e investigadora en el IdIHCS/ CONICET- UNLP.

Directora del proyecto de extensión con mujeres privadas de la libertad que se titula: "Cuestionarlo todo para retejernos de otro modo". Filosofía y feminismos con mujeres privadas de su libertad en la cárcel Nro. 33 de La Plata. Ha sido profesora visitante en la UNAM (México), Udelar (Uruguay), Unicamp (Brasil), en la UGR (España) y en la Uchile. Sus investigaciones están centradas en el **abordaje filosófico materialista e interseccional de las múltiples opresiones, las genealogías críticas y las resistencias políticas**. Para lo cual recupera aportes provenientes del campo de la filosofía política, las teorías latinoamericanas y descoloniales, las epistemologías feministas críticas, el marxismo, el análisis del discurso y el psicoanálisis.

Es editora en *Resistencias*, Revista de Filosofía de la Historia; columnista de notas de opinión en el diario Diagonales. Es co autora del libro “Filosofar desde Nuestramérica. Liberación, alteridad y situacionalidad” (2020) editado por EDULP y del libro “Desigualdades, resistencias y derechos en Latinoamérica y el Caribe (2023) editado por Religación Press-Quito.

FELIPE ARRUDA SODRÉ

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN. Professor Adjunto na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Atua principalmente nas áreas de História da Filosofia, Metafísica, Epistemologia e Ética.

JOSÉ TADEU DE SOUZA

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e dos programas de pós-graduação mestrado em Filosofia e doutorado em Ciências da Religião. Tem experiência nas áreas de Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião e ética, com ênfase nos seguintes temas: Levinas, Deus, religião, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade. e-mail: jose.tadeu@unicap.br.

KARL-HEINZ EFKEN

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: karl.efken@unicap.br.

MARCELO FABRI

Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Realizou estágio pós-doutoral na Università di Catania (Itália). Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Fenomenológica,

atuando principalmente nos seguintes temas: subjetividade, ipseidade, alteridade, Husserl, Levinas, fenomenologia francesa.

MARÍLIA MURTA DE ALMEIDA

Psicóloga graduada pela UFMG. Mestre em filosofia pela UFMG. Doutora em teologia pela FAJE. Leciona no departamento de filosofia da FAJE desde 2015. Áreas de pesquisas: Psicologia existencial-humanista, Teopoética, Antropologia Teológica, Filosofia Brasileira, Filosofia Feminista, interfaces da Literatura com a Filosofia e com a Teologia. E-mail: mariliamurtaa@gmail.com

NILO RIBEIRO JUNIOR

Mestre em Teologia \Moral pela Pontifícia Università Gregoria. Doutor em Teologia pela FAJE. Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (UCP). Professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq: Lévinas e alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>.

ROSEANE MARIA DE AMORIM

Mestra e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Licenciada em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professora da Universidade Federal da Paraíba. Professora do Departamento de Fundamentação da Educação e do Programa de Pós-Graduação no Mestrado Profissional em Ensino de História pela UFPE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8200426055017604>.

THIAGO ANTONIO AVELLAR DE AQUINO

Doutor em Psicologia Social, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atualmente é professor Associado da Universidade Federal da Paraíba do Centro de Educação (Departamento de Ciências das Religiões; líder do grupo LAPLAE: Laboratório de Pesquisa em Logoterapia e Análise Existencial (Cadastrado no Diretório de Grupos de pesquisa do CNPq); Professor do PPGCR-UFPB; desenvolve pesquisas na interface da Logoterapia e Análise Existencial Frankliana voltado para

as temáticas da espiritualidade, da religiosidade, da busca de sentido e da Cultura de Paz.

ISBN 978-655492011-7



9 786554 920117

