FENOMENOLOGIA E DIREITO

HUSSERL

Volume 6, Número 2
Outubro 2013/Março 2014

CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL DA 2ª REGIÃO - EMARF

EMARF
Escola da Magistratura Regional Federal 2ª Região

PPGF UFRJ
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL DA 2ª REGIÃO EMARF

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/

FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 6, Número 2
Out.2013/Mar.2014

Esta revista não pode ser reproduzida total ou parcialmente sem autorização

Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região : fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 6, n. 2 (out.2013/mar.2014). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 - v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/>

ISSN 1982-8977

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Filosofia Jurídica. I. Escola da Magistratura Regional Federal (2. Região)

CDU: 340.12

Diretoria da EMARF

Diretor-Geral
Desembargador Federal Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Diretor de Publicações
Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

Diretor de Cursos e Pesquisas
Desembargador Federal Aluisio Gonçalves de Castro Mendes

Diretor de Intercâmbio e Difusão
Desembargador Federal Augusto Guilherme Diefenthaeler

Diretor de Estágio
Desembargador Federal Marcus Abraham

EQUIPE DA EMARF
Jaderson Correa dos Passos - Assessor Executivo

Rio de Janeiro
Carlos José dos Santos Delgado
Carlos Roberto de Assis Lopes
Cidinéia Carvalho dos Reis
Clarice de Souza Biancovilli Mantoano
Diana Cordeiro Franco
Edith Alinda Balderrama Pinto
Leila Andrade de Souza
Liana Mara Xavier de Assis
Luciana de Mello Leitão
Luciana Villar
Luzinalva Tavares Marinho Joaquim
Pedro Mailto de Figueredo Lima
Marta Geovana de Oliveira
Thereza Helena Perbeils Marchon

Espírito Santo
Jaqueline Guioti Dalvi
Livia Peres Rangel
Soraya Bassini Chamun

Expediente

Conselho Editorial

Aquiles Côrtes Guimarães - *Presidente*

João Otávio de Noronha
Alberto Nogueira
André Ricardo Cruz Fontes
Augusto Guilherme Diefenthaeler
Aylton Barbieri Durão
Emanuel Carneiro Leão
Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva
Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Guilherme Calmon Nogueira da Gama
Jorge Luis Fortes da Câmara
José Antonio Lisbôa Neiva
José Ferreira Neves Neto
Luiz Antonio Soares
Marcus Vinicius Machado
Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães
Adriana Santos Imbrosio
Ana Claudia Torres da Silva Estrella
Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto
Maria Lucia Gyrão
Nathalie Barbosa de la Cadena

Editado por

Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região - EMARF

Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Leila Andrade de Souza

Foto da Capa

Edmund Husserl

Impressão

Tribunal Regional Federal da 2ª Região - SED/CPGRAF

Tiragem

800 exemplares

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Presidente:
Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER

Vice-Presidente:
Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND

Corregedor-Geral:
Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ

Membros:
Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO
Desembargadora Federal MARIA HELENA CISNE
Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA
Desembargador Federal RALDÊNIO BONIFÁCIO COSTA
Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ
Desembargador Federal ANDRÉ FONTES
Desembargador Federal REIS FRIEDE
Desembargador Federal ABEL GOMES
Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES
Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO
Desembargadora Federal LANA REGUEIRA
Desembargador Federal GUILHERME COUTO
Desembargador Federal GUILHERME CALMON
Desembargador Federal JOSÉ ANTONIO NEIVA
Desembargador Federal JOSÉ FERREIRA NEVES NETO
Desembargadora Federal NIZETE LOBATO RODRIGUES CARMO
Desembargador Federal LUIZ PAULO DA SILVA ARAÚJO FILHO
Desembargador Federal ALUISIO GONÇALVES DE CASTRO MENDES
Desembargador Federal GUILHERME DIEFENTHAELER
Desembargador Federal MARCUS ABRAHAM
Desembargador Federal MARCELO PEREIRA DA SILVA

Sumário

APRESENTAÇÃO 13

ELEMENTOS DE OBJÉTICA PARA UM ESTUDO INTRODUTÓRIO DA FENOMENOLOGIA NO CONHECIMENTO DO DIREITO - PRIMEIRA PARTE ... 15
André R. C. Fontes

FENOMENOLOGIA DA REFLEXÃO METAFÍSICA BRASILEIRA 35
Aquiles Cortes Guimarães

A DIGNIDADE HUMANA: KANT E SEUS FUNDAMENTOS 51
Regina Coeli Barbosa Pereira e Rosilene de Oliveira Pereira

A NATUREZA JURÍDICA DO ESTADO DE EXCEÇÃO 69
Margarida Maria Seabra Prado de Mendonça

A HISTÓRIA SEM FIM E DE SIMULTÂNEAS TRANSFORMAÇÕES 93
Valter Duarte Ferreira Filho

REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE "MAL RADICAL" NA FILOSOFIA DE KANT 113
Renato José de Moraes

APRESENTAÇÃO

Neste número dos Cadernos de Fenomenologia e Direito são apresentados artigos que versam sobre temas atinentes às diversas perspectivas, a partir dos quais qualquer reflexão filosófica pode ser levada a efeito.

Conforme já assinalamos por diversas vezes, a fenomenologia é muito mais uma atitude frente aos problemas do que um método com regras definidas. O ver fenomenológico é de tal maneira abrangente que recusa obediência aos padrões escolásticos e linearidades consolidadas nas práticas seculares.

Ver e descrever as essências dos fenômenos tais como aparecem é tarefa que se impõe à meditação filosófica, qualquer que seja o seu objeto. Esse é o desafio maior da atividade própria do filósofo.

O Conselho Editorial

Elementos de Objética para um estudo introdutório da Fenomenologia no conhecimento do Direito - Primeira Parte

André R. C. Fontes - Desembargador no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (Rio de Janeiro e Espírito Santo), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

I

No estado atual do conhecimento científico, dois são os momentos de toda doutrina crítica: (1) o gnoseológico e (2) o epistemológico. O primeiro (o gnoseológico) considera o dado como objeto do conhecimento. O segundo (o epistemológico), por sua vez, considera o dado como objeto da ciência. De uma maneira mais analítica, diríamos que aquele (1) se refere às condições e aos limites do processo do conhecimento em geral; e esse (2) diz respeito às disciplinas que se aplicam ao conhecimento do dado, em si mesmo e em seus nexos, assim como ao processo metódico de pesquisa.[1]

Por abstração, duas ordens podem ser extraídas desses momentos: a primeira, a Gnoseologia, que indaga sobre as condições do conhecimento ao sujeito cognoscente, pertinentes ao sujeito que conhece; e a segunda, a Epistemologia, que indaga sobre as condições pelas quais algo se torna objeto do conhecimento pelo juízo.[2]

[1] Donati, Benvenuto. *Obbietto di una Introduzione alla Scienza del Diritto,* in Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1927, p. 139 e seg.
[2] Reale, Miguel. *Introdução à Filosofia.* São Paulo: Saraiva, 2002, p. 24.

Na estruturação do conhecimento como totalidade integradora, a dupla perspectiva sujeito-objeto é superada pela função maior de alcançar a plenitude do elemento estimativo da realidade a que se visa compreender. As duas concepções abstratamente referidas, a Gnoseologia e a Epistemologia, encontram-se aqui em unidade concreta de descrição dos objetos por conhecer e de formular as teorias científicas que os determinam. Os objetos, considerados como algo que se submete ao conhecimento e à ciência, traduzem, em sua unidade metodológica, o objeto e as teorias que o explicam.[3]

Essa realidade manifesta-se como a expressão de uma exigência crítica de polaridade, na qual o objeto assume essa perspectiva bifurcada de implicação. Por conseqüência, a junção dessas duas esferas diretivas na descrição da idéia impõe uma unidade funcional de referência daquilo a que se visa conhecer.[4]

Pelo que se depreende disso, enquanto se projeta a idéia final, a ramificação ou justaposição gnoseológica e epistemológica, impreterível uma a outra, torna possível a compreensão hipotética de qualquer matéria. A estrutura dos dados quanto à perspectiva do sujeito e do objeto, todavia, continua separada e autônoma. E disso decorre que ambos poderiam firmar marcos próprios, de modo que cada um pudesse ensejar um tratamento próprio e específico. Daí a questão: o objeto sujeita-se a uma particular apreciação, de modo a admitir uma verdadeira e própria ótica dele, considerado em si mesmo, ou seja, o objeto como objeto.[5]

Constitui premissa de toda sistematização de um saber a caracterização e a organização progressiva por meio de um objeto e um método; e isso pode ser o distintivo característico de uma novel teoria que visa a determinar o percurso para sua construção, que é o que encerra o esboço deste ensaio.[6]

[3] Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4ª. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958. p. 905.
[4] Czerna, Renato Cirell. *O Pensamento Filosófico e Jurídico de Miguel Reale*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 11.
[5] Miguel Reale, *Introdução à Filosofia,* 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 37.
[6] Vieira de Almeida, *Lógica Elementar,* 2. ed. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1961. p. 7.

II

O termo *objeto* evoca, essencialmente, uma relação com alguém, em face de quem o objeto se encontra. A terminologia filosófica rigorosa atém-se a esse sentido relativo da palavra, e, por isso, emprega o vocábulo *objeto*, não como muitas vezes acontece na vida corrente, mas como simples sinônimo de coisa. *Objeto*, em sentido *lato* (1), é tudo aquilo a que se dirige o ato consciente de um sujeito, ou tudo aquilo a que uma faculdade, atitude psíquica duradoura, hábito ou também uma ciência pode dirigir-se, ou seja, o fim do ato enquanto tal; por conseguinte, o puro ente em si não é objeto, a não ser enquanto cognoscível, apreciável, tornando-se objeto, de um modo novo, ao ser conhecido, apetecido de fato.[7]

A Filosofia escolástica distingue o *objeto material*, ou seja, o ente concreto total a que se dirige o sujeito, e o *objeto formal*, que se afigura característica peculiar, o aspecto especial (forma) que neste todo se considera aspecto comum a todos os seus objetos e é apreendido, ao menos implicitamente, em cada uma de suas participações individuais.[8] Em sentido restrito, objeto (2) significa não toda e qualquer coisa conhecida ou querida, mas unicamente aquilo que *está diante* do sujeito, com independência desse último (sujeito) e ao qual ele, o sujeito, se deve amoldar. Nesse diapasão, por exemplo, o conhecimento e a vontade criadora de Deus não têm objeto: seu saber pode, antes, qualificar-se de saber no esboço de sua origem.[9] Sob outro aspecto, o conceito de *objeto* (3) restringe-se ao ente material diretamente identificado pela percepção, ao passo que se denomina não objetivo tudo o que possui condição de sujeito e de pessoa, ou seja, o próprio *eu*, experimentado unicamente na realização de seus atos, e a pessoa do próximo compreendida

[7] Mario Bunge, *La relación entre la sociologia y la filosofia*. Madri: Edaf, 2000. p. 45.
[8] Dann Obregon, Ernesto. *Lógica*. 6. Ed. Buenos Aires, Editorial Mundi, 1971, p. 19.
[9] Ressalvamos que a referência a Deus deve ser tomada como vox muorta porque não tem finalidade evocativa e sim didática. Cf. nesse sentido a advertência de Mauro Antonelli, in *Alle radici del movimento fenomenológico Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*. Bolonha: Pitagora, 1996. p. 17.

numa espécie de co-realização de seus atos intencionais. Com essa acepção, o objeto poderia também se relacionar à restrição do seu próprio conceito (4), reduzindo-o a significar o objeto de um puro e desinteressado afã do conhecer.[10]

Conquanto se atribua ao sujeito uma unidade final, sobre a qual todo o conhecimento está assentado, haveria de se suscitar acerca do objeto próprio e isoladamente considerado a dignidade de se tornar objeto por si, e, a sua vez, de uma própria ciência. Coube a Alexius Meinong configurar como ciência e batizar toda esse tratamento de *Teoria dos Objetos*. Esse raciocínio, contudo, estaria estribado no imaginário impossível, se não houvesse uma tal justificação. Neste trabalho lembramos a existência dessa teoria, batizada de *Teoria dos Objetos*, que mais modernamente poderá ser denominada de *Objética*,[11] e delimitar sua extensão e abrangência.[12]

III

Etimologicamente, *objeto* (do latim: *obiectum*) significa o que é atirado diante, ou posto diante. A palavra objeto resulta do encontro da preposição latina *ob* com o verbo *jacio*, dando o verbo composto *objicio*. Objeto deriva de *objectum*, o particípio passado do verbo *objicio* (infinitivo, *objicere*). *Ob* significa diante, defronte, à vista; e *jacio* quer dizer lançar, atirar, arremessar. Daí o significado de *objicio*, que é propor (pro+por), ou seja: pôr-se diante de algo. E objeto, que é a forma vernácula do substantivo latino formado a partir desse verto (*objectus*), serve para designar algo que se põe diante de uma pessoa, ou como alvo de alguma atividade sua. [13]

[10] José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofia,* 4ª, ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958. p. 981.
[11] Cretella Junior, José. *Primeiras Lições de Direito.* Rio de Janeiro: Forense, 1995. p.28.
[12] Velarde Mayol, Victor. *La teoria de los objetos em Aleixus Meinong.* Pensamento. Madri: nº 180, v. 45, octubre-diciembre, 1989. p. 462.
[13] José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, Barcelona: Hurope. p. 2.603.

Em sentido figurado, *objicio* significa propor, causar, inspirar (um pensamento ou um sentimento), opor (algo em defesa própria), interpor (como, por exemplo, interpor-se entre o sol e seus raios). Pode-se dizer que, *grosso modo*, objeto (*ob-jectum*) significa o contraposto.[14]

Disso resulta que, nas línguas novilatinas mais faladas, encontramos *objet* (francês), *obbietto* e *oggetto* (italiano), *objeto* (português e castelhano). Da mesma forma, o inglês *object*. O vocábulo alemão correspondente, *Gegenstand*, tem semelhante significado: *o que está* (em pé) *diante, em frente*, a preposição *gegen* (contra) e o verbo *stehen* (colocar em pé). O *objeto* evoca essencialmente uma relação com alguém, em face *de quem* ele se encontra.[15]

Obiectum quo (objeto pelo que) é na Epistemologia medieval e escolástica, o objeto pelo qual se conhece um objeto. Há de se entender em oposição a *obiectum quod*, que se refere ao objeto conhecido. Por exemplo, quando uma pessoa sabe o que é uma maçã, a maçã é o *obiectum quod* e seu conceito de maçã é o *obiectum quo*. Isto é, o conceito é instrumental para o conhecimento da maçã, mas ele não é conhecido. Os seres humanos necessitam dos conceitos para ter conhecimento, porque seu conhecimento é receptivo, no que seria diferente de Deus, que seria produtivo, na sua vocação divina. Nessa linha de raciocínio e seguindo a Epistemologia referida, o conhecimento humano é mediato, e o conhecimento divino é imediato.[16]

Os filósofos escolásticos crêem que a distinção entre *obiectum quod* e *obiectum quo* acentua a confusão central do idealismo.

[14] De forma análoga como o alemão Gegenstand, que se traduz comumente por objeto. Cf. J. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*. Barcelona: Hurope, p. 2.603.
[15] Dinamarco, Cândido Rangel. *Fundamentos do Processo Civil Moderno*. 4a. ed., v. 1. São Paulo: Malheiros, 2001. p. 238. Cf. ainda Hoffmeister, Johannes. Wösterbuch der Philosophischen Begriffe. 2ª ed. Hamburgo, Verlag von Felix Meiner, 1955. p. 248.
[16] Alexander P. D. Nourelatos, *in Dicionario Akal de Filosofia*, coord. Por Robert Audi, verbete objeto, trad. de Huberto Marraud e Enrique Alonso. Madri: Ediciones Akal, 2004. p. 718.

Segundo os idealistas, o objeto do conhecimento quer dizer o que uma pessoa conhece; é uma idéia. De modo contrário, os escolásticos sustentam que os idealistas confundem o objeto do conhecimento com os meios pelos quais se faz possível o conhecimento humano. O sujeito deve conectar-se com o objeto de conhecimento por meio de algo (*obiectum quo*), mas o que o conecta é o próprio objeto com o qual está conectado.[17]

Sob a perspectiva da consciência, o *objeto* e o *fenômeno* obedecem a um tipo de nexo: o da consciência intencional. É que se *fenômeno* é determinado pela consciência, *objeto* poderá ser tudo que se põe ante a consciência: objetos materiais ou espirituais, concretos ou abstratos.[18] Ou seja: algo que a mente *apreende* e *concebe*.[19]

IV

Buscou-se na parte III deste texto estabelecer as bases etimológicas do *objeto*. Seja do latim *obiectum*, que significa o que é atirado adiante, ou posto adiante, seja pelo vocábulo alemão correspondente, *Gegenstand*, que tem idêntica significação – o que está (em pé) diante, em frente. Evoca, então, o termo objeto *in essentia* uma relação com alguém, em face de quem o objeto se encontra.[20]

A terminologia filosófica rigorosa atém-se a esse último sentido relativo da palavra, e, por conseguinte, emprega o termo *objeto* não como muitas vezes acontece na vida corrente, como simples sinônimo de *coisa*. Objeto *lato sensu* é tudo aquilo a que se dirige o ato consciente de um sujeito, ou em uma perspectiva de cariz analítico, tudo aquilo a que uma faculdade ou atitude psíquica

[17] *Idem.*

[18] Menezes, Djacir. *Hegel e a filosofia soviética.* Rio de Janeiro: Zahar, 1959. p. 99.

[19] Mais além iríamos se o ângulo fosse o do conceito: porque dá sua essência ao por ante a consciência opondo-se ao sujeito (ob-jectum). Cf. Djacir Menezes, op. cit., Idem. p. 100.

[20] Giulio Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza.* Milão: Strumenti Bompiani, 2006. p. 89.

duradoura ou hábito (*habitus*), ou também uma ciência, pode dirigir-se, ou seja, o fim do ato (da faculdade etc.) enquanto tal. Em desdobramento a tal assertiva, afirmamos que *o puro ente em si não é objeto*, a não ser enquanto cognoscível, objeto de análise, tornando-se objeto, de modo novo, ao ser conhecido, apetecido de fato.[21]

Os escolásticos atribuíram à noção de objeto (*objectum*) vários sentidos. Não se dá exatamente a mesma acepção se se trata de objeto da Metafísica, na Teoria do Conhecimento ou na Ética. Há um sentido comum de objeto em qualquer caso, que é o de termo. Na Metafísica, o objeto é um termo, o fim, a causa final. Na Teoria do Conhecimento, o objeto é o termo do ato de conhecimento, e especialmente a forma, ou seja, como espécie sensível, já como espécie inteligível. Na Ética, o objeto é a finalidade, o propósito, o que se elege, o justo. Aqui nos referimos principalmente ao objeto no sentido metafísico e gnoseológico, com particular atenção a esse último significado.[22]

Ainda com respeito à Filosofia da Escola, denominada Escolástica, insta observar que ela distingue o *objeto material*, ou seja, o ente concreto total a que se dirige o sujeito, e o *objeto formal,* ou seja, a característica peculiar, o aspecto especial (forma), que nesse todo se considera, ou sob a qual esse todo é considerado.[23] Por objeto formal de uma faculdade, de uma ciência, de uma virtude se entende aquele aspecto comum a todos os seus objetos, que pode ser apreendido, ao menos implicitamente, em cada uma das participações individuais de dito aspecto.[24] Por outro lado, objeto *stricto sensu* significa não toda e qualquer coisa conhecida ou querida, mas, unicamente, aquilo que *está diante* do sujeito com independência desse e a que esse se deve amoldar. Sob outra

[21] José Ferrater Mora, *De la matéria a la razón*. Madri: Alianza Editorial, 1998. p. 171.
[22] J. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia, op. cit*. p. 2.603.
[23] Dann Obregon, Ernesto. *op. cit.*
[24] Uma noção atual de objeto formal permeia as opiniões sobre o conhecimento objetivo, exatamente como desafiado por filósofos e cientistas, porque é a teoria ou teorias que decide o que podemos observar. Cf. a respeito do assunto o confronto de opiniões de Albert Einstein e Karl Popper in Peter Burker, *O que é história cultural?* trad. de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 100.

perspectiva, o conceito de *objeto* restringe-se ao ente material diretamente visado na percepção. E se denomina *não objetivo* tudo o que possui condição de sujeito e de pessoa, *rectius:* o próprio *eu*, experimentado na realização de seus atos, e a pessoa do próximo compreendida numa espécie de co-realização de seus atos intencionais. É nessa acepção que se poderia relacionar a restrição do conceito de objeto de um puro e desinteressado afã de conhecer.[25]

Se o conhecimento se perfaz por intermédio de uma imagem cognoscitiva inconsciente, importa distinguir entre *objeto* e *conteúdo* do conhecimento. O conteúdo mental é a representação incluída no conceito ou no juízo; o objeto é o ente independente do pensamento (e que transcende), que é entendido por ele. Tomado o conteúdo como sendo o próprio objeto, desembocamos no idealismo epistemológico, para o qual o objeto é um produto do pensamento. À distinção entre o conteúdo do conhecimento e objeto está conexo o fato de que o *dado* nem sempre coincide com o *objeto*. Denomina-se (imediatamente) *dado* tudo o que se mostra imediatamente, sem cooperação consciente do sujeito.[26] De maneira que é *dado* àquilo que vem imediatamente à consciência na percepção dos sentidos externos; isso, porém, segundo a concepção do realismo mediato, não é o objeto exterior em seu próprio ser real, mas o ser interno, a modo de imagem (intencional), no qual o objeto é contemplado. Em um sentido amplo, também se denomina *dado* todo objeto que se contrapõe independentemente ao sujeito cognoscente. É o que acontece quando afirmamos que o nosso conhecimento consiste *em uma assimilação de um objeto pré-dado*.[27]

A estrutura lógica do juízo não é correspondente de uma estrutura especificamente igual do conteúdo objetivo real: a relação

[25] Vittorio de Palma, *Il soggetto e l'esperienza La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenológico del tracendentale*. Macerata: Quodlibet, 2001. p. 27.
[26] Jacobo Muñoz e Julián Velarde, *Compendio de Epistemologia.* Madri; Editorial Trotta, 2000. p. 167.
[27] Mario Bunge, *Epistemologia*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. p. 54

lógica do sujeito e do predicado existe só em nosso pensamento e não *em si*, como pretende o *transcendentalismo lógico*. Certamente, a relação lógica corresponde amiúde ao objeto real (ou ao conteúdo objetivo real). Há relação análoga, por exemplo, de substância e acidente, todavia, o objeto de um juízo não possui, necessariamente, a estrutura de uma relação real. Dizemos, *exempli gratia*, Deus é espírito.[28] Mas a essa proposição não corresponde uma relação real entre Deus e seu ser espiritual.[29]

A forma lógica do juízo é precisamente nosso modo único de pensar e a verdade do juízo não exige que nosso *modo* de pensar se encontre nas coisas, mas somente que o conteúdo ontológico corresponda ao *conteúdo* de pensamento. Os objetos incondicionadamente necessários são (prescindindo da existência real de Deus) meros *conteúdos essenciais*, que em si não denotam ainda a existência real; assim, por exemplo, o objeto de juízo 2x2=4 não pressupõe que 2x2 exista realmente em algum lugar, mas indica, tão somente, que a essência 2x2 traz consigo necessariamente a relação =4, de sorte que, sempre que se realizem 2x2, necessariamente, o resultado será 4.[30] Os objetos contingentes existem só na medida em que, em certo momento, lhes sobrevêm a existência real, e, freqüentemente, se lhes dá também o nome de fatos. A assertiva, segundo a qual ao juízo negativo verdadeiro corresponde *um objeto negativo existente em si*, é equívoca; o juízo negativo é verdadeiro, precisamente se o objeto nele negado *não existe* na ordem de ser. É contraditório atribuir ao negativo um *ser-em-si*, porque o negativo *existe* só em nosso pensamento.[31]

28 Não obstante o pendor (ou fervor) de Brentano para as questões teológicas, o termo Deus é tomado no texto e na referência como *vox mortua*, pois não é objeto desta pesquisa, nem como tema principal, nem incidente.
[29] Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenologia de la religión*, 7ª. ed. Madri: Editorial Trotta, 2006. p. 45.
[30] Sobre o assunto cf. Adolf Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*. trad. do alemão para o italiano por Daniela Falcioni, Milão: Giuffrè, 1990. p. 22.
[31] Walter Bruger, *Dicionário de Filosofia*, trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1962. p. 381.

V

Se algo é percebido por meio do conhecimento sensitivo externo será reputado *objeto*. O *objeto* é visto, normalmente, como algo de natureza material, ou seja: é um fenômeno indefectivelmente referido ao espaço e ao tempo reduzido a um *hic et nunc* (aqui e agora) limitador e essencialmente ligado ao aparecer material. O fato de algo ser objeto material não significa, necessariamente, que seja (fisicamente) real; pode ser qualquer objeto do conhecimento.[32]

Esse conhecimento origina-se, sempre, de um órgão animado, por cujo intermédio o sujeito realiza seu primeiro descobrimento do mundo, de maneira que o *objeto formal* desse conhecimento é sempre particular, determinado no devir, *in fieri*, material, sensível, ligado a uma propriedade de ordem física e a imprescindível modificação de um órgão.[33] Nesse aspecto, a atividade do objeto é *máxima* e a do sujeito é *mínima*, e, por isso, se pode afirmar que é nessas características do objeto que se assenta a fonte original de toda experiência e do vínculo primeiro e vital com a realidade.[34]

O objeto formal e o objeto material são habitualmente considerados como o próprio objeto do conhecimento (*objecta scientiae*). O objeto formal (*formaliter acceptum*) é o alcançado diretamente e essencialmente (ou naturalmente) pelo poder ou ato em uma perspectiva tomística. Por meio do objeto formal se alcança o objeto material (*materialiter acceptum*), o qual é simplesmente o termo que desponta o poder ou o ato de conhecimento, por meio do objeto formal. O objeto material é indeterminado e sua determinação opera-se por meio do objeto formal. O objeto formal pode ser objeto formal *quod*, quer dizer, objeto que se alcança ante todo, por si e diretamente, e o objeto formal *quo* quer dizer o objeto

[32] J. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, op. cit,. p. 2.604.
[33] Dann Obregon, Ernesto. *Lógica*, 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Mundi, 1971. p. 19.
[34] Héctor D. Mandrioni, *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1964. p. 61.

formal enquanto é conhecido. A diferença entre objeto formal e material funda-se na distinção entre o conhecido enquanto conhecido e o objeto do conhecimento.[35]

Esse conhecimento inicial não consiste em um choque mecânico com a realidade, ou o mero processo químico ou fisiológico, nem é tampouco uma idéia debilitada ou confusa. *Per viam consequentie*, o sujeito é possuidor de algo da realidade exterior, mas o sujeito cognoscente não é possuidor do todo; é o primeiro a estar aberto e a co-nascer à realidade, mas sem possessão consciente dessa realidade, pois o sujeito não deduz, não constitui, nem infere, ou cria o objeto, ao contrário, é constituído e determinado pelo dado.[36]

Segundo o patamar do desenvolvimento da cognição, podem também ser investigados fenômenos cuja essência seja já conhecida em certo grau. Nesse caso, dá-se o conhecimento das leis principais e mais gerais do objeto, cuja essência se chega a descobrir com maior profundidade, e o conhecimento avança de uma essência de primeira ordem. Por outra parte, a medida que progride o saber acerca de um objeto, são descobertas novas facetas que se convertem em objeto de conhecimento.[37]

Distintas ciências sobre um mesmo objeto possuem diferentes objetos de conhecimento (por exemplo, a anatomia estuda a estrutura do organismo; a fisiologia, as funções dos órgãos; a patologia, as enfermidades etc.). O objeto do conhecimento é objetivo, no sentido de que seu conteúdo é independente de cada homem e da humanidade. Em cada caso particular, a eleição que faz o homem dos conhecimentos, pode, aparentemente, ser arbitrária e subjetiva, mas em último termo está determinada pelas necessidades e o nível de desenvolvimento da prática social. O objeto do conhecimento pode

[35] Dann Obregon, Ernesto. *Lógica*, 6ª ed. Buenos Aires: Editorial Mundi, 1971. p. 19.
[36] J. Ferrater Mora, Dicionário de Filosofia, *op. cit*. p. 2.604.
[37] Cf. Jacobo Muñoz y Julián Velarde *Compendio de epistemologia*. Madri: Editorial Trotta, 2000. p. 427.

estar ou não estar imediatamente dado nos sentidos. Nesse último caso, estuda-se através das suas manifestações. Em sua totalidade e desenvolvimento, o objeto chega a ser conhecimento pelo movimento do pensar, que vai do abstrato ao concreto. O próprio processo de cognição pode ser objeto de conhecimento.[38]

Faz-se necessária uma explicação filosófica do conhecimento humano dirigido ao objeto com um escrupuloso exame dessa figura, partir de uma observação e descrição. O que chamamos conhecimento, esse peculiar fenômeno da consciência, deve ser necessariamente observado com rigor e descrito com exatidão. Fazemos de modo a procurar apreender os traços gerais essenciais desse fenômeno da consciência, por meio da auto-reflexão sobre aquilo que vivemos quando falamos do conhecimento. Esse método chama-se *fenomenológico* e é distinto do *psicológico*, pois enquanto esse último investiga os processos psíquicos concretos, no seu curso regular e a sua conexão com outros processos, o primeiro se destina a apreender a essência geral do fenômeno concreto. Insta considerar, entretanto, que *in casu* não se descreverá um processo de conhecimento determinado, não se estabelecerá o que é próprio de um conhecimento determinado, mas, sim, o que é essencial a todo o conhecimento, em que consiste a sua estrutura geral.[39]

Se empregarmos esse método, o fenômeno do conhecimento se nos apresenta nos seus aspectos fundamentais de maneira perfeitamente distinguível.[40] No conhecimento encontram-se, frente a frente, a *consciência* e o *objeto*, o *sujeito* e o *objeto*, e, por essa razão, se pode dizer que o conhecimento apresenta-se como uma relação entre esses dois elementos, que nela permanecem

[38] Cf. João Branquinho, Desidério Murcho e Nelson Gonçalves Gomes, *Enciclopédia de termos lógicos-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 557.
[39] Johannes Hessen *Teoria do conhecimento,* trad. de António Correia, 7a. ed. Coimbra: Armênio Amado-Editor, Sucessor. p. 25.
[40] Cf. Nicolai Hartmann na sua importante obra *Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento.*

eternamente separados um do outro, o que nos leva a concluir que o dualismo, sujeito e objeto, pertence à essência do conhecimento.[41] A relação entre os dois elementos é o que se poderia chamar de uma *correlação*, pois o sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito e, para ambos, eles só são enquanto o são um perante o outro. Mas essa correlação não é reversível, uma vez que a função do sujeito é apreender o objeto, e a do objeto a de ser apreendido pelo sujeito.[42]

Vista pelo lado do *sujeito*, essa apreensão apresenta-se como uma saída do sujeito para fora da sua própria esfera, uma invasão da esfera do objeto e uma absorção das propriedades desse último. Sendo assim, o objeto não é arrastado para dentro da esfera do sujeito, mas permanece, sim, transcendente a ele e não *no objeto*, mas *no sujeito* alguma coisa se altera em resultado da função do conhecimento. Isso porque no sujeito surge algo que contém as propriedades do objeto, surge uma *imagem* do objeto.[43]

Pelo lado do *objeto*, o conhecimento representa uma transferência das suas propriedades para o sujeito: o que transcende do sujeito para a esfera do objeto corresponde ao que transcende do objeto para a esfera do sujeito. São ambos somente aspectos distintos do mesmo ato, embora nele o objeto predominasse sobre o sujeito, de maneira que o objeto é o determinante e o sujeito é o determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma *determinação do sujeito pelo objeto*, embora o determinado não seja o sujeito, pura e simplesmente, mas apenas a imagem do objeto nele. Essa imagem é objetiva, na medida em que leva, em si, os traços do objeto. [44]

Por ser o conhecimento uma determinação do sujeito pelo objeto, não há dúvida que o sujeito se conduz *receptivamente*

[41] Consciência que se vê e se trata no sentido mais tradicional, ou seja, como a apreensão de certos estados do organismo. Cf. nesse sentido: João Paulo Monteiro, *Realidade e cognição*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 59.
[42] Jacobo Muñoz e Julián Velarde, *Compendio de Epistemologia*. Madri: Editorial Trotta, 2000. p.572.
[43] Hessen, *op. cit*, p. 26.
[44] Hessen, op. cit. p. 27.

perante o objeto. Essa receptividade não significa, contudo, passividade, mas ao contrário, pode falar-se de uma atividade e espontaneidade do sujeito em relação ao conhecimento. Ela não se refere, naturalmente, ao objeto, mas sim à imagem do objeto, no que a consciência pode muito bem participar, contribuindo para a sua elaboração. Demais disso, a receptividade perante o objeto e a espontaneidade perante a imagem do objeto no sujeito são perfeitamente compatíveis.[45]

Ao determinar o sujeito, o objeto mostra-se independente dele, *transcendente* a ele, de maneira que todo o conhecimento designa um objeto, que é independente da consciência cognoscente. O caráter transcendente é próprio, enfim, de todos os objetos reais e ideais e a esse respeito chamamos real a tudo o que nos é dado pela experiência, externa ou interna, ou dela se infere. Os objetos ideais apresentam-se, pelo contrário, como irreais, como meramente pensados; já objetos ideais são, por exemplo, os objetos da matemática, os números e as figuras geométricas. Pois bem: o interessante é que também esses objetos ideais possuem um ser em si, ou transcendência, no sentido epistemológico. As leis dos números, as relações que existem, por exemplo, entre os lados e os ângulos de um triângulo são independentes do nosso pensamento subjetivo, no mesmo sentido em que o são os objetos reais e, apesar da sua irrealidade, fazem-lhe frente como algo em si determinado e autônomo.[46]

Há uma contradição entre a transcendência do objeto ao sujeito e a correlação do sujeito e do objeto apontada anteriormente. Essa contradição, todavia, é apenas aparente, pois somente enquanto é objeto do conhecimento ele, objeto, se encontra incluso na correlação. A correlação sujeito-objeto só é inseparável dentro do conhecimento; mas não em si mesma, uma vez que o sujeito e o objeto não se esgotam no seu ser de um para outro, pois têm, além disso, um ser em si.[47]

[45] *Idem*, p. 28.
[46] *Ibidem.* p. 28.
[47] Hessen, *op. cit*., p. 29.

Se a relação do sujeito com o objeto é *incindível,* no curso do processo de conhecimento, da mesma forma também é *irreversível,* porque, uma vez estabelecido o conhecimento, não será mais possível deixar de considerá-lo. Na ação, o objeto não determina o sujeito, mas sim o sujeito o objeto, pois aquele já não se conduz de forma receptiva, mas sim espontânea e ativamente, enquanto que esse se conduz passivamente, no que nos leva a concluir que o conhecimento e a ação apresentam, de forma conclusiva, uma estrutura completamente oposta.[48]

VI

O ingresso da indagação filosófica sobre os objetos, no estado atual do conhecimento, inicia-se segundo um elemento de valoração quantitativa, o objeto que produz sensações e que é de natureza extensiva, e, portanto, mensurável. Como coisa que se oferece à visão, o objeto se prende ao seu aspecto mais ingênuo: o que está submetido apenas à percepção sensível. Em termos mais precisos, as sensações extraídas de um objeto sensível limitam-se a considerá-lo como coisa. Dessa forma, a relação do sujeito com o objeto está restrita ao que se achava perante o sujeito. O objeto travaria, em verdade, com o sujeito que o percebe uma relação real, de representação.[49]

O conhecimento do objeto estaria limitado ao que as sensações externas nos mostram, segundo uma afirmação objetiva. Essa afirmação corresponderia, precisamente, aquele sentimento subjetivo (do sujeito) de afirmação do objeto. Essa é a tendência natural; mas essa objeção dos nossos estados nem sempre é legítima. O que significa dizer que somente quando a objetivação tem caráter universal, quando todos a reconhecem, é que alcançaria alguma objetividade de afirmação legítima.[50]

[48] Bunge, *op. cit.* p. 46.
[49] Para uma introdução do dualismo sujeito-objeto cf. Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofia,* trad. de Susana Molinari e Eduardo Schulzen. Andaluzia, 2006. p. 23
[50] Cf. Mario Bunge, *A caza de la realidad La controvérsia sobre o realismo.* Barcelona: Gedisa, 2007. p. 106.

Demais disso, a ilusão (individual ou coletiva) pode conduzir a objetivação, a uma percepção não científica, ou seja, sem qualquer acordo com a lei geral das ciências. Essa objetivação teria mais em valor subjetivo, sem ser geral, sem ser universal, sem cientificidade e muito longe de resolver o que significa objeto.[51]

Um dos elementos cardeais da diferença que separa o homem do resto de toda criação material é o que se chama de expansividade: a gama superior das suas atividades e a maior amplitude dos seus horizontes em relação aos demais seres vivos.[52]

Podemos isolar mentalmente as partes integrantes da consciência com o objetivo de realizar o estudo do objeto, e essas partes juntas influenciam-se, reciprocamente, e interferem na percepção do objeto, que é o elemento de exame. Temos que lembrar que o homem é um ser dotado de sensibilidade do mundo externo, além de sua capacidade cognoscente e que o processo de conhecimento produz-se sempre sobre um fundo de sentimento e emoção. Mesmo que consideremos o conhecimento sensorial (externo) e o intelectual (interno) como processos separados, são eles manifestações indissociáveis, como lados diferentes de uma mesma moeda. E o ponto de partida para o conhecimento humano sempre foi a sensação, os sentidos externos, de ver, ouvir, sentir, cheirar, tocar e outros que signifiquem canais pelos quais as coisas que estão ao alcance desses mesmos sentidos e, via de conseqüência, fora do homem, cheguem até ele.[53]

VII

Todo conhecimento constitui o mais simples ato do espírito, e muitos serão os conhecimentos que contenham em si uma

[51] Mario Bunge, *Emergência y convergência Novedad cualitativa y unidad del conocimiento.* Barcelona: Gedisa, 2003. p. 31.
[52] D.J. Sullivan, *Fundamentos de filosofia,* trad. de Gonzalo Gonzalvo Mainar. Madri: Morata, 1920. p.89.
[53] Idem, p. 97.

multiplicidade de pontos ou apenas uma unidade.[54] Uma espécie de realidade ou muitas espécies de realidades constituem a mais essencial das evidências a que chega a Filosofia. Parece um ponto de vista limitado ou estreito, mas saber se é um ou se são vários os objetos do conhecimento constitui a mais primordial das distinções.[55]

Essas espécies de realidades são as regiões da realidade ou esferas da realidade para conhecer. Dentre essas esferas podem ser distinguidas sub-realidades, que, por sua vez, se desdobram em outros conhecimentos. Dessas, a mais conhecida é a forma real ou imaginária dos objetos.[56]

Tudo aquilo que pode existir, pensar-se, falar-se ou ser objeto de uma associação. O mais básico, abstrato e geral de todos os conceitos filosóficos é, portanto, indefinível. Assim, a classe de todos os objetos é a máxima classe. Os objetos podem ser indivíduos ou colecionadores, concretos (materiais) ou abstratos (ideais), naturais ou artificiais. Por exemplo, as sociedades são objetos concretos enquanto os números são abstratos; as células são objetos naturais e as palavras são artificiais.[57]

Por objeto do conhecimento entendemos tudo o que possa ser sujeito de um juízo e enquanto é um sujeito de um juízo. O pleno sentido dessa noção surge a partir da idéia de objeto na sua ontologia. E é a ontologia que encerra, no seu sentido, a Teoria dos Objetos, considerados em seu mais amplo sentido. Trata-se de teoria destinada a investigar o *tipo* de objeto e o pleno sentido dessa concepção segue a partir da idéia de determinação. Determinação entendida aqui não como uma propriedade, pois propriedade é uma

[54] José Babini, *Origen y naturalez de la ciencia*. Buenos Aires: Espasa, 1947. p. 29.
[55] Wesley Salmon, Nancy Cartwright, Theodore Mischel e Bas C. van Fraanssen, *Spiegare e compreendere Saggi sulla spiegazione scientifica,* trad. De Diana Sartori, Luigi P. Zorzto e Ivaldo Vermelli. Pádua: Spazio Libri Editori, 1992. p. 21.
[56] José M. Alejandro, S. J., *Gnoseología de la certeza.* Madri: Gredos, 1965. p. 21.
[57] Manuel Gonzalo Casa, *Introducción a la filosofia,* 3ª. ed. Madri: Gredos, 1967. p. 71.

determinação que se converte sempre em objeto. Disso resulta que a determinação não é muito mais ampla que a simples propriedade.[58]

Os objetos do conhecimento são conceitos e não coisas, se forem tratados na perspectiva idealista, pois tudo o que se pode conhecer seriam simples idéias, e não se poderia saber se existe ou não algo. De maneira que, para os idealistas, toda a realidade está integrada pela mente e os pensamentos que decorrem dela. Já para os realistas, a apreensão simples das coisas chega a nós de várias formas, em muitos aspectos inteligíveis.[59]

O ponto central das investigações do objeto está baseado em duas atitudes opostas: a *objetivista* e a *subjetivista*. De acordo com essa dualidade, o conhecimento parte da percepção de um objeto *per se* ou de uma atitude de um sujeito. Se a perspectiva fosse a *objetivista*, os objetos existiriam de forma objetiva ou autônoma, o que equivaleria declarar que não estariam condicionados aos juízos estimativos do sujeito. Contra essa perspectiva há a *subjetivista* que faz depender o objeto da existência de uma atitude humana, entenda-se do sujeito. [60]

Ambas as concepções encontram variantes conhecidas e importantes, mas, neste momento, dois elementos do juízo que se forma a respeito do objeto serão considerados:[61]

(I) o *objeto* ao qual se refere o conhecimento;

(II) o *sujeito* que o conhece.

O ato pelo qual o sujeito capta a forma inteligível de algo, em

[58] Aloys Muller, *Introducción a la filosofia,* trad. de José Gaos, 2ª ed. Buenos Aires: Espasa, 1940. p.41.
[59] D. J. Sulliivan, *Fundamentos de filosofia,* trad. Gonzalo Gonzalvo Mainar. Madri: Ediciones Morata, 1920. p. 101.
[60] P. B. Medawar, *Induzione e intuizione nel pensiero scientifico.* trad. de Triete Valdi. Roma: Editore Armando, 1970. p. 37.
[61] Carl G. Hempel, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empírica,* 3ª. ed. trad. de Alberto Pasquinelli. Milão: Feltrinelli Editore, 1976.

primeiro grau de conhecimento, chama-se de apreensão simples. Simples porque o intelecto limita-se a receber a coisa, sem afirmar ou negar nada acerca dela.[62]

VIII

A união da forma intencional com o intelecto que dela resulta, de modo a por em manifesto o ato de conhecer o objeto, na sua perspectiva ideal ou real, é que constitui o tema central das discussões deste trabalho.

[62] Manuel Gonzalo Casas, *Introducción a la filosofia*, 3ª ed. Madri: Gredos, 1967. p. 219.

Fenomenologia da reflexão metafísica brasileira

Prof. Dr. Aquiles Cortes Guimarães - Professor de Filosofia da UFRJ

A cultura brasileira jamais deixou de refletir ideias gestadas e desenvolvidas na Europa, desde os inícios de sua formação. Foram os jesuítas que se encarregaram de implantar o momento instaurador do espírito brasileiro na reflexão universal pela via do cristianismo. As categorias da Escolástica irrigaram o solo da especulação ontológica e metafísica que se desenvolveria nos séculos posteriores.

Uma análise desideologizada desse primeiro momento da nossa cultura certamente nos mostraria o verdadeiro papel exercido pelos missionários inacianos no despertar da consciência filosófica brasileira, a despeito de todos os excessos cometidos em nome da fé. Foi essa herança que contribuiu, fortemente, para o desenvolvimento do espírito interrogativo em torno das questões atinentes à ordem da transcendência e à ordem transcendental.

É claro que, a partir do século XIX, outras serão as fontes da meditação filosófica brasileira, tomadas como instrumentos de recuperação das suas próprias raízes. São os novos ventos do pensamento europeu. Sabemos que o Iluminismo do século XVIII empurrou o período subsequente para a aventura do domínio

material do mundo pela via da razão cientifica triunfante, desde os tempos do Renascimento. O objetivismo das ciências positivas buscava destruir qualquer atitude especulativa, nominando ontologia e metafísica como mera "divagação cerebrina", na linguagem corrente à época. Mas tínhamos aí presente o idealismo hegeliano propondo uma concepção do mundo como totalidade a partir das categorias universais que envolvem ideia, natureza e espírito, tendo a razão como explicação e fundamento último de todas as coisas. Augusto Comte também influenciou, fortemente, o espírito da segunda metade do século XIX com seu projeto de organização cientifica da humanidade, partindo dos paradigmas das ciências da natureza. O positivismo fermentava o naturalismo que concebia a natureza como unidade do ser no tempo e no espaço, de acordo com as leis naturais.

O triunfo progressivo do cientificismo naturalista conferia maior segurança ao empirismo positivista do que à especulação idealista hegeliana, cuja loucura lúcida teve pouca ou nenhuma influencia na cultura brasileira naquele momento. Ao discurso de que a natureza é a antítese da ideia e que a síntese estaria no espírito e, mais ainda, que o mundo não vai além da aparência, a preferência intelectual das nossas elites recaiu sobre a mensagem positivista que apregoava a necessidade de interferência pragmática no mundo a fim de dominá-lo a serviço da propalada ideia de progresso da humanidade. Num país carente como o Brasil, carente de qualquer enraizamento cientifico e de instrumentos capazes de levá-lo à inserção na modernidade, nada mais atraente do que o espírito do cientificismo atrelado à cosmovisão positivista que acenava com a potencialidade de chegarmos ao ultimo estagio do espírito humano, o estado positivo, no qual a humanidade atingiria a sua maturidade definitiva com o predomínio das leis cientificas.

Esse clima antimetafísico foi recebido na mesma Europa que nos legou as primeiras sementes da atitude especulativa. O naturalismo

cientificista, que suscitou os debates mais acirrados no contexto do pensamento europeu da segunda metade do século XIX, teve a sua vulgata exportada para o Brasil desvestida de quaisquer ingredientes de criticidade, conforme ocorria no solo da sua origem. Herdamos as versões vulgarizadoras das pretensões científicas européias - principalmente germânicas e francesas, num clima de euforia e entusiasmo que obscurecia qualquer tentativa de questionamento dos fundamentos da atividade científico-tecnológica. Esta aparecia, assim, como a única bandeira que redimiria o país da miséria e da incultura a que estava condenado nos trópicos.

Nesse clima, qualquer atitude especulativa só poderia ser percebida como atividade inútil do espírito ou como contributo ao conservadorismo das elites católicas que não poderiam jamais abandonar suas preocupações com a transcendência. O generalizado materialismo predominante na segunda metade do século XIX, açulado pelo espírito do liberalismo, penetrou no Brasil como novidade a suprir todas as suas deficiências na ordem do pensamento das crenças, sendo recebido como instrumento de combate à especulação filosófica e à fé religiosa.

Nas décadas de 30 a 60 daquele século, predomina na cultura brasileira o espiritualismo eclético que, a despeito de todas as suas fragilidades, mantinha os espíritos abertos a quaisquer caminhos da investigação filosófica, enfrentando questões de fundamentos articuladas nos horizontes da metafísica e da ontologia. O problema de Deus, os fundamentos da moral, as garantias do conhecimento filosófico e cientifico e tantas outras questões radicais são trazidas à discussão ao longo das décadas de dominância do ecletismo no Brasil, sobretudo pelo seu representante maior, Domingos José Gonçalves de Magalhães, falecido em 1882. Mesmo combatendo a escolástica de origem tomista como modo de conduzir o pensamento filosófico, Magalhães jamais tentaria minar os pilares da doutrina católica que sustentava a sua fé no cristianismo.

Do ponto de vista da metafísica e da ontologia, o psicologismo de Magalhães enfraqueceu sua obra de pensador, ao tomar a psicologia como fundamento de toda filosofia, arruinando os alicerces de uma meditação que bem poderia ter atingido maior alcance especulativo. Todo o seu esforço no sentido de conciliar o sensualismo com o espiritualismo não consegue livrá-lo da crença no *fato psíquico* como geratriz primordial de qualquer atividade cognitiva. No fundo, Magalhães não percebeu que o objetivismo psicológico que tanto valorizava era também o ponto de convergência no qual se ancoravam as ciências positivas que ele tanto criticava, em defesa da consciência religiosa. A crença generalizada no triunfo da razão cientifica incluía também o domínio dos fatos psíquicos como zona obscura dos fundamentos de todo conhecimento. A dissolução dessa crença só teria inicio após a morte de Magalhães, com o advento do pensamento fenomenológico de Edmundo Husserl, anunciado nas suas *Investigações Lógicas* nos anos de 1900/1901. A partir daí, somente a ciência ingênua – principalmente a Lógica, continua conferindo crédito à evidente confusão entre leis reais da matéria e leis ideais do espírito, na visão psicologista do mundo.

De qualquer forma, o que restou a salvo no pensamento de Domingos de Magalhães foi o espírito especulativo que sempre redunda na explosão da consciência para perceber o transbordamento dos fatos, na linguagem sartriana. Preocupado com a questão do homem como consciência e da vida espiritual como necessária imersão no problema de Deus, o nosso pensador talvez tenha contribuído muito mais para a consolidação dos postulados doutrinários da fé católica do que mesmo para a elucidação de problemas metafísicos e ontológicos propriamente ditos.

Contemporâneo de Magalhães, José Soriano de Souza, falecido em 1895, exerceu notável influência entre as elites católicas brasileiras na qualidade de adepto do tomismo de que foi seu

ilustrado disseminador. Ambos vivenciaram a espiritualidade religiosa no momento em que as ciências europeias se nutriam fortemente da ideia de positividade, em todas as regiões do trabalho intelectual, atingindo radicalmente a especulação filosófica no seu núcleo essencial constituído pela metafísica. Tanto um quanto o outro perceberam a ameaça aos seus intentos de difusão do espírito especulativo advindo da Europa e cada um procurou o caminho que lhe parecia mais viável ao seu enfrentamento, a partir das próprias fontes europeias. Magalhães, após um minucioso diálogo com o psicologismo cientificista, apela para um ontologismo espiritualista que sustentasse a crença de que "nada tem existência material fora de Deus". Soriano faz da renovação tomista a tábua de salvação da vida espiritual e religiosa, ensinando e publicando compêndios de filosofia à luz do pensamento de São Tomás, demonstrando notável conhecimento dessa doutrina. Infelizmente, os compêndios de Soriano foram obnubilados pela ignorância e pelo preconceito arrogante da critica positivista, destituída de qualquer percepção valorativa. É obvio que esses compêndios estão a serviço da preservação da metafísica tomista. Mas é por isso que eles representam a primeira tentativa lúcida de exposição de um pensamento metafísico e doutrinário que serviria como base de sustentação dos argumentos contra o superficialismo cientificista que começava a dominar a cultura brasileira e iria prolongar-se até às primeiras décadas do século XX.

Embora não tenham conseguido qualquer avanço significativo em relação às questões metafísicas e ontológicas, Magalhães e Soriano de Souza serão sempre lembrados e relidos como figuras capitais que exerceram importante papel na fermentação da vida espiritual brasileira da segunda metade do século XIX.

A partir dos anos setenta desse século, começam a acentuar os vestígios do aparecimento dos mais recentes rumos das ideias

assumidos na Europa como sinais de revigoramento da crença no processo da razão científica, recebidos no Brasil com entusiasmo e até saudados como "surto de ideias novas". A novidade consistia na recepção do positivismo comtiano como instrumento de combate a todas as formas de especulação metafísica, ontológica e religiosa e como sustentáculo da organização cientifica da sociedade brasileira. É claro que outros fatores também contribuíram para essa percepção ilusória daquilo que Sylvio Romero registrou como "bando de ideias novas" vindas de todos os horizontes. 1870 assinala o fim da Guerra contra o Paraguai, o encerramento do Concilio Vaticano I, o desenvolvimento do neokantismo na Alemanha e outros acontecimentos que ajudaram na percepção de uma imagem de novidades que estariam atingindo as elites pensantes do Império brasileiro. Pois é nessa atmosfera que viceja a crítica destruidora da metafísica, da ontologia e da teologia, sobretudo por parte de Tobias Barreto e seu discípulo Sylvio Romero. Ambos desempenham uma atividade intelectual voltada, fundamentalmente, para a crítica de ideias, dando sempre a essa atividade um sabor de afirmação social. Para isso era necessário ficar atento às ultimas manifestações do pensamento europeu que servissem ao combate a todas as formas de tradicionalismo acomodatício das elites ao "berço esplêndido" de uma nação distanciada da ideia de progresso.

Tobias Barreto e Sylvio Romero começaram suas atividades críticas sob a influência do positivismo de Augusto Comte, sobretudo no combate ao ecletismo espiritualista, em grande parte aliado ao tradicionalismo. Mas logo passaram a apontar as suas falhas e equívocos como razões para abandoná-lo, coincidindo esse abandono com a penetração do ideário comtiano nas camadas ilustradas da sociedade brasileira que viam nele o melhor caminho para superar o atraso em que vivíamos.

Tobias voltar-se-ia para a Alemanha onde encontraria abrigo num materialismo grosseiro, subproduto dos desvarios cientificistas

que ali grassava como a novíssima filosofia conhecida e rotulada como monismo naturalista, capitaneada por Ernst Haeckel e seus seguidores. Romero encontra logo a sua última novidade no evolucionismo spencerista, vertente inglesa das derivações naturalísticas que só causam prejuízo à investigação filosófica e hoje repousam quase esquecidas no registro da história das ideias. Mas foram esses movimentos bombásticos e efêmeros do pensamento que livraram Tobias e Romero da doutrina de Comte, segundo o testemunho constante das suas obras. Mas não ficaram aí. Tobias jamais abandonaria o germanismo, mas se desprenderia do frágil monismo naturalista para apegar-se ao nascente neokantismo que era de fato a esperança do renascimento da filosofia em meio aos escombros do naturalismo cientificista. Do neokantismo herda a discussão sobre a questão das relações do homem com a natureza, percebendo já ao longe a distinção que ali é suscitada entre o explicar e o compreender. A partir daí põe em circulação no Brasil a discussão do problema da cultura que seria a sua contribuição mais relevante à afirmação do pensamento pátrio. O culturalismo de Tobias se afirmaria como a manifestação mais visível da sua caracterização, a partir dos anos quarenta do século passado. Afinal, cultura é criação humana como antítese da natureza e a experiência ética, jurídica, cultural e histórica é tão ou mais relevante do que a experiência cientifica.

Sylvio Romero vai da adesão ao positivismo à sua critica mais radical, encerrando seu itinerário no apreço ao método monográfico de Le Play, novidade com a qual falece, em 1914. Mesmo mudando de convicções ao sabor dos novos pensadores com os quais entrava em contato, Romero foi sempre uma vocação voltada para as ciências, das quais tomava conhecimento pelos seus resultados mais gerais e visíveis na apreensão filosófica superficial. Suas convicções materialistas, entretanto, o acompanham até a morte.

No turbilhão da critica cientifica e filosófica das últimas

décadas do século XIX não havia lugar para a metafísica, exceto na intuição culturalista de Tobias Barreto, no magistério de Soriano de Souza e na angústia do *absoluto* em que militou o espírito de Gonçalves de Magalhães. O solo estava contaminado pelo positivismo e esperaríamos algumas décadas pela retomada da atividade especulativa.

Não podemos, no entanto, reduzir nosso passado intelectual ao teatro de polêmicas tropicais em torno de ideias alienígenas. Temos a presença de Raymundo de Farias Brito, falecido em 1917. Figura isolada e avessa às diatribes dos contemporâneos, Farias Brito pode ser considerado o momento instaurador da reflexão estritamente filosófica no Brasil. Partiu do suposto, radicalmente filosófico, de que era necessário restaurar os caminhos da atividade especulativa, a partir da sua destinação originária consistente nas interrogações sobre o conhecimento e a ação. Essa era a preocupação predominante entre os autênticos filósofos europeus nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX. *Como retomar o fio condutor da filosofia f rente ao avanço das ciências da natureza, erigidas agora em padrão absoluto de todo conhecimento?* Se do lado do conhecimento surge a proposta husserliana de uma filosofia como ciência de rigor, como projeto fenomenológico de larga repercussão no processo de retomada dos alicerces de um conhecimento puro *a priori*, do lado da ação aparece o pragmatismo como um cinismo disfarçado, propondo a redução da verdade a uma questão de utilidade, como se uma religião, por exemplo, pudesse ser classificado como verdadeira ou falsa, na medida da sua utilidade ou inutilidade.

Nessa ambiência espiritual vivida por Farias Brito, contra a qual se insurge, acaba por aproximá-lo da perspectiva fenomenológica, por própria intuição, uma vez que jamais teria tomado contato com qualquer manifestação desse movimento de pensamento

que se espraiava na Alemanha. Sua obra representa um esforço extraordinário em torno da critica ao materialismo e ao espírito do positivismo em geral, a partir do aparato da própria filosofia. Propõe uma metafísica naturalista, afirmando a distinção entre as ciências da natureza e a filosofia, a fim de mostrar que o espírito humano postula a metafísica, por mais fortes que sejam as razões da ciência. Ela é, então, concebida como psicologia, posto que pertenceria à ordem dos fenômenos psíquicos, independentes dos fenômenos físicos sobre os quais recaem as ciências positivas. Mas a metafísica, como psicologia, tem como objeto central a consciência que Farias Brito considera o órgão do conhecimento, pois somente o testemunho da consciência leva à evidência dos objetos da natureza e do mundo espiritual. Aparece aí a intuição de uma psicologia pura, sem determinantes físicos, intuição essa bem próxima daquela que estava sendo trabalhada por Edmundo Husserl à mesma época.

A ideia de uma metafísica naturalista provocou algumas criticas demolidoras ao conjunto da obra desse pensador por parte daqueles que não perceberam seu intento de salvar a metafísica da onda devastadora do positivismo, buscando restaurar o império da subjetividade a partir da consciência - que é entendida como espírito, ou coisa-em-si – como único meio capaz de conferir dignidade à própria filosofia. Metafísica naturalista não implica naturalização da consciência e muito menos contaminação espinosista. Farias Brito pretendeu fazer da consciência, da subjetividade, o único *lugar* de evidenciação do mundo. Assumiu essa atitude no sentido de livrar-se do materialismo, do positivismo e do consequente relativismo que abastardava a vida do espírito. Como consequência, sua obra foi interpretada como um reforço no empreendimento de renovação espiritual católica no Brasil.

Depois de Farias Brito, pode-se afirmar que o movimento mais consistente a tomar corpo na filosofia brasileira do século XX é aquele

impulsionado pela inspiração culturalista de Tobias Barreto, retomada e liderada por Miguel Reale, a partir dos anos 40. Como modo de resgate da ontologia com as novas feições que ela vinha assumindo no seio do movimento fenomenológico, o culturalismo nas mãos de Reale será concebido como a direção nuclear no seu entendimento do homem e do direito. Sujeito histórico e sujeito ético, o homem é o valor – fonte do qual promanam todas as criações culturais enquanto intencionalidades objetivadas. O sentido ontológico de que se reveste a pessoa humana se caracteriza pelo poder irradiador de valores que permeiam o processo civilizatório. O ser do homem é o seu dever – ser criador, implicando a esfera ética o lugar privilegiado da sua realização histórica. O ser do homem compreende um complexo factual – histórico e axiológico, culminando na ordem normativa. É essa visão tridimensional do ser do homem que será transposta para uma concepção tridimensional da cultura, levando à consolidação do tridimensionalismo jurídico, contra todas as forças que se empenharam e ainda se empenham em reduzir o direito a um normativismo desvinculado da indispensável articulação com o reino axiológico, único capaz de conferir sentidos à ação humana.

Assim, a ontologia culturalista parte do suposto de que o homem, enquanto ser criador da cultura, traz em si como *ratio essendi* a vocação objetivada. Uma de suas teses fundamentais é a admissão da pluralidade de perspectivas na filosofia, cabendo a cada uma delas a avaliação dos seus resultados com os indispensáveis intercâmbios críticos que permitam avançar no discernimento das questões controversas suscitadas pelo espírito no processo de criação cultural. Metafísica e ontologia são exigências do espírito humano que jamais serão superadas pelas ciências operativas de tão largo sucesso nos últimos séculos, uma vez que o campo dos objetos culturais é uma abertura infinita a todos os horizontes da criação humana.

> *"Se, como já ponderei, a metafísica tem assinalado o sentido de cada época cultural, como o grande envolvente que é da cultura, nada mais natural que a metafísica pluralista e problemática surja em correspondência, diria mesmo, como fundação de um mundo espiritual que anseia cada vez mais por pluralismo e liberdade, numa democracia dignificada pela coexistência pacifica das liberdades iguais e pela liberdade como efetiva participação nos bens culturais, fruto do trabalho comum da espécie humana".(Reale, Miguel. Verdade e conjetura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001 – 3ª edição, p.168/169).*

Miguel Reale é herdeiro da intuição culturalista de Tobias Barreto que, por sua vez, conseguiu captar o que havia de mais relevante no nascente neokantismo, sua preocupação com os caminhos a serem assumidos por uma teoria do conhecimento que desse conta da vida do espírito frente à vida natural. A especulação metafísica e ontológica de Miguel Reale se enraíza nessa descendência neokantiana, notadamente marcada pela atmosfera fenomenológica que se instaura na Europa a partir dos inícios da última década do século XIX com a publicação da obra seminal de Edmundo Husserl, intitulada *Investigações lógicas*.

Coube ao historiador das ideias, Antonio Paim, dar prosseguimento ao trabalho de interpretação da cultura realizado por Miguel Reale, na qualidade de seu mais notável discípulo, não somente perquirindo o significado da sua obra, mas também avançando posições que enriquecem de sentidos a espiritualidade brasileira. Na concepção de Antonio Paim, a caracterização básica da ontologia culturalista está na consideração do ser da pessoa humana como atividade criadora e numa nova teoria dos objetos, privilegiando a esfera especulativa como articuladora última das criações do espírito, na sua autonomia absoluta. A autoconstituição ou autoevidenciação de um povo se realiza pela via da criação humana da cultura, que ilumina a história. Advém daí a relevância que Paim atribui ao papel das filosofias nacionais como marcos

na caracterização dos modos de ser do homem nos diferentes compartimentos dos seus modos de habitar o mundo. Por outro lado, sendo as civilizações o reflexo dos modos pelos quais os valores são hierarquizados, é intuitivo que os fundamentos da moral repousem na criação da cultura, dado seu caráter radicalmente axiológico, o que nos leva a perceber a mudança dos rumos da cultura como consequência da alteração dos fundamentos morais na dinâmica da intencionalidade valorativa. A constante e exaustiva preocupação de Antonio Paim com as questões ético - políticas está enraizada no radicalismo que confere ao tema da cultura como abrigo último da própria destinação da história. Uma metafísica e uma ontologia da cultura que são construídas na perspectiva transcendental como afirmação da autonomia do espírito frente aos riscos da barbárie que se constitui em permanente ameaça às civilizações.

Ainda no âmbito da ontologia culturalista, é indispensável a referencia à obra de Djacir Menezes, um neopositivista convertido ao hegelianismo que contribuiu de maneira relevante para a interpretação da idéia de cultura como objetividade do espírito, na transparência da sua manifestação como valor realizado. A idéia é a realidade universal que se revela na consciência humana nas intencionalidades científicas, filosóficas, artísticas e religiosas. A concepção hegeliana de verdade como totalidade é vista por Djacir Menezes como a possibilidade de uma ontologia dos objetos que vai do abstrato ao concreto numa direção valorativa como processo de criação cultural. Se a ontologia culturalista de Miguel Reale e Antonio Paim está enraizada na atmosfera neokantiana e fenomenológica, com forte dominância da concepção material dos valores de Max Scheler e Nicolai Hartmann, a reflexão de Djacir Menezes se mantém no solo hegeliano, mas a serviço da explicitação da autonomia do mundo da cultura, como demonstram suas obras intituladas *Teses quase dialéticas* e *Premissas do culturalismo dialético*.

Ao lado da corrente culturalista, as reflexões metafísicas e ontológicas se desenvolveram no Brasil, conduzidas pelos rumos assumidos pela filosofia analítica e continental, embora esses termos sejam cada vez mais destituídos de densidade significativa nos nossos dias. Em largos traços, poderíamos afirmar que o ensino universitário brasileiro e a escassa produção dele decorrente estão radicalmente comprometidos com a produção dos modos de pensar oriundos do solo anglo – americano e europeu.

De um lado, a filosofia analítica, nos seus novos desdobramentos, continua uma forte bandeira para tantos quantos acreditam no paralelismo cientificista da filosofia em relação às ciências em geral, nos velhos moldes apregoados pelo circulo de Viena. Há os que veem na linguagem o espelho do mundo e os que mergulham nas ciências da cognição, buscando explicar os naturais atropelos causados pela indefinição da base física do pensamento, no vasto campo da denominada filosofia da mente, preocupada com as questões fundamentais do comportamento humano. Percebemos em todo esse movimento analítico um vago neocientificismo que procura afirmar-se a partir de critérios de verificabilidade capazes de conferir dignidade ao discurso filosófico. É óbvio que não se deve confundir filosofia analítica com filosofia da mente, mas é certo que o campo epistêmico de aspirações é o mesmo. O que se vê é o trancamento da liberdade criadora do espírito, própria da reflexão filosófica, em nome do rigor policialesco dos enunciados da linguagem. Os clássicos são tratados como objetos de análise conceitual e não como fontes inspiradoras da busca de novos caminhos para superar os problemas com os quais se defrontaram na sua época.

De outro lado, as reflexões de ordem metafísica e ontológica sobrevivem a todos os combates contra elas empreendidos pelo neocientificismo e pelo analiticismo em geral. Isto se deve, no caso

brasileiro, à recepção de outros modos de pensamento capazes de conduzir a uma nova "reforma do entendimento humano" com relação à mais antiga e originária interrogação filosófica, a pergunta pelo *ser*, em torno da qual sempre giraram as questões ditas metafísicas e ontológicas. Quase todos esses modos atuais de pensamento estão envolvidos na atmosfera da compreensão fenomenológica dos problemas fundamentais da filosofia, com exceção daqueles de índole política, voltados para a análise do poder e da natureza da comunicação discursiva no plano ético – político.

Desde os anos sessenta do século XX, o pensamento fenomenológico tem sido uma das principais vertentes de contraposição à filosofia analítica, ao marxismo vulgar e sua consequente derivação intitulada "filosofia da libertação". É na vertente fenomenológica que encontramos o ambiente propicio à retomada das questões metafísicas e ontológicas, ainda que contra a vontade do próprio Edmund Husserl, seu criador. Ele jamais admitiu fosse a fenomenologia uma ontologia e, muito menos, uma metafísica. Mas é a partir da fenomenologia que o pensamento ontológico e metafísico toma um novo impulso, juntamente com as novas reflexões teológicas, desenvolvidas em várias partes do mundo. Essa perspectiva dominante tem como marco inicial no Brasil a tese de livre docência de Gerd Bornheim, intitulada *Motivação básica e atitude originante do filosofar*, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 1961. Esse notável pensador produziu uma obra se extensão considerável que abrange das questões metafísicas e ontológicas ao universo das artes, notadamente o teatro, toda ela influenciada pela perspectiva fenomenológica de origem heideggeriana e sartriana. Também ali no Rio Grande do Sul florescem seus primeiros discípulos, dentre os quais sublinharíamos as figuras de Ernildo Stein e Urbano Zilles, o primeiro como um heideggeriano convicto e o segundo como um tomista que percebe

no método fenomenológico uma diretriz segura para a explicitação de questões relevantes da metafísica e da ontologia.

No Rio de Janeiro, o pensamento fenomenológico polarizou os debates mais consistentes desde a década de sessenta,sobretudo a partir do magistério de Emanuel Carneiro Leão e Gilvan Fogel, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ambos se formaram no seio do movimento fenomenológico europeu, na Alemanha, e trouxeram para o Brasil esse modo fértil de enfrentar os problemas metafísicos e ontológicos na perspectiva de uma eidética iluminadora da existência histórica.

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, da USP, e Benedito Nunes, da UFP, também desenvolveram suas atividades filosóficas nos horizontes da fenomenologia, sempre com aproximações aos temas fundamentais da metafísica e da ontologia.

Por último, é oportuno registrar a disseminação generalizada no âmbito universitário de Paul Ricoeur, Levinas, Merleau-Ponty, Sartre, culminando com o predomínio de Heidegger, cujos leitores e tradutores mais representativos são Emmanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein.

Pode-se concluir, a partir dessas considerações, que a reflexão metafísica e ontológica no Brasil segue a assimilação e adequação dos modos de pensar a nossa circunstância histórica, adaptando-as à atividade do espírito que mais se aproxima do seu modo de ser. Daí a nossa convicção de que o culturalismo filosófico é a posição mais adequada para definir os horizontes da filosofia brasileira.

A Dignidade Humana: Kant e seus fundamentos

Regina Coeli Barbosa Pereira e Rosilene de Oliveira Pereira
Professoras Doutoras da UFJF

Coisas têm preço, enquanto as pessoas têm dignidade.
(Kant, 1980)

Os impactos da globalização na vida do homem têm acontecido de forma imensurável. Eles refletem não apenas nas práticas políticas e sociais, redefinindo conceitos como também provocando mudanças substanciais que podem tornar-se irreversíveis para o homem, para a natureza e para a sociedade.

Os processos de globalização têm ameaçado a autonomia individual, a dignidade humana e a soberania do Estado, em sociedades democráticas como a nossa.

A evolução tecnológica intrinsecamente ligada à evolução da humanidade representa não só o ápice do desenvolvimento científico, como também está vinculada a aspectos econômicos, culturais, políticos e sociais, e, mais especificamente ao próprio homem, a seu comportamento, a suas habilidades, atitudes, estilos de vida, a seu "próprio ser".

A economia tornou-se, na atualidade, submetida ao neoliberalismo gerando graves reflexos na vida do homem, e de uma forma muito especial, na do trabalhador exigindo a otimização do uso do seu potencial, requisitando-lhe um novo perfil que incorpore qualidades como flexibilidade, dinamismo, autonomia, capacidade de iniciativa, potencial para sobreviver às pressões de uma economia mundial, exigindo que esteja preparado para participar de uma competição desumana e reaja imediatamente aos desafios impostos pela sociedade.

Para participar do processo social emergente, o homem precisa "ter", consumir; precisa estar constantemente correndo atrás de novos valores globalizantes num mundo em que tudo é efêmero, descartável, cheio de novidades impostas pelo poder econômico.

Essa situação tornou-se complexa porque o homem abandonou a esfera da moral para acompanhar a velocidade da mudança produzida pela tecnologia. Os valores universais foram substituídos pelos individuais provocando uma grande inversão dos valores fundamentais da existência humana. Hoje, tudo é possível, tudo pode! As preferências individuais têm supremacia sobre as demais.A moralidade foi substituída pelo desejo do prazer.

O individualismo passou a imperar nas relações sociais, acentuando o cenário de caos social e neste contexto não existe nenhuma garantia de que a dignidade humana seja preservada.

O pensamento de Kant torna-se imperativo na busca da dignidade perdida neste momento histórico em que se estabelecem as condições concretas para sua desvirtualização. A questão não é rejeitar o progresso científico, tecnológico, mas cuidar para que este se incorpore na sociedade sem destruir os valores fundamentais da existência humana.

OS FUNDAMENTOS DA DIGNIDADE HUMANA

Kant, filósofo alemão do século XVIII (Século das Luzes), deu grande contribuição à Filosofia ao reconhecer no homem a liberdade que o torna sujeito de seu próprio existir; responsável por sua dignidade.

Conforme Kant, a liberdade é o fio condutor de todas as ações humanas; único caminho pelo qual é possível fazer uso da razão em nossas ações. A liberdade faz com que o homem aja seguindo as leis da razão e não ao instinto. Por mais que o mundo exterior ofereça estímulos que o seduzam a agir fora dos padrões morais, ele é capaz de negá-los por ser dotado da faculdade de agir como inteligência.

A dignidade humana não é um atributo divino, mas se relaciona à capacidade racional e autônoma de cada um. É o maior valor que o homem possa ter e faz com que se diferencie dos demais seres. O homem é seu Senhor Absoluto . "Existe como um fim em si mesmo" (Kant, 1980); no entender de Kant, pertence ao reino dos fins. Não pode ser considerado objeto manipulável pois sua condição ontológica é de ser sujeito de seu existir; por isso, pertence ao reino dos fins.

> *... no reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade" (Kant,1980).*

Como "valor absoluto", o homem não é suscetível de coisificação. Porque é dotado de autonomia da vontade se torna livre de qualquer condicionalidade para se sujeitar à lei moral, através do uso da razão. Suas inclinações e desejos não se articulam com a lei moral; fazem com que tenha uma tendência contínua de transgredir a lei. Mas, devido à autonomia da vontade se sujeita à lei moral

A autonomia da vontade é a capacidade de ser motivado

apenas pela razão. A vontade tem o poder de decidir contra a lei da razão por meio do arbítrio. Este, no entender de Kant, surge no momento de realização da regra estabelecida pela razão. Momento em que a ação aparece sob a pressão das inclinações e das leis impostas pela razão pura prática. O arbítrio é a capacidade de determinar-se pela lei moral e se tornar livre submetendo-se a ela. O livre arbítrio permite a cada um sua realização moral.

O arbítrio humano pode ser afetado por impulsos sensíveis, mas não é determinado por eles, pois se assim fosse não haveria um ato livre concreto. É preciso reconhecer a liberdade que atua no homem através da vontade , caso contrário, seria apenas uma marionete nas mãos dos outros.

Ao ser afetado pelos objetos, instintivamente, o homem busca em si a razão, que se desvincula das inclinações naturais e submete-se às leis morais, tornando-se livre para exercer a dignidade. Independente de qualquer que seja a circunstância concreta existe em todo ser humano um atributo intrínseco que faz com que prevaleça a dignidade.

Conforme Kant, a finalidade da razão é o ato moral. Ela estabelece leis que são imperativas. A razão impõe suas determinações independente dos motivos e das justificativas do homem. Ela exige que se tenha respeito pela legislação. Este sentimento é produzido por uma causa intelectual estabelecida *a priori*, independente de qualquer condicionalidade.

A lei moral, no entender de Kant, exclui a influência do amor de si. Para ele, o homem é humilhado quando compara as tendências sensíveis de sua natureza com o fulgor da lei moral. Este constrangimento é a causa de sua determinação, estabelecendo o respeito que a obediência da lei exige. O homem passa a agir considerando o dever moral.

Kant faz uma distinção na prática do dever. Para ele, as ações praticadas por dever são morais, mas aquelas praticadas conforme o dever são apenas legais. Isso porque é no íntimo da pessoa que se busca o valor moral de uma ação executada, eliminando-se dela qualquer influência das inclinações. O respeito pela lei é um sentimento *a priori*, que tem uma causa intelectual; não é tirado da experiência.

O homem não nasce com o sentimento da moralidade. Esta é uma conquista . Precisa se "auto-impor" a obrigação de agir por dever uma vez que, devido seu caráter sensível, é afetado por suas inclinações e desejos. Deve abandonar a dependência de causas sensíveis para agir fundamentando-se em princípios determinantes da razão, os quais devem receber sua força da consciência da autonomia humana.

A conduta moral do homem é por ele próprio determinada: acontece na interioridade da consciência. É a nível do indivíduo como pessoa humana que acontece o problema da moralidade e, consequentemente, da liberdade. Mas, a liberdade considerada por Kant não é "fazer o que ser quer fazer", nem mesmo a eliminação dos desejos pessoais. É no conflito das inclinações individuais que surge a possibilidade da liberdade, fruto da razão. O homem escolhe ser livre, agir moralmente. Independente de sua condição social ou instrução, qualquer um tem capacidade moral, portanto, possibilidade de exercer a dignidade.

A autonomia é o princípio supremo da moralidade e o fundamento da dignidade humana, por sua natureza racional. É é a expressão da vontade se constituir em legislação universal. O princípio da autonomia da vontade faz com que o homem se submeta à legislação universal a fim de que possa agir de acordo com sua própria vontade (EISLER, 1994). Tal princípio impõe que o dever tenha origem na legislação interior. Por isso, ao legislar,

obrigatoriamente, o homem precisa aceitar a lei internamente e escolher somente as máximas que tenham caráter universal. Como o imperativo moral é universal só pode ser entendido como um princípio capaz de se universalizar.

Para Kant, o que faz com que o homem se torne fim em si mesmo é o fato de, como legislador, tornar suas máximas em máximas universais; tornar seus os fins de seus semelhantes, considerá-los como extensão de si próprio. A moralidade requisita a universalização da ação humana para que haja acordo de pensamentos e ações, interesse igual de todos e não apenas de alguns. A lei moral tem valor para todos igualmente.

Para que as leis do querer humano tenham valor moral devem assumir a forma de uma obrigação imposta pelo imperativo categórico a fim de dar-lhe caráter de objetividade fazendo com que a ação se torne necessária por si mesma. A razão pura transforma-se em motivo para a ação.

Os princípios que determinam a ação moral são universais e devem valer para todos porque a moralidade é estabelecida numa relação do homem com o outro. Não é possível um agir individual fundamentado na moralidade. É o dever que se tem para com o outro que faz aflorar a moralidade.

Em Kant, os mandamentos da lei moral são transformados em imperativos que devem ser seguidos por todos. A razão estabelece a fórmula geral do agir humano, universalizando a lei, que eliminando toda a contradição assegura a moralidade da conduta.

A razão elabora os conceitos do bem e do mal conferindo-lhes um caráter universal, eliminando qualquer máxima subjetiva. Assim, os princípios morais são leis, isto é, regras objetivas, de caráter universal que a determinação racional impõe para que se torne possível a convivência harmoniosa em sociedade.

Vale ressaltar que a felicidade dos outros não é o fundamento determinante da vontade pura, não está estabelecida *a priori*, mas requisita que a máxima de ação de todos se universalize fazendo com que a vontade não se distancie da moralidade, que a razão pura seja sua única determinante.

Kant entende que a lei prática depende de conhecimento, por isso, as ações não podem se basear em instintos, mas em conceitos através dos quais o homem livremente estabelece finalidades objetivas. Agir conforme regras é uma necessidade da razão no estabelecimento dos arbítrios para uma vida em sociedade. O homem só pode fazer aquilo que pode ser universalizado, estabelecendo o respeito por todos os semelhantes. A busca da universalização estabelece a dignidade humana e a capacidade do uso da liberdade. A necessidade da universalidade da liberdade faz com que a moralidade se transforme em uma lei para todos. A universalidade deve ser a síntese do objetivo e do subjetivo. Assim, eu só posso desejar o justo, aquilo que é bom para todos.

Kant acredita que, em pleno uso da razão, ninguém aceita contrariar a lei moral, mas que o homem, no mundo sensível, precisa de um imperativo para limitar as máximas que expressam fins pessoais.

A moralidade depende exclusivamente do homem; ele deve a si mesmo sua dignidade, pela obediência à lei moral imposta pelo imperativo categórico. A liberdade é que faz o homem um ser de moralidade; por ela, torna-se capaz de vencer seus desejos e inclinações para fazer realizar o dever moral. No entender de Kant, sem liberdade, não há dever. Liberdade é obediência à lei moral.

O homem precisa agir considerando o dever moral; por si mesmo deve sentir uma obrigatoriedade na determinação de suas ações, considerando fins morais. Este é um exercício que

deve permear toda sua vida. Através de reformas progressivas de suas condutas e do fortalecimento de suas máximas, o homem vai observando o dever e se tornando virtuoso; vai agindo não só legalmente, mas moralmente; vai produzindo uma revolução em seu caráter, o desejo de agir por dever. E, para Kant, até o homem mais limitado é capaz de sentir um respeito cada vez maior por uma ação executada por dever, pelo uso do livre-arbítrio. Por maior que seja a distância entre a máxima e a ação deve sentir que é capaz de realizar uma conversão interior e adotar a lei como motivo único de suas ações.

Cabe ressaltar que Kant reconhece ser impossível a um ser fenomênico, como o homem, a realização perfeita da moralidade. Mas, ao mesmo tempo, percebe que ele é capaz de viver dignamente em acordo com princípios morais, de dar-se a si mesmo, às suas ações, o puro princípio moral de determinação. Este princípio é que faz com que sinta sua própria dignidade.

Em Kant, Liberdade, Racionalidade e Moralidade constituem-se fundamentos da dignidade humana. A liberdade propicia o autogoverno levando o homem a agir sem a interferência de outrem, mas para que isso aconteça deve contar com a razão. Ela é o instrumento capaz de disciplinar os seus instintos e inclinações individuais para que o mal seja superado e a moralidade estabelecida.

A liberdade só pode acontecer num quadro de alteridade, quando os homens se relacionam uns com os outros, respeitando os arbítrios individuais. Momento em que surge a possibilidade do bem substituir o mal e acontecer o domínio das inclinações.

A liberdade faz com que o homem exista como sujeito, capaz de pensar e agir por si próprio e se transformar em um sujeito moral independente de qualquer determinação/domínio exterior. Por ser livre, o homem torna-se essencialmente responsável por si. Ele tem a

capacidade de traçar um plano e atingir o que propõe. A imputação de seus atos é de sua responsabilidade.

Kant identifica na espécie humana o mal que, para ele, é inextirpável, próprio da espécie. Mas, ao mesmo tempo reconhece no homem a capacidade de educar-se. Acredita que, se não fosse o poder da educação os homens seriam como os animais. Para ele, educa-se a espécie humana e não cada um individualmente. Assim, a educação é uma experiência da humanidade inteira.

A EDUCAÇÃO COMO REQUISITO PARA A DIGNIDADE:

Educa-se para a moralidade pelo exercício da razão na formação da conduta humana. Uma educação libertadora, que considere o homem como sujeito de suas ações é a ideal para conduzi-lo na busca da sabedoria, da moralidade, da prudência, enfim, das qualidades que o impedem de exercer uma liberdade anárquica. O homem deve exercer, então, uma liberdade racional. Por meio da disciplina, sua animalidade se transforma em humanidade. A disciplina faz com que sinta a obrigatoriedade das leis em sua conduta. A educação é o instrumento que propicia o desenvolvimento da liberdade, da racionalidade e da moralidade no homem, elevando-o à condição humana como ser inteligível, legislador universal. A razão kantiana ao instituir a lei torna-se moral, transportando o homem do mundo sensível para o inteligível.

A educação é a ferramenta fundamental para a formação do ser humano, seu processo de humanização. Somente ela é capaz de levar o homem à perfeição de que é capaz e de fazer emergir os germes do bem, impedindo que a malignidade tome conta do seu ser. Kant reconhece os obstáculos que interpõem à realização de uma autêntica educação, pois sabe que a vida em sociedade traz inúmeras

necessidades/imposições, requisitando grande "força moral" para enfrentá-las. Por isso, acredita que é preciso disciplinar o homem por meio da educação, pois "a disciplina transforma a animalidade em humanidade"(Kant, 1980, pag. 70). A disciplina limita as ações instintivas e impede que o homem aja de maneira selvagem. Ela o tira do "estado de selvageria" no qual tem absoluta independência para com as leis. É preciso que se habitue a submeter-se às determinações da razão. Disciplina não é o mesmo que adestramento porque este produz uma forma de obediência diferente, que se relaciona à opressão e não à liberdade e leva à desumanização, destruidora das potencialidades humanas. Por isso, Kant alerta sobre os cuidados que se deve ter em relação à disciplina, pois ao mesmo tempo que esta educa para a liberdade pode escravizar o homem; fazer com que elimine de suas ações o pensamento.

É preciso, desde cedo, acostumar a criança às constrições das leis, a usar a razão; pensar antes de agir. A pedagogia vai estabelecendo o vínculo entre o desenvolvimento da criança com o da humanidade. Para Kant, um erro na educação pode conduzir a humanidade a caminhos desastrosos. Ela deve cuidar para que o homem se adapte à sociedade da forma mais harmoniosa possível; deve desenvolver nele a prudência pois esta faz com que os homens sirvam-se uns dos outros de forma respeitosa, com diplomacia, com uma "habilidade magistral".

Kant reconhece que a educação é um processo de desnaturalização do homem, mas também que ela é uma "opressão" necessária. A educação do pensar é a chave do processo de humanização do homem porque a razão permite que desenvolva as mais nobres virtudes, que extraia de si todo potencial levando-o a transcender à realidade imediata e descobrir novas realidades, construir conhecimentos e informações. A razão faz com que atinja um outro mundo que o da sensibilidade, ou seja, o mundo

inteligível onde se encontra o incondicionado, requisito básico para a moralidade. A razão é, portanto, fundamental ao homem para guiar com precisão o seu pensar e agir. Kant impõe que se realize a educação do pensar e a educação do agir - educação moral - para o estabelecimento da humanização do homem.

A educação do pensar faz com que o homem busque a verdade em si, independente de outrem. Ela lhe propicia o estabelecimento das representações, a emissão de juízos, a elaboração de conceitos, a organização do pensamento. O homem precisa aprender dizer a sua palavra; tornar público o seu pensamento para que seja conhecido pelo outro, questionado, criticado, avaliado e utilizado na vida em sociedade. Pela educação do pensar adquire instrumentos capazes de conhecer a realidade e determinar as coisas como são. Pela razão, o homem ultrapassa a experiência sensível para transitar no mundo inteligível, na busca do incondicionado, fenômeno que lhe confere humanidade.

A razão kantiana mostra como o conhecimento transcende o mundo sensível atuando como uma espontaneidade absoluta produzindo os conceitos *a priori* e os princípios. Através do uso lógico da razão o homem se torna livre aperfeiçoando em si sua autonomia. Por ela, o homem atinge a "AUFKLARUNG" (Esclarecimento), isto é, capacidade de orientar-se por si transformando-se em sujeito de seu próprio Ser. A educação leva ao "Esclarecimento" e permite ao homem transpor-se do estado de menoridade ao de maioridade. E quanto mais atingir o estado de maioridade mais possibilidade tem de fazer uso da razão e agir sob a idéia de liberdade, por meio da moralidade. A educação do pensar deve propiciar-lhe a aquisição da consciência crítica para que possa conhecer, com mais profundidade, a realidade e agir sempre de forma reflexiva.

A educação moral e a educação do pensar são, para Kant,

faces de uma mesma moeda, porque a educação moral só pode se apoiar no desenvolvimento da razão. A fonte de todo motivo moral é a razão. Ela dá ao homem o motivo da ação para que possa conduzir-se moralmente.

Kant percebeu no homem o germe do bem e com isso a possibilidade dele combater o mal dentro de si, controlar seus impulsos, respeitar o arbítrio do outro e controlar seu livre-arbítrio, respeitar a lei moral e, com isso, transformar-se em um sujeito moral. Chegou a pensar que deveriam ser apresentados à criança exemplos de ações morais para serem analisados, acreditando que assim o dever adquirisse importância para elas. A educação moral faria com que, pouco a pouco, a disposição para o bem fosse cultivada e a moralidade estabelecida. O que o homem é ou venha ser moralmente é conseqüência de seu livre-arbítrio. A formação moral fará com que sinta, cada vez mais, respeito por ações baseadas no dever, e, seu arbítrio seja limitado por regras, por normas morais. É preciso desde cedo educar as atitudes e desenvolver hábitos sadios. A criança deve aprender impedir o que opõe o arbítrio à vontade moral, tendo em vista o usufruto da liberdade, para que possa assumir seus atos com responsabilidade; deve aprender eliminar de suas ações tudo o que contradiz a moral; aprender cumprir os deveres para consigo e para com o outro.

Ao referir-se aos direitos para consigo, Kant destaca a dignidade como uma virtude que faz do homem a mais nobre criatura. Entretanto, acredita que, ao se entregar à violência, à intemperança, a qualquer tipo de vício, "coisas que o colocam abaixo dos animais", o homem perde não só a sensatez, mas a própria dignidade. Ao se referir aos deveres para com o outro, destaca que as ações humanas devem estar sempre em concordância com a autonomia da vontade, pois a heteronomia é a fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade; deve limitar os fins subjetivos, pois seus fins têm que ser fins para todos os homens.

Sustine, abstine é um lema de Kant. No seu entender, é preciso aprender suportar, tolerar, domar as paixões, seguir as regras impostas na sociedade. Por isso, deve-se habituar a criança à disciplina, pois esta é adquirida na infância. Ela precisa interiorizar a disciplina, isto é, tornar-se obediente a si próprio. Daí a importância de se aprender fazer julgamentos morais.

Deve-se submeter as crianças a uma lei necessária, de caráter geral, que todos devem seguir; aprender a fazer uso de sua liberdade. Mas, para Kant (apud PEREIRA, 2002, p. 29),

> *uma coisa que as crianças amam mais que a liberdade: é o poder; essa paixão é a origem da maioria dos hábitos viciosos que lhe são familiares... as crianças logo depois que nascem, choram, se exasperam, tornam-se birrentas... somente para terem a liberdade de fazer tudo o que lhes vêm à idéia. Desejariam que os outros se submetessem inteiramente à sua vontade. Na criança a liberdade é mais uma tentação do que uma dignidade – o homem abusa infalivelmente de sua liberdade. Ele é selvagem.*

Educar para a moralidade é ajudar a criança a encontrar a liberdade em si. E, para isso, a obediência é fundamental na formação de seu caráter. O esforço da educação moral é contribuir na aquisição do bom caráter e do respeito a si, ao outro, melhor dizendo, à lei moral.

Kant chega a creditar que a criança primeiramente dever ter uma "obediência absoluta" à vontade de seu educador, para mais tarde, gozar de uma obediência voluntária, racional, para saber por que precisa obedecer aos preceitos da razão. A "obediência absoluta" é o preparo para o cumprimento das leis, mesmo que estas lhe desagradem. A obediência elimina a rudeza de sua personalidade permitindo aflorar suas características humanas, preparando a criança para sua formação moral.

A DIGNIDADE NO ORDENAMENTO JURÍDICO:

A vida em sociedade requisita que a dignidade do homem seja assegurada. A sociedade civil é a organização capaz de garantir, por meio de leis comuns, o que a cada um pertence com o pacto livre de todos os seus membros. Em sociedade, o homem tem direito à Constituição Civil que vai lhe assegurar não só os direitos e deveres, mas sua própria identidade e com ela, sua dignidade.

Para Kant (apud SANTILLAN, 1992, p.76), o cidadão cria o Estado

> *para assegurar a liberdade individual mediante uma ordem jurídica e dentro desses parâmetros o soberano tem o direito de mandar e o súdito de obedecer. O sujeito do poder soberano é a lei.*

O Estado se organiza para proteger a individualidade do homem, mas impõe-lhe uma obediência incondicional às normas regidas por uma Constituição Civil. Uma boa Constituição é uma ferramenta capaz de promover as condições propícias à ação moral.

O fundamento do Estado é a liberdade que ele realiza e protege através do direito que tem como finalidade compatibilizar o uso externo das liberdades individuais. O homem precisa gozar da "liberdade jurídica", para que sua liberdade seja assegurada, possa agir sem ser perturbado pela ação do outro. Não pode haver liberdade de um só, por isso, a humanidade de todos deve ser igualmente respeitada em cada um. Todos os membros da comunidade estão submetidos à mesma lei que deve ser obedecida para resguardar a liberdade e a dignidade de cada um.

No entender de Kant, o Estado republicano é o único capaz de propiciar uma situação de igualdade política em que todos devem obedecer à lei da qual tenha participado de sua elaboração. O Estado não tem a função de prescrever fins para serem alcançados

pelos cidadãos. Mas, sua tarefa é atuar de tal maneira que cada um possa alcançar livremente os fins próprios, numa situação de liberdade externa. É o próprio homem que impõe o estabelecimento de relações, com base no respeito, na dignidade humana, isto é, na moralidade. O indivíduo tem a liberdade de realizar aquilo que desejar, desde que saiba coexistir com a liberdade de todos.

No Estado, se estabelece o poder público dos homens, que se unem sob leis jurídicas a partir do contrato. Funda-se a Constituição que serve de parâmetro para o agir social. Assim, o contrato vai criar a ordem jurídica cuja finalidade é cuidar da liberdade e assegurar os direitos de cada um. Mas, as leis jurídicas necessárias à união dos homens são estabelecidas *a priori*, pela razão e são reguladas pelo Estado. Essas leis, entretanto, devem concordar subjetivamente com as disposições internas para ser acatadas como algo natural a fim de que não haja necessidade de uma coação jurídica. O regulador das ações morais do homem deve ser ele próprio, pela internalização da lei da qual é o autor. A obediência à Constituição torna-se assim algo natural. A Constituição é o recurso que o Estado tem para garantir a cada um o seu próprio direito

A dignidade da pessoa humana impõe-se como núcleo básico/ fundamento do ordenamento jurídico para encaminhar todo e qualquer sistema constitucional conferindo-lhe suporte axiológico para garantia da justiça e dos valores ético-morais dos homens na vida em sociedade.

A dignidade é um valor norteador dos direitos fundamentais, mas também de toda a ordem jurídica. O homem tem o direito de viver com respeito e dignidade devendo ser coibida toda e qualquer conduta que a negue. A interpretação de todos os outros princípios pelo Direito deverá acontecer de modo que o indivíduo seja integralmente respeitado em sua dignidade. A negação do

princípio da dignidade viola preceito constitucional que a impõe como imperativo da ordem jurídica.

O Estado Democrático de Direito é o instrumento para a garantia e promoção da dignidade das pessoas tanto individualmente como em coletividade. Cabe a ele proteger os homens, uns dos outros no âmbito da comunidade, e dele mesmo. Este é um direito indisponível, por isso o homem não pode abrir mão de ser tratado dignamente, aceitando humilhações e agressões físicas. O Direito tem, portanto, a função de assegurar ao homem o estabelecimento de sua dignidade.

> *...o poder público inclui a proteção da pessoa contra si mesma, de tal sorte que o Estado se encontra autorizado e obrigado a intervir em face de atos de pessoas que, mesmo voluntariamente, atentem contra sua própria dignidade (SARLET, 2012, p.114)*

Para DIETER GRIM (apud SARLET, 2012), a dignidade é intrínseca ao ser humano, mesmo naqueles em que a autonomia faltar ou não houver como ser exteriorizada; deve ser respeitado pela condição humana.

A tutela da dignidade é tarefa do Estado por meio de seu "corpo jurídico" para assegurar a proteção do ser humano nos planos nacional, internacional, em qualquer situação que se faça necessário. Seu papel é respeitar, promover e garantir a consecução da dignidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A dignidade, como valor supremo do ser humano precisa ser conquistada e preservada. Sem a dignidade o homem se estabelece no estado primitivo de barbárie, de selvageria. A educação do pensar e do agir são ferramentas que possibilitam a aquisição da dignidade, fazendo dela um "valor absoluto" na formação humana.

Os fundamentos da moralidade apresentados por Kant, ou seja, a Liberdade, a Racionalidade e a Moralidade se constituem pilares da dignidade, sem os quais os homens não poderiam viver no estado de civilidade.

O homem organiza o Estado para que seja estabelecida a possibilidade de instauração da dignidade e, com ela, a *omnidade* assegurada. Assim, o poder delegado ao Estado faz com que as normas morais sejam cumpridas e a paz estabelecida na sociedade.

Os fundamentos apresentados por Kant faz com que se possa acreditar na supremacia da dignidade e que por mais diversos que sejam os motivos que propiciem sua extinção, o homem é capaz de mantê-la, brilhando em sua vida, assegurando sua condição ontológica de ser HOMEM.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hanna. A Condição Humana. Tradução de Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BARCELLOS, Ana Paula de. A eficácia dos princípios constitucionais: O princípio da dignidade da pessoa humana. 3 ed.Rio de Janeiro: Renovar, 2011.

CHÂTELET, François. Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noel. Tradução de Luci Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EISLER, Rudolf. Kant-Lixikon. Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmés et Pierre Osmo. Edições Gallimard, 1994.

FORST, Rainer. Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismoTradução de Denílson Luís werle. São Paulo: Boitempo, 2010

KANT, Emmanuel. Crítica da Razão Prática. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Tânia

Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens R. Torres. São Paulo: Abril Cultural,1980 (Os Pensadores).

_____. Reflèxions sur l'education. Paris: J. Vrin, 1980.

_____. Sobre a Pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2 ed. Piracicaba: Editora U NIMEP, 1999.

_____. Qu'est CE que s'orienter dans Le pensée. Librairie Philosophique: J. Vrin, 1983.

_____. Rèponse à La question:qu'est-ce que les Lumieres? Trad. française par Jean François Poirier et Françoise Proust. Paris: Flamarion/Centre Nacional des Lettres, 1991.

_____. A Paz Perpétua. Tradução de Lourival de Queiroz. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967 (Coleção Universidade).

_____. Prolegômenos. Tradução de Tânia Maria Bernkopf e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

PEREIRA, Regina Coeli Barbosa. Educação na Liberdade: Kant e a Fundamentação da Pedagogia. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2002, III, 287p.

ROHDEN, Valério: Interesse da Razão e Liberdade. São Paulo: Ática, 1981.

SANTILLAN, José S. Fernandes. Locke y kA NT. Ensayos de Filosofia Política. México: Fondo de Cultura Econômica. S.A, 1992.

SARLET. Ingo Wolfgang. Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 9 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

A Natureza Jurídica do Estado de Exceção

Margarida Maria Seabra Prado de Mendonça - Instituto dos Advogados Brasileiros

INTRODUÇÃO

O conceito de estado de exceção é, entre outros conceitos da modernidade, um conceito de difícil definição. Encontra-se entre alguns domínios: o político, o jurídico, a história, a biologia e a ética. Sua realidade se impõe nos períodos de crise política. Fora do terreno da segurança jurídico-constitucional, o conceito almeja um estatuto formal, mas está fora da positivação, dado que é exatamente exceção desta.

O estado de exceção reivindica o exercício de uma violência não regulada pela Lei e, com isso, rompe como o antigo *Nómos*. Porém, se rompemos com o ordenamento jurídico, se nos colocamos fora da reserva legal e do sistema pactuado de limitações recíprocas, então o que temos?

Frente ao paradoxo revelado por este conceito, somos levados a repensar o que é e qual o lugar do Direito; somos levados a buscar seu fundamento enquanto legitimidade de obrigar, e ainda ele nos leva a pensar e a dizer o que é o homem.

Nossa argumentação tem como ponto de partida a perspectiva kantiana deontológica do Direito, dado que ela é a base, até hoje, do seu entendimento. Em seguida, vamos problematizar o conceito de estado de exceção em usos analógicos. Como terceira parte do trabalho, pretendemos assumir as categorias trazidas pela filosofia contemporânea – filosofia cujo propósito é a realização de um diagnóstico da realidade.

Por fim, concluiremos no sentido de que essas duas perspectivas, a que projeta um dever-ser, enquanto análise hipotética dedutiva e a que revela o factual, o que vem sendo feito, ao invés de perspectivas antinômicas, devem ser consideradas segundo uma complementaridade, a qual se realiza pelo poder da reflexão que conduz à autonomia.

I - UMA PERSPECTIVA DEONTOLÓGICA DO DIREITO – O QUE ELE DEVE SER.

Duas respostas à pergunta "o que é o Direito" nos foram fornecidas por Immanuel Kant na *Metafísica dos Costumes*. A primeira afirma que: "O direito é, então, o conceito que une as condições pelas quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal de liberdade".[1] (parágrafo B, VI, 231) Com isto, entendemos que o conceito moral de Direito refere-se a uma obrigação, a um dever o qual concerne a relações intersubjetivas, entre arbítrios livres, onde não se considera a matéria do arbítrio (o fim a que cada um se propõe), mas tão somente a forma da relação. Isto significa que o direito representa um conjunto de condições sob as quais os arbítrios podem coexistir na liberdade.

A segunda resposta kantiana à questão concerne ao conceito de Direito estrito. Agora, embora se trate de um mesmo conceito de

[1] KANT, Emanuel. Oeuvres Philosophiques III – les dérniers écrits. Trad. Joelle Masson, Int. Ferdinand Alquié, France: Ed. Gallimard, 1986, p. 479.

Direito, ele chama a atenção para uma especificidade, a qual o difere da moral. O Direito estrito, enquanto obrigação mútua, é inseparável da faculdade de obrigar, isto é, inseparável da ideia de uma legítima resistência a qualquer obstáculo que se oponha à liberdade.[2]

A faculdade de obrigar, portanto a violência legal, é introduzida na argumentação kantiana como um poder de tornar possível que as ações livres coexistam. O fundamento deste poder não significa uma mera usurpação ilegítima. O Direito enquanto força de obrigar se legitima como "obstrução da obstrução", ou seja, como um poder que restabelece a coexistência das liberdades. Justa é, pois, toda ação que não constitui obstáculo ao arbítrio livre dos demais[3]. Logo, a força que se opõe à injustiça é uma resistência exercida, verdadeiramente, em favor da liberdade.

Duas considerações ainda precisam ser feitas. Para Kant, uma legislação existente apresenta o que consideramos justo (quid sit Juris). Um jurista conhece a lei em um determinado tempo e lugar. A questão que cabe à filosofia[4] é indagar se aquilo prescrito por esta lei como sendo o direito é justo. Isto significa que a tarefa da filosofia é fornecer um critério capaz de reconhecer, de identificar o justo. Trata-se da busca por um critério de identificação do justo, de uma investigação cujo propósito é encontrar quais são as condições em que podemos afirmar que algo seja justo. No que compete à filosofia, é necessário, portanto, deixar à parte qualquer princípio empírico que fundamente as escolhas realizadas, e assim indagar tão somente os fundamentos de uma possível legislação pura. O conceito de Direito, depois de revelado, fundado, torna-se, então, um critério com o qual podemos avaliar juízos singulares. A compatibilidade formal instituída pela investigação filosófica não nos diz

[2] Idem, p. 480.
[3] Idem, p. 479.
[4] Filosofia é definida por Kant como conhecimento racional em oposição a conhecimento empírico. É conhecimento por conceitos (oposição a construção de conceitos – matemáticos). Filosofia é, assim, conhecimento discursivo.

o que devemos fazer, mas como devemos agir: "Agir externamente de forma que o uso livre do arbítrio possa estar de acordo com a liberdade de qualquer outro". Trata-se do Princípio Universal do Direito[5], imperativo categórico moral sob o domínio jurídico.

Coube antes a Fundamentação da Metafísica dos Costumes desconsiderar qualquer matéria de arbítrio, isto é, qualquer fim do querer. Já se encontrava lá fundado o aspecto formal do Direito, a forma da lei, isto é, aquilo que se impõe como um imperativo a todo ser racional, de forma categórica. E o que se impõe como imperativo categórico a todo ser racional? Suspendendo hipoteticamente toda a matéria que possa ser objeto das escolhas; abstraindo-se qualquer fim que o homem possa desejar, o que resta para um ser capaz de justificar suas próprias escolhas, isto é, um ser capaz de fornecer as razões para o seu querer é a pura universalidade: "eu não devo agir senão de modo que eu possa querer que a máxima que fundamenta minha ação se converta em regra para todos, sendo, assim, universalizada"[6].

É imperativo que a máxima, princípio subjetivo do querer e regra que fundamenta a ação, possa ser universalizada. Isto significa dizer que: - age moralmente quem ao escolher para si escolhe também para todos!

De que forma apresenta-se aqui a exceção? Todo ser racional é capaz de reconhecer uma regra quando ela pode ser universalizada. E quando ela não pode ser universalizada, sob pena de inviabilizar a coexistência em sociedade, o que se quer, na verdade, é uma exceção para si. Assim, quem age de forma racional age moralmente, e por isto mesmo livre, isto é, não sendo obstruído ou pelas suas próprias paixões (domínio moral estrito sensu) ou sendo obstruído pelo exercício do arbítrio do outro (domínio do Direito)[7].

[5] Idem, p. 480.
[6] KANT, Emmanuel. Fundaments de la métaphysiques des moeurs. Trad. Victor Delbos, Paris: Ed. Delagrave, 1985, p. 103.
[7] Os conceitos de racionalidade, moralidade e liberdade são conceitos correlatos em Kant.

A compatibilidade das ações é a única exigência imposta pela moral. Trata-se de uma mesma lei que deve ser aplicada sob o domínio moral (virtude) e domínio jurídico (direito). A exigência intersubjetiva continua sendo a compatibilidade das liberdades, e o que é específico no universo jurídico é que tal universo traz um motivo adicional ao cumprimento da lei: a coação. Dado que não podemos esperar que os homens se determinem em suas ações, não há garantias que o querer humano acompanhe sempre o dever, que o homem sempre aja de forma moral, ou seja, justa. O direito acrescenta um motivo adicional ao cumprimento da lei – a coação.

Na Fundamentação se encontra a base para todo o argumento moral kantiano: a lei, o imperativo que se impõe, inclusive como imperativo categórico jurídico, é a compatibilidade da liberdade. Agir moralmente é poder universalizar a regra que fundamenta a ação. Trata-se de um critério formal sim, contudo é possível dele derivar três consequências: que ao legislar para si, o homem possa legislar para todos (idéia de que cada homem é um legislador universal); que um indivíduo jamais considere outro como meio para obtenção de seus propósitos, mas somente como um fim em si mesmo; e das duas anteriores resulta que cada homem deve ser considerado em sua dignidade, que cada pessoa singular representa a própria humanidade como um todo[8].

Conhecemos a lei e as suas formulações derivadas. Resta-nos ainda responder de que forma o arbítrio humano se relaciona com a lei. Frente à lei moral existem três hipóteses: o arbítrio se determinar na ação pela lei (agir por dever); a mera exigência de conformidade com a lei (exigência jurídica); e que, embora se tenha consciência da lei, a natureza humana possa escolher o mal. O mal encontra-se no gênero humano e precede a qualquer escolha e ação individual[9].

[8] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 391.
[9] Esta condição humana está apontada em Kant na quarta proposição: "insociável sociabilidade humana". O homem tem inclinação a estar em sociedade, para o desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas, o homem tem forte tendência de se opor ao outro homem e aniquilá-lo. KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 8.

O mal não surge, ele se encontra na origem, faz parte da liberdade. Se a liberdade fosse só para o bem não seria liberdade. Aqui nos separamos do jurídico, ou seja, do plano ideal, e entramos no domínio histórico-político. As categorias trazidas por autores como Hannah Arendt, Agamben, Benjamin e Adorno se tornam, então, decisivas para diagnosticar a realidade de nossas escolhas.

Kant concebeu o mundo submetido a um princípio teleológico: tudo que existe atende a um propósito, tem um Télos que lhe é próprio. Somente o homem se determina por fins que ele mesmo se dá. Trata-se do único ser que constrói seu próprio ser.

A condição propriamente humana da liberdade-racionalidade fornece um indício, aponta para uma direção possível de progresso para a paz perpétua, e o Direito ocupa aí a função de regular nossas escolhas. O fio condutor poderia ser a razão na construção de uma história de superação da insociável sociabilidade humana. Entretanto, a índole moral, dado que racional, não é garantidora da determinação do homem sobre o arbítrio na determinação da vontade. Neste sentido, quando tornamos claras quais vêm sendo as nossas escolhas, revelamos o que temos feito da nossa liberdade.

II – CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE ESTADO DE EXCEÇÃO – EXCEÇÃO DECIDIDA.

Não pretendemos recuperar toda a trajetória conceitual, mas somente pontuar alguns elementos concernentes a essa discussão. A dificuldade de se fornecer uma definição do conceito de estado de exceção está primeiramente no fato de ele surgir sempre em uma zona oposta ao estado normal.

Tal conceito surge sempre como análogo a outros conceitos, iremos nos referir à algumas circunstâncias políticas onde isso ocorre.

Por exemplo, ele surge como uma resposta imediata do poder estatal a conflitos internos, apresenta assim uma estreita ligação com a guerra civil. Tomando como exemplo o caso do Estado nazista, o Decreto promulgado por Hitler para "a proteção do povo e do Estado" suspendeu artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais, o que, segundo Agamben, instaurou, por meio do estado de exceção, uma guerra civil legal que durou 12 anos[10]. Tal forma de totalitarismo permitiu "a eliminação física não só de adversários políticos, mas também de uma categoria inteira de cidadãos. Esta criação voluntária de um estado de emergência permanente tornou-se uma das práticas essenciais nos Estados contemporâneos[11], criando um patamar de indeterminação entre democracia e totalitarismo.[12]

O autor, em obra intitulada Estado de Exceção, cita ainda um outro exemplo, um ato normativo recente, ato promulgado pelo presidente dos Estados Unidos em 13 de novembro de 2001, a "military order", que autorizou uma "indefinida detenção" e o relativo processo perante a "comissão militar" de não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. Também o "Patriot Act", promulgado em 26 de outubro de 2001, permite "manter preso" o estrangeiro suspeito de atividades que ponham em perigo a "segurança nacional". A novidade trazida por esta nova "ordem" consiste em anular o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo um ser inclassificável, dado que eles não são prisioneiros de guerra (Convenção de Genebra), nem prisioneiros acusados segundo leis norte-americanas. Nem prisioneiros, nem acusados, apenas detentos – detenção fora do controle judiciário, a exemplo dos detentos de Guantánamo.[13]

[10] O art. 48 da Constituição de Weimar prevê que se a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar medidas necessárias para o restabelecimento da segurança , eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais.

[11] Matéria do jornal O Globo, de 1 de outubro de 2011, forças americanas mataram no Iemen o clérigo radical americano al-Awlaki, nascido no Novo México, influente pregador americano partidário da ideologia da Guerra Santa no ocidente. Foi morto numa picape com outras seis pessoas, atingidas por um míssil lançado por um avião não tripulado.

[12] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Homo Sacer II. Trad. Iraci Poleti, São Paulo: Ed. Boitempo, 2004, p. 13.

[13] O jornal O Globo de quinta-feira, 5 de abril de 2012, publicou matéria onde um poema-manifesto do nobel de literatura Günter Grass, escandaliza alemães ao criticar ataque ao Irã por Israel. O poema intitulado "O

Acrescentamos agora as noções como "estado de Sítio" e "lei marcial", elas nos revelam em algum sentido exceções, mas ainda são direitos especiais, e portanto, regulados pela lei. O fundamento do estado de exceção poderia ser ainda pensado a partir dos conceitos de estado de necessidade e estado de emergência. Afirmar que por necessidade muitas coisas podem ser realizadas contra a regra é atribuir à necessidade o poder de tornar lícito o ilícito. Justifica-se uma transgressão por meio de uma exceção.

A necessidade não é fonte de lei, nem tampouco suspende a lei, ela subtrai um caso particular à aplicação geral da norma, isto é, a lei não deve, neste caso, ser observada. O princípio da necessidade aplica-se sobre uma situação particular, em que a lei perde sua "vis obligandi". É preciso distinguir, instâncias descritivas factuais de domínios prescritos deontológicos. Deveres projetados de forma normativa buscam o caráter de objetividade. Contudo, são os juízos subjetivos que avaliam o que há por ser considerado necessário, emergencial, excepcional. Significa dizer que o conceito de necessidade é aqui absolutamente subjetivo, tratando-se de um conceito meio.

O critério de necessidade surge, deste modo, subordinado a uma decisão, a uma escolha do poder executivo[14]. Nem mesmo se trata aqui da técnica de integração no Direito. Não estamos nos deparando com lacunas geradas pela insuficiência, obscuridade ou omissão legislativa. Aqui, a lei existe, ela permanece em vigor, mas cria-se um espaço onde sua aplicação é suspensa, isto é, uma anomia, um estado de exceção.

que tem que ser dito", segundo o autor, revela uma hipocrisia do ocidente e denuncia os israelenses pelo "suposto direito de um ataque preventivo" contra o Irã. O poema-manifesto foi publicado em quatro jornais, inclusive o New York Times, reações controversas vieram, de imediato.

[14] No jornal O Globo de quinta-feira, dia 5 de abril de 2012, foi publicada matéria sobre decisão americana de enviar Khalid Mohammed e quatro outros acusados para serem julgados por uma comissão militar em Guantánamo. Os réus são acusados de conspirar com Osama Bin Laden, morto em maio passado no Paquistão. Poderão ser condenados à pena de morte pelos ataques que mataram 2.976 pessoas em 11 de setembro de 2001.

Então, como pode uma anomia ser inscrita na ordem jurídica? O que podemos dizer da pretensão de regular, por lei, o que, por definição, não pode ser normatizado? Pretendemos uma previsão constitucional ou legislativa do estado de exceção? E se regulássemos o direito de resistência? Resistimos quando os poderes públicos violam as liberdades fundamentais e os direitos garantidos pela Constituição. É certo que nos referimos a um direito-dever do cidadão contra a opressão. O fundamento de tal certeza pode e deve estar garantido constitucionalmente, mas, por certo, não pode estar regulado. A hipótese da regulamentação normativa, e conseqüente punição pelo não cumprimento, no estado de exceção e no direito de resistência é totalmente inócua. Qual então o significado jurídico de uma esfera extrajurídica?

A Doutrina da Segurança Nacional no Brasil pode ser apontada como exemplo da legalidade na emergência, como estado de exceção.

No Brasil, em 1º de janeiro de 1979 é revogado o Ato Institucional nº 5, ato que representou a fase mais ostensiva da ditadura. Porém, embora revogado, parte de seus dispositivos foram embutidos na Constituição, como é o caso do conceito de "estado de emergência"[15], estado que poderia ser decretado em momento de crise, sendo que a avaliação e a decisão sobre o que é crise cabia, exclusivamente. ao Poder Executivo. O Poder Executivo atribuiu a si poderes excepcionais de suspender as garantias individuais.

Com a deposição do presidente Goulart em 2 de abril de 1964, instalou-se no governo um projeto para a sociedade, projeto que vinha sendo criado, desde a década de 50, na Escola Superior de Guerra, e cuja ideologia tinha como base a Doutrina da Segurança Nacional.

A Defesa Nacional trouxe, no pós-guerra, uma nova concepção que dizia respeito não a eventuais ataques externos, mas à proteção do Estado contra inimigos internos que "procuravam solapar as

[15] SADER, Eder. *Um rumor de botas. A militarização do Estado na América Latina.* São Paulo: Ed. Polis, 1982, p. 159.

instituições". A ESG (Escola Superior de Guerra) passou, então, a ser formadora dos quadros dos cargos sucessivos no governo, e a ter ainda como função gerar a ideologia oficial do Regime Militar. Para operacionalizar esta função, foi criado o Serviço Nacional de Informações (SNI), como subproduto.

Eder Sader em obra intitulada Um Rumor de Botas, cita o lema "mais canhões, menos manteiga", que sugere a necessidade de sacrificar o bem-estar e a liberdade em proveito da segurança. Centros de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI, DOPS)[16] ocuparam o primeiro posto na repressão política e na violação de Direitos Humanos.

A lei da Segurança Nacional não tolerou antagonismos internos, ela se sobrepôs a todas as demais leis e até mesmo à Constituição Federal em nome da defesa dos princípios constitucionais. Perpetua-se, assim, um Estado autoritário em defesa da ordem jurídica e da democracia.

O combate ao "Comunismo" foi a pedra angular da ideologia assumida pelo Estado após 1964, sendo que o período compreendido entre o Ato Institucional nº 5[17], de dezembro de 1968, e a posse do General Ernesto Geisel em 1974 pode ser identificado como apogeu da ditadura militar. Garrastazu Médici, no final deste período, acrescentou, em nome do "combate à subversão", atos de tortura e inúmeras morte, além de desaparecimentos. Neste governo de exceção surgem os "atropelamentos", "suicídios", "morte em tentativa de fuga"[18]. A visita do cardeal de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, ao General Golbery formaliza a existência dos "desaparecidos políticos", a indagação apresentada teve como resposta do Ministro

[16] Destacamento de Operação e Informação e Centro de Operação de Defesa Interna – Departamento de Ordem Preventiva Social.

[17] Esta expropriação política da burguesia consumada com a decretação do AI-5 é ,para o autor, a base do Estado de exceção até hoje, vigente no Brasil.

[18] SADER, Eder. Um rumor de botas. A militarização do estado da América Latina. São Paulo: Ed. Polis, 1982, p. 164. Observamos que as mortes "em tentativa de fuga" guardam traços de semelhança e identificação com "autos de resistência" cometidos hoje pela política de segurança, em exercício na cidade do Rio de Janeiro.

da Justiça Armando Falcão a declaração: "aqueles desaparecidos" jamais tinham sido detidos pelo Estado.

A partir de 1975, a Comissão Brasileira para Anistia inicia a abertura política, deixando como legado 10 mil exilados políticos, 4682 cassados, milhares tendo passado pelo cárcere, 245 estudantes expulsos das universidades pelo Decreto 477, e uma lista de mortes e desaparecidos estimada em três centenas[19].

A última abordagem a ser ainda por nós considerada diz respeito à relação do conceito de estado de exceção com a idéia de "força de lei". Para isto, recorremos à doutrina schmittiana, que concebe o estado de exceção inserido-o na ordem jurídica, ou seja, não como uma situação de anarquia ou caos, mas de legalidade. Em sua obra Teologia Política, o autor introduz neste sentido uma importante distinção: normas do Direito e normas de aplicação do Direito. Esta distinção apresenta os dois elementos fundamentais do Direito: a norma e a decisão (aplicação) – momentos autônomos que permanecem, ainda assim, no âmbito jurídico.

A teoria do estado de exceção assume agora lugar de Doutrina da Soberania, dado que é o Soberano que decide sobre o estado de exceção. Cito Schmitt:

> *O artigo 48 da Constituição confere ao presidente do Reich a faculdade de declarar o estado de exceção. (...) Pela "decisão", se libera todas as travas normativas frente a um caso excepcional. O Estado suspende o Direito em virtude de sua própria conservação – nos casos normais o elemento autônomo da decisão e a norma se aniquilam, mas, no caso excepcional, segue sendo acessível ao conhecimento jurídico, porque ambos elementos, norma e decisão, permanecem na marca do Direito. Isto se justifica na medida em que não exista uma tal norma que seja aplicada a um*

[19] Brasil nunca mais – Um relato para a História. D. Paulo Evaristo – cardeal Arns. Petrópolis: Ed. Vozes, p. 68.

> *caso, a norma é sempre geral, ela requer que as condições de vida a qual ela deva ser aplicada efetivamente se mantenham em um configuração normal. Assim o suporte externo é parte de validade imanente da própria norma. Direito é sempre direito de uma situação determinada.*[20]

O conceito de aplicação do Direito é, sem dúvida, uma das categorias mais problemáticas da teoria jurídica e é o domínio da aplicação que introduz o conceito de "força de lei", no sentido mesmo de eficácia da lei ou de capacidade de obrigar. Seriam conceitos correlatos? Eficácia da lei, sabemos, refere-se a todo ato legislativo válido que acarreta a produção de efeitos jurídicos. E o que entendemos como força de lei? Trata-se de um conceito relativo, o qual expressa a posição da lei em relação a outros atos normativos do ordenamento jurídico: atos dotados de força superior (como é o caso da Constituição) ou força inferior (como são os decretos e regulamentos do executivo).

Força de lei refere-se exatamente àqueles decretos que o Poder Executivo, particularmente no estado de exceção, pode promulgar como se fora lei. De um lado, há a norma que está em vigor, mas não se aplica, não tem força, e de outro lado temos atos que não têm valor de lei mas adquirem força de lei. O estado de exceção é, portanto, um espaço onde está em jogo uma força de lei sem lei.

O argumento de defesa de Eichmann, em seu julgamento em Jerusalém, foi exatamente neste sentido: "as palavras do Fuhrer têm força de lei"[21].

Otto Adolf Eichmann foi capturado em Buenos Aires em 11 de abril de 1961 por um comando israelense e levado à Corte Distrital de Jerusalém para julgamento, sob as acusações de crimes contra o povo judeu, contra a humanidade, crime de genocídio, entre outros. Três juízes condenaram o réu em 15 diferentes acusações e

[20] SCHMITT, Teología Política, cuatro ensayos sobre la soberanía, tradução Francisco Javier Conde, p. 30.
[21] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004, p. 61.

ele foi enforcado em 31 de maio de 1962, dois dias depois de lida a sentença da Corte de Apelação[22].

Hannah Arendt, que havia sido enviada ao evento como correspondente de uma revista americana, observa que, no curso das sessões, onde todos esperavam um sádico e pervertido nazista anti-semita, o que encontraram ali foi alguém que sustentava ter agido de modo correto. O réu se auto qualificava como mera peça de uma engrenagem. Ele teria agido como funcionário exercendo uma função que poderia ter sido delegada a qualquer outro, de forma circunstancial. Conclui-se, assim, que, para ele, responsável por tão sofisticada logística de extermínio, onde todos seriam culpados, ninguém seria culpado.

Segundo o advogado de defesa, Dr. Sevatius, Eichmann não se declarava culpado perante a lei, pois as acusações não constituíam crimes, mas "atos de Estado", atos pelos quais "somos condecorados se vencermos e condenados à prisão se perdermos"[23].

Para Arendt, em sua interpretação sobre a pessoa do acusado, aquele responsável pelo programa de assassinato massivo e industrial era um burocrata, alguém que se apresentou como cumpridor, de forma zelosa, das ordens recebidas. Essa hipótese da ausência de uma forte motivação conduziu a autora, a partir daí, à denúncia de que burocracias totalitárias teriam transformado os homens em meras engrenagens, desumanizando-os. Para ela, esse totalitarismo exige ainda uma reflexão.

O horror do holocausto resta incompreensível, não só para qualquer consciência moral como também para a lógica jurídica. Dado que aqui não nos referimos a um ato isolado, mas a um massacre administrativo organizado pelo aparelho do Estado em uma atividade que se prolongou por muitos anos em estado de exceção permanente.

[22] ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 266.
[23] Idem, p. 33.

No pós-escrito de Eichmann em Jerusalém, Arendt indaga: "como o nosso atual sistema de justiça foi capaz de lidar com este tipo especial de crime e criminoso que teve de enfrentar depois da 2ª Guerra Mundial?".

Concluimos, os conceitos de estado de guerra civil, de estado de necessidade, de emergência e de força de lei ao serem considerados conceitos análogos ao conceito de estado de exceção, o que eles revelam é, de fato, uma licença moral no domínio jurídico para o terrorismo cometido pelo próprio Estado.

III – Uma Nova Perspectiva: A Sacralidade da Vida e a Exceção Produzida.

Pensadores como Agamben, Arendt, Adorno e Benjamin vêm enfrentando o problema do estado de exceção a partir de uma nova perspectiva. Eles pretendem fornecer um diagnóstico da realidade de forma descritiva, factual. A análise das condições pelas quais o homem está no mundo revela aquilo que ele agora realiza e, assim, aquilo que ele mesmo é (nunc stans). No entanto, estes autores têm, diversas vezes, recorrido a categorias conceituais geradas pela filosofia antiga.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que queremos dizer hoje com a palavra vida. Serviam-se de dois termos: zoé, que exprime o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos; e bíos, que indica a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Neste sentido, o conceito de Bíos Politikos foi definido em Aristóteles como vida qualificada, isto é, um modo particular de vida, no qual está em questão o viver bem.

A vida natural fora excluída da pólis e diferenciada da vida politicamente qualificada. Porém, no limiar da Idade Moderna ela começa a ser resgatada nos cálculos do poder estatal, de tal forma que, hoje, a política se transformou em biopolítica. O ingresso de Zoé na esfera da Pólis, a politização da vida nua como tal, constitui um evento

decisivo na modernidade. Tal ingresso assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas com relação ao pensamento clássico, tornando ineficazes antigas oposições como, por exemplo, direita/esquerda, privado/público, totalitarismo/democracia, as quais se encontram hoje em total zona de indiscernibilidade.

Hoje o homem não conhece maior valor ou desvalor que a vida, ainda que a questão da qualidade de vida do homem tenha sido conduzida a uma verdadeira aporia. A política não consegue construir uma articulação entre Zoé e Bíos. A vida nua continua presa à política, mas na forma da sua exceção – ela é algo que se encontra incluída através de sua exclusão.

A definição schmittiana de soberania, já dissemos, coloca o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção. E o que isto significa? Ele tem o monopólio da decisão última, decisão de excluir-se à hipótese legal. Ele está ao mesmo tempo fora e dentro do ordenamento jurídico. A exceção soberana é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão. A exceção escapa da regra e afirma a regra. Dado que o Direito não possui em si mesmo nenhuma existência própria, ele não é outro senão aquele que dá "uma maneira `a vida". O seu ser é a própria vida dos homens[24].

Recorremos mais uma vez a categorias da filosofia clássica, à distinção aristotélica entre ato (Dynamis) e potência (Enérgeia), a qual nos auxilia no esclarecimento do novo conceito de soberania. Potência é sempre de realização em ato ou de não realização. Neste sentido, a distinção oferecida refere-se `a ideia de poder constituinte e de poder constituído, de vigência sem significado ou de vigência como simples forma de lei. Estado de exceção toma a forma aqui de vida submetida, regulada por uma lei que vigora sem significado.

[24] Esta é a razão última, para Agamben, da máxima jurídica, estranha a toda a moral – segundo a qual a ignorância da norma não elimina sua exigibilidade. Existe uma figura limite, um limiar em que se está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico.

Agamben acredita que o estado de exceção conduz a um paradoxo, pois nele torna-se impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução. Nele não é mais possível identificar quem viola a lei e quem se encontra em conformidade com ela. Afinal, elas coincidem[25].

A oitava proposição formulada por Walter Benjamin em "Conceito de História" é a origem da compreensão de que o estado de exceção não apenas seja efetivo como também tenha se tornado a regra geral.

Cito Benjamin:

> *A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós, nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor.* [26]

Para compreender esta célebre passagem benjaminiana, recorremos ao pensamento de Arendt capaz de esclarecê-la. A autora afirma: "A Vida como bem supremo, isto é, a crença fundamental na sacralidade da vida sobreviveu à secularização e ao declínio geral da fé cristã. A derrota do "homo sacer" instaurou no mundo a prevalência do "animal laborans"[27] Para a autora, com a ascensão da vida activa sob a vida contemplativa, a atividade do trabalho veio a ser promovida `a mais alta posição entre as capacidades do homem. E o que isto significa? A vitória da condição natural do vivente sobre qualquer outra

[25] Mortes de civis qualificadas como autos de resistência, remoções, recolhimento compulsório, ocupação das UPPS em comunidades na cidade do Rio de Janeiro, drogadição fornecida pelo próprio Estado a jovens em cumprimento de medidas sócio-educativas no DEGASE, podem ser exemplos desta zona de indiscernibilidade entre o lícito e o ilícito.

[26] Segundo Michael Löwy, Benjamin confronta, aqui, duas concepções da história – com implicações evidentes para o presente: a confortável doutrina progressista, para a qual o progresso histórico permitirá pela norma, a evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz. E aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para qual a norma, a regra da história é ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores. LÖWY, Michael, Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "sobre o conceito de história". Trad. Wanda N. C. Brant, São Paulo: Boitempo, 2010, p. 83.

[27] ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposo, revisão Adriano Correia, Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 392.

condição[28], isto é, a ascensão da vida biológica como bem supremo. Portanto, Arendt identifica no surgimento da esfera social, responsável pela perda da divisão entre público e privado e entre jurídico e natural, e responsável também pela supremacia da condição biológica do homem como animal laborans, a razão da afirmação benjaminiana de que o estado de exceção tornou-se a regra geral.

No sistema de Estado-Nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem, nas declarações dos direitos, parecem representar a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política. A vida natural que pertencia ao Cosmo, à Physis ou a Deus entra agora na estrutura do Estado e torna-se, assim, o fundamento da sua legitimidade e de sua soberania.

O puro fato do nascimento garante agora aos homens direitos inalienáveis e imprescritíveis, direitos tutelados ao homem cidadão. O princípio da natividade e o princípio da soberania unem-se agora para constituir-se como fundamento do novo Estado-nação. Critérios como ius soli (nascimento em determinado território) e ius sanguinis (genitores cidadãos) ingressam no cenário jurídico. A genética torna-se uma antropologia essencial para a política. Redefine-se, assim, quem é e quem não é, por exemplo, alemão; redefine-se e restringe-se o limiar que separa aquele que está dentro daquele que está fora dos muros da cidade.

A partir da primeira guerra mundial, aparece a figura do refugiado e apátrida (`a exemplo dos russos, armênios, búlgaros...). Com este aparecimento, tornam-se confusas as distinções de nascimento, nacionalidade e cidadania. O fenômeno de deslocamento de massa cria um novo estatuto, diferenciado do estatuto político – um estatuto com "caráter humanitário e social"[29]. Para responder a este

[28] Idem, p. XLI.
[29] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo, UFMG, 2010, p. 129.

problema é que organismos supranacionais foram criados, como o Alto Comissariado para Refugiados da ONU (1951).

O que exatamente se revela com a separação entre o humanitário e o político? Surge, então, o conceito de campo, o qual significa o espaço puro e absoluto da exceção, o paradigma biopolítico do isolamento da vida sacra. Trata-se da vida nua separada e excepcionada no ordenamento estatal, ainda que através da figura dos Direitos Humanos.

Questões éticas avançam cada vez mais sobre o domínio da Biologia, e ambas, Biologia e Ética, se entrelaçam no território jurídico. Simplesmente, hoje está em pauta, no cenário mundial, a autorização da aniquilação da vida indigna de ser vivida[30]. Por exemplo, a legitimidade da eutanásia, o aborto do feto anencéfalo, entre outros casos. Discute-se o valor ou desvalor da vida como tal, vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico que a sua continuidade, tanto para o portador como para a sociedade, perdeu todo o valor. Onde a vida cessa de ser politicamente relevante, ela vigora somente enquanto vida sacra. Como tal, pode ser impunemente eliminada. É a sociedade que fixa este limite, que decide quem são os "homens sacros". Portanto, este marco depende da politização e da exceção da vida natural na ordem jurídica estatal.

O governo do Reich é considerado por muitos como o maior exemplo de eliminação da "vida indigna de ser vivida". De início, a eliminação se deu sobre os doentes mentais incuráveis. Estima-se que 70 mil pessoas foram mortas, submetidas a experiências em nome da manutenção de um patrimônio genético (corpo biológico da nação). Chamada de "questão humanitária", o poder soberano tornou a vida nua, a vida indigna de ser vivida, vida matável[31].

[30] Idem, p. 132.

[31] Em consideração sobre a legitimidade da violência Benjamin observa: "Os dois tipos de poder (instituinte e ou mantenedor de Direitos) estão presentes em uma Instituição do Estado moderno: a polícia, numa relação muito mais contrária à natureza que a pena de morte, numa mistura por assim dizer espectral. É verdade que a polícia é um poder para fins jurídicos (com direito de executar medidas), mas ao mesmo tempo com

Agamben refere-se, ainda como exemplo, aos oitocentos detentos que nos Estados Unidos foram infectados[32]. Pesquisas tornaram detentos cobaias humanas sob a farsa do "consentimento voluntário", como é o caso de práticas que apontam para pesquisas com radiações nucleares. Tais experimentos se dão sobre homens privados de quase todos os direitos, isto é, excluídos da comunidade política, biologicamente vivos, em uma zona-limite entre morte e vida, desligados do estatuto político normal, em estado de exceção, portanto, abandonados.

Qual a estrutura político-jurídica de um campo? Campos de concentração não são exemplos de exceções da legalidade que ficaram na história. São matrizes ocultas, "normas" do espaço político em que ainda vivemos. Sobre uma população civil, aplica-se uma medida de internamento com "custódia preventiva", medida policial preventiva, independente de qualquer conduta pessoal relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado. Podemos agora definir a idéia de campo: espaço que se abre quando o estado de exceção torna-se a regra. Agora, a suspensão temporal do ordenamento, com base numa situação fictícia de perigo, adquire aqui disposição permanente.

Ora, na medida em que o estado de exceção é "desejado", se inaugura um novo paradigma jurídico-político. O soberano não se limita a decidir sobre a exceção, agora é ele que produz a exceção. O corpo biopolítico que constitui o novo sujeito político fundamental não é "quaestio facto" (identificação de um certo corpo biológico), nem uma "quaestio iuris" (identificação de uma norma a ser aplicada), mas a aposta de uma decisão política soberana.

---

autorização de ela própria, dentro de amplos limites, instituir tais fins jurídicos ... A infâmia dessa instituição ... podendo, no entanto, investir cegamente nas áreas mais vulneráveis e contra cidadãos sensatos, sob a alegação de que contra eles o Estado não é protegido pela leis – consiste em que ali se encontra suspensa a separação entre poder instituinte e poder mantenedor do direito". BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie – escritos escolhidos. Crítica da violência – Crítica do poder. Seleção e apresentação Willi Balle, São Paulo: Ed. Cultrix, 1977, p. 166.

[32] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo, UFMG, 2010, p. 152.

Para Agamben, conceitos como bem comum, iniciativa imperiosa, motivo relevante, segurança nacional, ordem pública, estado de perigo e caso de necessidade não se referem a normas e à idéia correspondente de que estas regulam a priori as situações que o juiz deverá decidir. São conceitos indeterminados que pertencem ao universo hermenêutico. Elaboração e execução, produção de direitos e sua aplicação não são mais momentos distinguíveis.

O conceito de estado de exceção revela a zona de indistinção sobre dualismos classicos: inclusão e exclusão, público e privado, natureza e cultura, Zoé e Bíos, fato e direito – são distinções que perderam aqui o sentido. Estado Democrático de Direito torna-se, assim, um conceito inexistente, pois não corresponde a nenhum objeto que lhe seja congruente, não tendo, portanto, realidade.

CONCLUSÃO

Giorgio Agamben, em sua obra intitulada O que resta de Auschwitz, sobre o depoimento do escritor e ex-prisioneiro Primo Levi, insiste na idéia de paradoxo. O que resta parece estar se referindo a um dever de memória, memória do que pode ser considerado como total falência do modelo – comportamento em conformidade à norma, maior exemplo da ruína da ética da dignidade. A idéia de resto sugere um vazio, uma lacuna. O valor dos testemunhos dos antigos prisioneiros está em revelar exatamente aquilo que lhes falta. Prisioneiros reduzidos a cadáveres ambulantes não falam mais, perderam a linguagem. Daí o paradoxo, pois testemunham aquilo que escapa à comunicação, que escapa a qualquer compreensão e registro.

Sentenças foram dadas em Nuremberg, culpas foram atribuídas, mas o direito não esgotou o problema, mesmo porque, se tivesse esgotado, teria que admitir sua própria ruína. Meio século se passou e o que ocorreu continua sendo "indizível".

Redimir-se da culpa moral ou da imputabilidade jurídica é ainda pouco, pois continuamos no banco dos réus, como declarou Arendt. E continuamos sem falar daquilo que não suportamos olhar. Corpos, cadáveres amontoados, pilhas e pilhas de vestimentas e sapatos deles retirados foram encontrados e documentados. Mas muito pouco ainda sabemos sobre os muçulmanos. Mas quem são os muçulmanos?

Muçulmanos são os prisioneiros que foram abandonados pelos próprios companheiros, cadáveres ambulantes com desnutrição, opacos, vazios, esgotados, ausentes, sem reação, sem consciência, sem fala. Vagavam sem rumo ou ficavam encolhidos ao chão, com as pernas dobradas de maneira oriental, prontos para morrer, sem morrer. Mortes não morridas, mortes em massa, centenas de milhões.[33] A própria morte perdeu aí sua dignidade.[34]

Primo Levi, em Agamben, refere-se a Hurbinek, o nome dado a um menino de aproximadamente três anos, encontrado no campo depois da libertação. Nada se sabia sobre ele, não sabia falar, tinha as pernas atrofiadas, à noite ficava no canto, emitia sons, variações de um mesmo som, parecia querer romper o seu próprio silêncio. Sobre sua existência, dado que morreu logo em seguida, Agamben cita Primo Levi: "nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras".[35]

O testemunho dado pelos sobreviventes revela um novo tipo de humanidade, o muçulmano, onde a perda da dignidade e da decência foi além de qualquer imaginação, e ainda assim restava a vida. Em entrevista concedida em 1964 a Günter Grass, Hannah Arendt declarou, referindo-se a Auschwitz: "Ali aconteceu algo com que nós não podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo".[36]

Então, o que nós não podemos reconciliar? Tomar como tema

[33] AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz, o arquivo e o testemunho. Homo sacer II. Trad. Silvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008, p. 53.
[34] Idem, p. 80.
[35] Idem, p. 17.
[36] Idem, p. 77.

a morte? Falar de algo infinitamente mais ultrajante que a morte? A sacralidade da vida e da morte foi posta em questão, como está em questão a própria humanidade do homem. Como foi possível um poder, cujo objetivo era essencialmente o de fazer viver, ter exercido tal incondicionado poder de morte? Agamben recorre aqui à resposta dada por Foucault à pergunta, em 1976, no Collège de France, "o racismo é justamente o que permitirá ao biopoder estabelecer cortes, qualificar os seres como inferiores, em resumo, estabeleceu uma censura que será do tipo biológico".[37]

Por fim, registra-se um sentimento, o de vergonha. Ela, a vergonha não deriva da consciência de uma imperfeição ou da carência do nosso ser frente a outro do qual nos distanciamos. Ela fundamenta-se, ao contrário, na "impossibilidade do nosso ser dessolidarizar-se de si mesmo, na sua absoluta incapacidade de romper consigo próprio".[38]

Nas palavras de Levi, são os muçulmanos os verdadeiros paradigmas do homem de hoje. Verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída. A comunidade que vaga, como mortos vivos no lixo de Gramacho, os antigos habitantes enxotados de Pinheirinho, os contorcidos magros, opacos, ocupantes das cracolândias, os espremidos e torturados do sistema carcerário: os removidos da nossa visão que não suportamos olhar abandonados nos abrigos, as crianças que vagam sem passado e futuro, estes, sim, são a regra, e nós, a exceção. Mas eles, como o menino descrito por Levi, eles não têm fala.

A Comissão da Verdade é um direito legítimo à história de um país, mas é preciso se ter coragem para admitir que a licença moral

[37] FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 296.
[38] AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz, o arquivo e o testemunho. Homo sacer II. Trad. Silvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008, p. 109.

para a tortura hoje cometida pelo Estado em nome do Direito, é nossa escolha e nossa responsabilidade.

A violência não é um destino natural, mas uma decisão. Como declara Adorno em Educação e Emancipação, na qual discute as razões que levaram a sociedade alemã à adesão à barbárie: "O único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a auto-determinação"[39].

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. Trad. Wolfgang Leo, São Paulo: Paz e Terra, 1995

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. Estado de exceção. Homo sacer II. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. O que resta de Auschwitz, o arquivo e o testemunho. Homo sacer III. Trad. Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposo, Revisão Adriano Correia, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. A vida do espírito. Trad. Cesar A. de Almeida e outros, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. Lições sobre a filosofia política de kant. Trad. Andréa Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumaré, 1993.

_____. Entre o passado e o futuro. Trad. Maria B. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie (escritos escolhidos). Trad. Celeste R. de Souza, São Paulo:Universidade de São Paulo, Cultrix, 1986.

BOBBIO, Norberto. Direito e estado no pensamento de Immanuel Kant. Trad. Alfredo Fart, Brasília: UNB, 1997.

Brasil nunca mais – um relato para a História. Prefácio D. Paulo Evaristo – Cardeal Arns, Petrópolis: Vozes, 1990.

[39] ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. Trad. Wolfgang Leo, São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 119.

DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Trad. Seyla Perrone – Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Roberto Cabral e Eduardo Jardim, Rio de Janeiro: Nau, 2003.

_____. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Nascimento da biopolítica. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HORKHEIMER, Marx e ADORNO, Theodor W. Dialética do esclarecimento. Trad. Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Crítica da razão pura. Trad. Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Fondements de la métaphysique des moeurs. Trad. Victor Delbos, Paris: Delagrave, 1985.

LÖWY, Michael, WALTER,' Benjamin. Aviso de incêndio. Uma leitura das teses "sobre o conceito de história. Trad. Wanda Nogueira C. Brant, São Paulo: Boitempo, 2005.

SADER, Eder. Um rumor de botas. A militarização do Estado na América Latina. São Paulo: Ed. Polis, 1982.

SCHMITT, Carl. Teología política, cuatro ensayos sobre la soberanía. Trad. Francisco Javier Conde, Argentina: Ed. Struhart e Cia., 2005.

TÉRCIO, Jason. Segredo de Estado. O desaparecimento de Rubens Paiva, Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

A HISTÓRIA SEM FIM E DE SIMULTÂNEAS TRANSFORMAÇÕES

Valter Duarte Ferreira Filho - Professor de Ciência Política da UERJ e da UFRJ

Não encontramos no pensamento de Bachelard um simples esboço que seja de teoria de história social ou mesmo uma simples indicação de algum autor de sua preferência a esse respeito. Todavia, não se trata de coisa impossível buscar inspiração nos seus trabalhos para pensar realidades sociais como realidades históricas e, mais ainda, como realidades inesgotáveis no passado, no presente e no devir.

A história da qual Bachelard tratou foi a história das ciências. E não se limitou a tratá-la no que escreveu especificamente sobre ela. Em seus trabalhos diurnos, considerou sempre a historicidade da produção de conhecimento, tratando-a com suas noções de descontinuidade, de ruptura e outras que lhe permitiram falar, mesmo a grandes traços, de diferentes períodos, de diferentes estados de espírito científico, de diferentes almas[1]. Em síntese, podemos dizer que relacionou atualidade científica e história das ciências de tal modo que esta, para além de seus próprios fatos em seus próprios momentos, teria sempre nas suas épocas de progresso um maior ou mesmo um novo esclarecimento sobre o seu devir.

[1] Bachelard, Gaston, La Formation de L'Esprit Scientifique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Treizième edition, 1986, p. 9.

Com outras palavras, Bachelard considerou que a transformação de uma ciência transforma o seu passado e a sua história, certamente, não em fatos, mas em representação. Todo passado científico pode ser refeito, no sentido de ter a sua compreensão estendida e de ser reavaliado, desde que o presente científico seja de transformação. Por isso, como corolário, pode-se dizer: só o fim da história das ciências, isto é, o fim do progresso e das transformações científicas, teria como consequência a conservação do passado científico, o seu esgotamento.

Sem dúvida, já estamos indicando como pensamos história, com qual noção de história estamos trabalhando. Não se trata de aceitar o simples passar do tempo com qualquer sucessão ou somatório de fatos. Para pensar em história é preciso que, numa sequência de fatos considerados, os fatos não sejam pensados como subsequentes, no sentido do prosseguimento de um em outro; é preciso estar instruído por alguma ideia de devir, de transformação, por alguma ideia de que numa mesma história, num mesmo eixo da história, a história possa já não ser a mesma, possa não vir a ser a mesma.

Na (mesma) História, as histórias nunca são as mesmas[2].

Além disso, que fim esperar de ciências praticadas pelo que Bachelard chamou de *novo espírito científico*? Elas nem trazem em si o ideal de *verdade* que governou por séculos todos os conhecimentos, tanto os filosóficos quanto os científicos, os religiosos e os vulgares. Não são ciências feitas para reproduzir o real pelo pensamento. Pelo contrário, são voltadas para realizar pensamento, todo aquele pensamento que não pode contar previamente com os sentidos para verificar-se e que, mesmo assim, insiste em ser criador, em ser inventor, uma vez que só naquilo que vier a ser inventado ele pode se comprovar.

[2] Pessanha, José Américo Motta. Dialética Platônica Dialética Hegeliana. Revista Filosófica Brasileira, Departamento de Filosofia, UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, nº 3, 1988, p. 128.

> *O elétron, este ser mudo, nos deu o telefone. Este mesmo ser invisível nos dará a televisão*[3].

Já se pode fazer a transição do abstrato para o concreto de modo diferente do que se fez tradição na história do conhecimento e que tem na filosofia de Hegel o seu melhor exemplo. Já não se faz do abstrato a semente, o germe do concreto. A abstração rompe com a concretude e se quer realidade concreta para além de todas as realidades concretas anteriores. Ela depende, porém, de uma técnica de realização, de uma fenomenotécnica, ao passo que o *espírito científico* anterior dependia da demonstração racional ou experimental para dizer que reproduzia a realidade tal qual ela seria.

O *novo espírito científico*, ao romper, trocou a demonstração em favor do conhecimento ato de reprodução pela invenção. Se realidade é um imperativo do conhecimento, que venha posterior a ele, uma vez que, ao vir anterior a ele, ela o submete, o limita, não deixa seu sujeito ser criador de si mesmo e do que lhe for exterior, a menos que o obrigue a transformar-se para ter direito a ela.

Nesse procedimento de criação o que se faz é fugir dos determinismos e das relações necessárias, romper com toda realidade posta e que se queira estabelecida, romper com o passado, se é que de fato se quer fazer história, se é que se quer inventar. O passado, por mais que se imponha, tem de ser desobedecido. Se instantaneamente certa vez se fez presente, não trouxe em si o futuro. O passado não obriga o futuro a ter com ele qualquer relação necessária. Presta-se para ser negado; presta-se para a ruptura, tendo apenas o direito de mudar sua representação de acordo com o que vier a ser produzido no devir.

Assim, a sentença de Augusto Comte, tão significativa do

[3] Bachelard, Gaston, La Formation de L'Esprit Scientifique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Treizième edition, 1986, p. 249.

espírito científico do século XIX, *os vivos são sempre, e cada vez mais, necessariamente governados pelos mortos: tal é a lei fundamental da ordem humana*[4], perde seu poder de encarcerar e é enviada para o passado a ser refeito. É o que ocorre também com a sentença de Marx, *os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem*[5]. Seu autor não tem o direito de propor essa condenação. Afinal, se as circunstâncias não são da escolha dos homens, o futuro não é determinado por elas, não tem relação necessária com elas. Ou a burguesia não entrou na história fazendo de tantas histórias particulares e de diferentes realidades - com as quais rompeu para impor a sua história, que se confunde com a história do capitalismo - invadindo e destruindo todas elas sem se preocupar com relações necessárias, obedecendo apenas às possibilidades prolíficas do dinheiro e da supremacia tecnológica ao seu dispor?

O problema é que inventar desafia a autoridade dos cientistas, uma vez que dependem das relações necessárias para fundamentar seu procedimento e seus mandamentos. O conhecimento científico, nos termos que dominaram o século XIX e continuam dominando nas nossas escolas, tem um lado que aprisiona e outro que concede autoridade a quem o possui, de tal modo que acaba por produzir tanto prisioneiros quanto carcereiros. Os primeiros fogem da escola e, na melhor das hipóteses, vão para a arte; os outros ficam na escola, fazendo valer em seu proveito a força das relações necessárias. Naquilo que propomos para que se fale em história, que é inevitavelmente arbitrário, somente o lado dos fugitivos pode ser considerado; o dos carcereiros é o fim, em tudo o que possa significar essa palavra, até indignação.

Segue-se, então, um confronto, no sentido de comparação e

[4] Comte, Augusto. Catecismo Positivista. Tradução de Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, v. XXXIII, p. 136.
[5] Marx, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 203.

também no de enfrentamento, entre ciência e arte, não exatamente pelo direito de existir, mas pelo direito à realidade, por isso, pelo direito de valer para os homens, principalmente de valer para comandá-los ou libertá-los, individual e coletivamente, e de lhes conceder ou não o devir, de lhes conceder ou não o direito de fazer história.

Numa cultura objetivista, nos termos do século XIX europeu, todo esse direito deve ser dado à ciência. Isso porque, se o imperativo é reproduzir a realidade, a ciência assume a tarefa de tentar reproduzir a sua *ordem*, a sua específica *razão*. Foi assim que ela enfrentou e terá superado religiões. E assim terá libertado os homens das trevas. Mas não há dúvida: a ciência, nos termos imperativos do século XIX, em que pese todo o desejo de livrar os homens das autoridades religiosas, fez da relação necessária uma nova autoridade sobre eles. E não os libertou na medida em que não lhes deu direito à *razão* e à *imaginação* criadoras.

A arte, quando tenta reproduzir a realidade em imagens, não se compromete com a *ordem*, com a *razão* que a realidade possa ter. Como não se permite à ciência dominada por valores objetivistas, a arte, ainda que por vezes esteja sob o imperativo de reproduzir a realidade, cria imagens da realidade que a diversificam e a ultrapassam. A lição de Monet; a lição do impressionismo. Se Veneza era bela demais para ser pintada, ele mesmo, que havia dito isso, não resistiu e a pintou.

A beleza da natureza, combinada à beleza dos canais, das pontes, dos palácios e das catedrais, ganhou nas telas algo que não mudou a realidade de Veneza, porém, mostrou que era inesgotável, porque não aprisionou, não limitou, simplesmente inspirou: despertou no artista o desejo de libertar sua *imaginação* criadora, de buscar na realidade não as suas relações necessárias para pintar, e sim um pedido de ultrapassá-la, de reinventá-la,

captando e capturando seus instantes para sempre nas telas, como diversidade de instantes naquelas séries de *mesmas e outras* paisagens, simplesmente porque os instantes não se repetem, não podem voltar. Porém, em todas as pinturas vistas mais de uma vez, a realidade e a diversidade de instantes sugerem que em cada instante capturado o devir se multiplica nos caminhos da *imaginação*.

Descobre-se, então, que o *novo espírito científico* fez o mesmo, pois, assumindo o dever de falar em *ordem*, de falar em *razão*, inseriu em tese todos os conhecimentos e todos os instantes daquilo que representam num jogo de múltiplas razões em constante devir, contrariando o espírito científico anterior, para o qual cada conhecimento das chamadas *ciências naturais* representava um instante necessário e universal, portanto, de uma realidade eterna e sem devir. No procedimento do *novo espírito científico*, a *razão* se multiplicou, multiplicando as ordens, multiplicando as realidades, os instantes simultâneos.

A *razão* criadora, antes de tudo rompendo com *razões* anteriores, se fez em favor da liberdade de pensamento, se fez em favor da história do pensamento. E assim, sem instantes eternos, descobriu-se eternamente instantânea, porque sempre incompleta, sempre sujeita a perguntas, sempre disposta a dialetizar. Por isso mesmo tornou-se perigosa para todas as ordens políticas que, embora num mundo de diversidade de *razões*, proclamam, particularmente, serem produtos de uma única, verdadeira, soberana e definitiva *razão*.

Nas ordens políticas, cada *razão* que se quer única se põe a serviço de uma única história. Como *razão* de uma única história só se conserva aquela cuja história chega ao fim. Só prosseguem sem transformação, negando-se como histórias, as histórias cujas *razões* chegam ao fim. Isso porque, se houver alguma relação necessária própria de todas as ordens políticas, esta será a de não permitir mais

do que uma *razão* comandante, porque nenhuma ordem, mesmo as que admitem diversidade de valores, se quer dividida em várias ordens, a menos que sejam ordens em divisões subordinadas.

De acordo com o que admitimos anteriormente, cada história é uma sucessão de *razões* que se contrariam, que se querem definitivas, no entanto. E, apesar dessa ambição, todas tendem a perecer; todas tendem a ser objeto de ruptura. Isso porque todas se querem coerentes, não contraditórias, desse modo, sendo conservadoras, privam-se do futuro, impondo que toda nova *razão* seja filha de um rompimento.

Mas qual seria o ponto de transformação de uma sociedade, aquele pelo qual se pode dizer que existe história, uma vez que o que passa por ele não será mais o mesmo, aquele em que uma *razão* rompe com outra, em que uma ordem toma o lugar de outra? Haveria esse ponto, ponto ou, talvez, estrutura que possa passar por rompimento?

Desde que se tenha a pretensão de encontrá-lo cientificamente, deverá ser procurado em algo com o qual se deva ter alguma relação necessária. Eis, então, que a história terá pré-condições, será determinada. Desse modo, para fazer história será preciso obedecê-la, obedecer ao seu ponto de transformação, que só poderá estar na estrutura do que deve ser vencido, ou melhor, na relação necessária que se acredita ter no que se quer vencer, ou com aquilo que se quer vencer.

Não há meio termo: é preciso optar entre a aceitação da determinação histórica, que corresponde à subserviência aos valores científicos do século XIX, e as reflexões de Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe*, no qual se encontra o respeito e a consideração à realidade, mas, acima de tudo, a esperança e o desejo de não ser condenado a ela, se for impossível mudá-la, ou condenado por ela, no caso de poder mudá-la[6].

[6] Maquiavel, Nicolau. O Príncipe. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 131-134.

Para nós, cuja educação científica aponta em favor da primeira, a simpatia pela opção maquiavélica pode parecer um desejo infantil de fugir da escola ou o abandono de tudo o que se conquistou com estudos regulares para viver a inconsequência dos artistas e dos aventureiros. Mas é exatamente esta a nossa opção. Aceitamos que a história, ou as histórias, melhor dizendo, sejam sucessões de criações, de invenções umas contra as outras e não sucessões de obediências às realidades, como se estas impusessem sua própria maneira de se transformar de acordo com o exato e necessário devir que tivessem em si.

Porém, para prosseguir, precisamos repassar aquilo que ficou em nós desse confronto no qual se disputa o direito à autoridade sobre a realidade, especialmente sobre as realidades marcadas por atos humanos, mais precisamente aquelas que dizem respeito às relações sociais e às ordens políticas que estabelecem.

Como vimos, os valores científicos consagrados nos desautorizam. Querem eles que estejamos sob o comando dos fatos ou de suas relações necessárias com o devir. Não nos é dado o direito de inventar. Por isso precisamos examinar o que nos prende, o que faz com que nossos desejos e nossa *imaginação* criadora não possam dar liberdade à nossa *razão* criadora, tanto em relação ao nosso direito de segui-las para fazer história quanto em relação ao nosso direito de ter conhecimento histórico. Vale lembrar o que disse o professor Gerd Bornheim:

> *O equívoco fundamental do cientificismo, ao tomar a físico-matemática como ciência padrão, foi ter inferiorizado o estatuto científico da história julgando-a por critérios que lhe são necessariamente (e afortunadamente) extrínsecos; daí seguiu-se uma espécie de neutralização ou marginalização, ao nível da epistéme da própria condição humana*[7]*. (negritos do autor)*

[7] Bornheim, Gerd. Os Dois Patamares. Revista Filosófica Brasileira, Departamento de Filosofia, UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, nº 3, 1988, p. 17.

Esse trecho aponta o problema que precisamos destacar para desenvolver nossas reflexões: a coerção dos valores científicos sobre o conhecimento histórico e, talvez, porque é questão ainda a ser posta em discussão, sobre os sujeitos da história: os homens. No extremo dessa coerção encontra-se a ambição de só considerar atos humanos transformadores aqueles que tiverem relações necessárias com a realidade posta e estabelecida, por isso, implicando que tenham cientificidade para serem considerados, para terem direito à história.

Esse procedimento equivale ao cidadão declarado livre de acordo com as leis, que pode fazer tudo o que permitem e não é obrigado a fazer o que não permitem em cada instante de sua vida. No rigor da adaptação dessa ideia de Montesquieu, é o mesmo que estabelecer limites que a *razão* criadora não pode ultrapassar; é negar à *razão* criadora o direito à história. *Razão* com direito à história somente aquela que pode fazer tudo o que a história permite e que não se perde em especulações sem base na realidade. Nessa linha, o homem histórico não pode contrariar a *fortuna*, não pode seguir a prescrição de Maquiavel.

Porém, é provável que os homens tenham feito história sem obedecerem às suas relações necessárias, se é que estas existem. É provável que eles, antes e depois de Maquiavel, tenham contrariado a *fortuna*. Daí ser preciso voltar a Bachelard. Afinal, *razão* e *imaginação,* do modo que pensou sobre elas, devolveram aos homens liberdade de pensamento e de criação, recuperando para o conhecimento a condição humana nos seus múltiplos e inesgotáveis caracteres, nas suas múltiplas e inesgotáveis realizações e possibilidades. Para fazer história os homens não precisam mais obedecer, talvez porque nunca precisaram. Fazer o possível, que foi o que fizeram, não quer dizer que fizeram o que se anunciou como necessário. O possível e o impossível são formas de a realidade existir ou não, jamais de determiná-la.

Lembremos a história proposta pelo pensamento de Marx,

aquela que talvez seja a mais influente por conta da teoria à qual está vinculada. Sob concepção materialista, essa história não existiria se Marx não tivesse recorrido à unidade de contrários. Sim, dizemos isso porque julgamos que a sentença de Nietzsche afirmando que *o materialismo é o elemento conservador na ciência como na vida* mereça ser considerada[8] (grifos do autor). A ideia de *átomo*, provavelmente de Leucipo, assumida por Demócrito, raiz do materialismo, não indica transformação, vir a ser, posto que se refere a simplicidade, a simples, ao que não tem anterioridade em si nem partes, nem tem como deixar de ser o que é.

Daí porque, para se opor à concepção idealista da história com uma concepção materialista da história, sem encontrar ou deduzir a solução - em rigor, a historicidade - também na filosofia da natureza de Epicuro, Marx, tal como Hegel, cujo pensamento negou e contrariou no que dissesse respeito ao princípio das coisas, se espiritual ou material, adotou o princípio de Heráclito.

Mas essa oposição em relação ao princípio das coisas, apesar do uso comum da unidade de contrários, tem como resultado concepções de história radicalmente diferentes, a ponto de podermos dizer que uma delas, a de Marx, questiona a concepção anterior à sua, indicando, em rigor, não tratar de história. Não é o caso de virar a concepção de história de Hegel, que estaria de cabeça para baixo, para colocá-la nos seus devidos pés. Não se trata da mera oposição em relação ao princípio das coisas, à essência das coisas, com resultados idênticos em diferentes realidades.

O uso da noção de unidade de contrários nas duas diferentes concepções de realidade, de essência da realidade, não levou uma mesma lógica ou *razão* histórica a pertencer tanto à concepção

[8] Nietzsche, Friedrich. Anotações sobre Demócrito. Os Pré-Socráticos; Coleção Os Pensadores: São Paulo, Abril Cultural, v.1, p. 358)

idealista quanto à concepção materialista. Não se transfere uma lógica ou *razão* sob concepção idealista da história para uma concepção materialista, nem vice-versa. A noção de unidade de contrários levou a duas lógicas ou *razões* históricas diferentes, que assim foram porque próprias, cada uma por si, das concepções de realidade a que pertenceram, sob as quais foram produzidas e desenvolvidas.

A ideia de unidade de contrários não tem historicidade em si. Arbitrário dizer que seja o princípio do devir, ou que tenha em si alguma realidade necessária do devir. Porém, ao contrário da ideia de átomo, que em tudo se quer fechada, insofismável, indiscutível, definitiva, ela se dá a outros arbítrios, entre os quais o de, a partir dela, da síntese de opostos, dialetizar e deduzir nova síntese de categorias concretas, estabelecendo um passado e um devir.

Foi assim que a ideia de unidade de contrários se deu à criação intelectual de Hegel, que a tomou como realidade *a priori* do pensamento, do caminho da semente à árvore, do abstrato gérmen do concreto ao puro pensamento concreto em si, cuja realização final na ordem política das sociedades encerraria a histórica sucessão de ordens críticas, discutíveis, nas quais em histórico processo de realização social esse pensamento teria tido expressão.

Para Marx, todavia, essa sucessão de ordens políticas do que, em Hegel, seria em essência sempre a mesma coisa - uma vez que, em rigor, realização do Deus criador, absoluto, imutável, para o qual tudo se eleva, tudo se purifica -, não iguala o início e o fim das sociedades numa única ordem. De saída, como nada é absoluto para Marx, em obediência mesmo ao ambiente científico do século XIX, a própria noção de unidade de contrários não pode ser absoluta como é em Hegel; ela tem de estar em relação com alguma outra realidade do mundo material. É o que acontece sob a sua concepção de realidade: a unidade de contrários, as lutas de classes, que são

as relações sociais de produção antagônicas, tem de ter relações com as forças produtivas materiais para que haja produção social das condições materiais de existência nas sociedades. Caso contrário, não haverá essa produção, não haverá, em rigor, sociedade alguma.

Por isso, na célebre passagem de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, lembrando que Hegel observara que fatos e personagens de grande importância na história do mundo, ocorreriam, por assim dizer, duas vezes, Marx acrescentou *a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa*[9], indicando claramente a ideia de que a história não se repete, o que confirmou no capítulo III, ao dizer a respeito dos acontecimentos da França sob o comando de Louis Bonaparte que *se existe na história do mundo um período sem nenhuma relevância, é este*[10]. Para Marx, além de a história não se repetir; farsa não é história.

Com efeito, sob os valores científicos do século XIX, nenhuma concepção de história terá ido tão longe, terá sido tão radical quanto a de Marx. Naqueles limites, ainda mais estreitos e tenazes devido ao seu materialismo, Marx produziu uma efetiva teoria de transformação da sociedade do seu tempo e dos seus elementos, evitando o evolucionismo ao qual aqueles valores tendiam a levar. Para isso, valeu-se de um dos princípios que presidiam o conhecimento científico da época para diferenciá-lo do pensamento religioso e daquele que chamou de *ideológico*, com boa compatibilidade com o que fora muito bem resumido na sentença de Augusto Comte *Tudo é relativo, eis o único princípio absoluto*[11], combinando-o com a ideia de unidade de contrários, impedindo que essa ideia fosse trabalhada como algo absoluto.

[9] Marx, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 203.
[10] Marx, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 222.
[11] Comte, Augusto. Opúsculos de Filosofia Social. Tradução de Ivan Lins e João Francisco de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972, prefácio especial, p.2.

Desse modo, a luta de classes, unidade de contrários que ele, Marx, acreditou ter descoberto na realidade material das sociedades, não foi tratada como realidade que bastasse a si mesma. Se a história das sociedades humanas até os nossos dias terá sido a história das lutas de classes, não terá sido a história de um absoluto, mas a história de relações sociais de produção que, como unidades contraditórias em si, têm relações com outras realidades sociais. A história não seria uma sequência de coisas em si, e sim uma história de transformações de relações que, assim, transformava as relações em que as coisas em si estavam e, em conseqüência, transformava o que representavam. A realidade das coisas em si não existiria como tal, somente como coisas em relações, que *numa mesma história, nunca seriam as mesmas*.

Por isso, em Marx, o saber filosófico combinou-se ao século XIX oferecendo-lhe uma concepção não evolucionista da história. Sua ligação filosófica aos valores científicos do século XIX fez da história das lutas de classes uma história de relações necessárias sob o signo da contradição. Seu ponto de partida está na consideração de que as sociedades são formas de existência material numa síntese de múltiplas determinações, em rigor: a produtiva, a ideológica e a jurídico-política, na qual a determinação produtiva seria entre as três a única necessária, na medida em que seria a ordem de relações sociais por meio da qual haveria a condição de tudo o que socialmente existisse: a produção social das condições materiais de existência.

É preciso, então, definir toda essa concepção de sociedade e história com suas palavras-chave: estrutura, infraestrutura e superestrutura. Como dizem respeito a realidades sociais, não podem ser representadas por meio de geometria, em rigor, por nenhuma das formas matemáticas. Aqui a abstração sem suporte formal é fundamental. Isto porque cada estrutura se define por seus elementos, por seus objetos específicos, mas não será em si cada

um deles. Cada estrutura será o conjunto, a totalidade de relações sociais que disserem respeito a cada um desses objetos.

A infraestrutura produtiva não será o conjunto de elementos que vão da produção ao consumo, como a força de trabalho, as matérias-primas, os instrumentos de produção, os locais de armazenamento e conservação, etc, mas sim o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto esses elementos. A superestrutura ideológica não será o conjunto, a totalidade das ideias socialmente significativas, mas o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto as ideias socialmente significativas. A superestrutura jurídico-política não será a violência em si, mas o conjunto, a totalidade das relações sociais que têm como objeto a violência ou dependem de seu emprego, como as tarefas de legislar, executar e julgar.

Apesar da distinção entre elas, não seriam estruturas separadas umas das outras, tendo uma delas como causa ou fator de explicação das demais. Vale lembrar que estariam numa estrutura única, a sociedade ou modo de produção, que seria uma síntese das três determinações, uma síntese das três formas de existência material das sociedades ou modos de produção. Tal qual numa unidade de contrários, as partes em síntese não existiriam separadamente, nem poderiam.

Numa sociedade ou modo de produção, à parte o fato de caracterizar a estrutura da qual seria objeto, cada objeto teria necessariamente relações com as demais estruturas, uma vez que, como os demais objetos, estaria numa síntese das três determinações. Não estariam isolados, pois, os instrumentos de produção, como as máquinas, das relações jurídico-políticas e das representações ideológicas; seriam objeto também dessas relações. Não estariam isoladas as ideias socialmente significativas das relações sociais de produção nem das relações jurídico-políticas; seriam objeto também dessas relações. E as armas ou meios violentos não estariam isolados as armas das relações sociais de produção e das representações ideológicas.

Se alguma diferença a mais existirá entre elas, além daquela que dirá respeito especificamente aos seus objetos naquilo que as definem, estará no caráter necessário da produção das condições materiais de existência, sem a qual, para Marx, repetimos, não haveria qualquer sociedade ou modo de produção. Esse o ponto decisivo, posto que trata da condição necessária, tantas vezes tomada, erradamente, como causa das demais realidades sociais. Trata-se da conjugação entre forças produtivas e relações sociais de produção, que vem a ser expressão das formas de propriedade de meios de produção nas quais se realiza. Essa conjugação jamais se dará isoladamente; será sempre objeto da síntese das três determinações, observando-se apenas que a sua existência é a necessária condição de os demais objetos existirem socialmente, haja vista que ideias, armas e até produção individual de subsistência podem existir em qualquer local e hora, mas só terão significado social se estiverem em relações com essa conjugação.

Porém, o fato de se ter essa conjugação entre forças produtivas e relações sociais de produção realizada por partes das quais uma é contraditória em si, posto que é luta de classes, fará com que sua realidade seja também contraditória. Em consequência, quanto mais se desenvolverem as forças produtivas - que são, em sentido amplo, os recursos humanos que podem ser usados para a produção das condições materiais de existência - menos haverá essa conjugação, menos serão os recursos humanos utilizados para essa produção ou, na outra face, tanto mais serão excluídos dessa produção.

Sob luta de classes, nenhum modo de produção suportará o desenvolvimento de forças produtivas que a princípio terá proporcionado. No limite, sob luta de classes, todo modo de produção estará condenado a desenvolver recursos humanos e a excluí-los. De outro modo: a própria luta de classes se torna obstáculo para conjugar-se a aquilo que um dia libertou e desenvolveu. Essa,

enfim, a história necessária em cada modo de produção, e somente nele, portanto, independente da vontade dos homens.

A história das lutas de classes será a história dos modos de produção naquilo que diria respeito à transição ou à revolução de um para outro. Em tese, obedeceria, a partir de cada modo de produção considerado, ao momento em que os homens tomariam consciência do conflito entre forças produtivas e relações sociais de produção, que seguiria com a negação da representação ideológica que nega esse conflito e da luta violenta contra a estrutura jurídico-política que o garante pela violência para, finalmente, estabelecerem novas formas de propriedade de meios de produção, as quais seriam vividas por eles em novas relações sociais de produção, estas, em condições de se conjugarem com as forças produtivas no estágio em que anteriormente estariam em conflito com as antigas.

De imediato, seriam estabelecidas novas relações sociais tendo como objeto as ideias socialmente significativas e novas relações sociais tendo como objeto a violência que, conjugadas às relações sociais básicas, numa síntese das três estruturas, formariam um novo modo de produção, cuja história, a prosseguir com luta de classes, teria as mesmas condições de devir.

Mas a tentação de fazer dessa fórmula uma teoria geral da história não parece ter empolgado sequer o próprio Marx. Já no *Manifesto do Partido Comunista,* poucas linhas após escrever que *a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes*[12], livrou-se do problema que a pretensão desmedida de estender essa sentença poderia causar escrevendo que *a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se*

[12] Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 21.

cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado[13].

Desse modo, se é que ainda tinha alguma pretensão, Marx negou e abandonou de vez a vida acadêmica e as suas regras em favor de uma obra de pretensões revolucionárias, na qual desenvolveu longo estudo sobre o papel da burguesia na história e exortou o proletariado a assumir o papel que ele, Marx, lhe propunha. E de modo próprio a um autor materialista, limitou-se ao seu tempo e ao que ele lhe inspirava, não chegando a mais do que à ditadura do proletariado. Jamais tentou dizer como devia ser uma sociedade comunista. A concepção materialista da história obedece rigorosamente a relações necessárias e à sua negação do idealismo.

Não pode haver dúvidas: esse papel simplificador da burguesia na história, no que diz respeito à história ter sido até nossos dias a história das lutas de classes, refere-se a um único eixo, a aquele que começa na centralização de várias histórias devido à ação burguesa. Isso porque as histórias eram muitas, muitas as sociedades, a maior parte sem burguesia. O tempo histórico, em consequência, o devir, não era único: eram muitos os tempos históricos, muitos os processos de devir.

Por isso, para Marx, fez-se necessário que a época da burguesia não só simplificasse os antagonismos de classes como simplificasse a história, convertendo todas as histórias numa única história. Daí ele ter escrito que *as demarcações e os antagonismos nacionais entre os povos desaparecem cada vez mais com o desenvolvimento da burguesia*[14]. Condenada por relações necessárias a desenvolver as forças produtivas e a romper todas as fronteiras, a burguesia teria iniciado o processo de fazer uma única ordem no mundo, processo

[13] Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 22.
[14] Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 35.

a ser seguido pelo proletariado. *Proletários de todos os países, uni-vos!*[15] não foi uma simples exortação para a luta revolucionária; foi também um apelo à transformação de outra classe em sujeito revolucionário e com o mesmo caráter internacional, no processo de conversão de todo o planeta numa única história.

O resultado é inevitável: *razão única*. Não importa que se apresente como *razão dialética*. A fundamentação da concepção materialista da história em relações necessárias, ainda que nelas estejam relações sociais em unidade de contrários, não tem como levar a outro final. Por isso não pode propor senão uma disputa entre *razões únicas* para que apenas uma prevaleça entre elas. Se diversidade de *razões* houver, estará nas ciências que estudam diferentes ordens naturais, porque diferentes ordens em si. Em sociedades, mais do que uma única ordem como ponto final comum a cada uma delas, chega-se assim a uma única ordem mundial.

Isso porque, como um obsessivo superego do conhecimento, ainda está aí o *espírito científico* do século XIX, vindo de um tempo no qual todos os conhecimentos, partindo de que princípios partissem, só seriam válidos nos seus termos, isto é, com demonstração racional ou empírica de relações necessárias, pois foi a maneira da ciência daquele tempo, conservando o aristotelismo, negar as *razões argumentativas*, embora, em rigor, fosse este o caráter das *razões* científicas por mais que se pretendessem completamente objetivas, por mais que se pretendessem acima de sofismas e discussões, como continua sendo.

Porém, com as geometrias não euclidianas e a teoria da relatividade de Einstein, espaço e tempo únicos e absolutos, bases da unidade geral das coisas e da *razão única*, multiplicaram-se

[15] Marx, Karl & Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Karl Marx e Friedrich Engels, textos: São Paulo, Edições Sociais, v. 3, 1977, p. 47.

inesgotavelmente na simultaneidade de instantes, de pontos e de relações entre eles. Então, tal como as regiões do saber, determinadas pela reflexão, as regiões da história, com seus muitos e inesgotáveis caminhos, eixos, ou que palavra se queira utilizar para designar essa multiplicidade, tiveram direito às suas próprias e autônomas relações, aos seus próprios valores, aos seus processos independentes de devir, tendo somente a simultaneidade a integrá-los, sem dúvida, também por reflexão.

Isso quer dizer que não há bases filosóficas ou científicas para que o mais extremo etnocentrismo, aquele que se pretende gerador de uma ordem mundial única, faça da sua história a história modelo, o eixo central de referência para todas as histórias, e fundamente sua ambição de um dia todas as histórias convergirem e se encontrarem numa única história de todos os povos, quando os muitos povos seriam apenas um: aquele que fizesse valer os seus valores após eliminar todos os valores dos demais. O monoteísmo científico pode muito bem, se pensarmos o quanto a diversidade das regiões de saber e as diferentes qualidades racionais dessa diversidade de saberes o contrariam, tomar o caminho inverso daquele que a história religiosa tomou: aceitar os deuses da liberdade de pensamento e nesse politeísmo procurar integrar a sua multiplicidade de *razões*.

A história do conhecimento, se considerarmos o quanto se quis concentrá-lo totalmente na Filosofia e que depois se dispersou nas ciências, transcorreu assim. Mas se a especialização em cada ciência ou nas suas muitas especialidades, embora todos os esforços para que transcorresse sob o imperativo de uma *razão* única, não se deu de forma integrativa e terminou por produzir especialistas e subespecialistas que pouco conseguem comunicação entre si, isto não quer dizer que seja fenômeno incognoscível e irreversível, haja vista o quanto se tenta e se consegue mudar esse resultado, seja individualmente, por iniciativa de quem não se quer limitado, seja

coletivamente, por iniciativa até de quem elabora os novos currículos e procuram inserir Filosofia e Sociologia no segundo grau ou nos cursos mais pragmáticos do ensino superior, embora muito longe dos termos que propomos aqui.

Do mesmo modo, não é impossível que fenômenos de fricção interétnica não produzam domínio de etnias umas sobre as outras e sim recíprocas possibilidades de devir em histórias independentes e simultâneas que prosseguirão em seus próprios caminhos tendo em si os elementos de outras culturas como fatores de integração em sua própria cultura e entre os vários povos com suas diversas histórias.

Não sendo fator de dominação de uma cultura sobre outra, toda criação de qualquer cultura pode ser fator de devir em outra, tal como foi fator de devir na sua história. Isso porque não é próprio dos fatores de transformação serem portadores de alguma necessidade histórica, de algum destino necessário seja do povo que for, embora aqui se respeite e sirva de inspiração, para preservação de um povo e de seus valores, a ideia de Montesquieu de que *as leis políticas e civis...devem ser elas tão adequadas para o povo para o qual foram feitas que somente por um grande acaso as leis de uma nação podem convir a outra*[16]. Nada nessa passagem, porém, que contrarie a história sem fim e de muitas simultâneas transformações da pluralidade de presentes e de passados que aqui se sugere inspirada por Bachelard: a história inventada pela liberdade de pensamento. Afinal, se é para sair da *razão única* do *capital*, que seja para uma pluralidade universal de *razões* que se interroguem e dialoguem entre si para se entenderem e se admitirem diferentes.

[16] Montesquieu, Do Espírito das Leis, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973, pg. 36.

Reflexões sobre o conceito de "mal radical" na filosofia de Kant

Renato José de Moraes - Advogado. Doutorando em Filosofia pela UFRJ

Trabalho para avaliação de aproveitamento na disciplina "Tópicos de História da Filosofia Contemporânea V (FCF – 837)", ministrada pelo Prof. Dr. Aquiles Cortes Guimarães no IFCS – UFRJ

Maio, 2013

INTRODUÇÃO

A obra *A religião nos limites da simples razão*, de Kant, é considerada difícil mesmo por especialistas renomados[1]. Esse juízo pode ser proferido, de modo especial, a respeito da sua primeira parte, cujo título é sugestivo: "Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana"[2]. Esta parte provém de um trabalho anterior do pensador alemão a respeito do mal radical, originariamente escrito em 1792, que posteriormente foi incorporado a esse escrito mais amplo sobre uma compreensão racional – melhor dizendo, racionalista – da religião, acorde com todo o sistema kantiano[3].

[1] ALLISON, Henry E., *Kant's theory of freedom*, p. 146.
[2] KANT, Immanuel, *A religião nos limites da simples razão*, p. 25. A partir de agora, RLSR.
[3] Cf. WOOD, Allen W., "Kant's life and works", in: BIRD, Graham (ed.), *A companion to Kant*, p. 25.

A posição kantiana sobre o mal radical foi duramente criticada já por alguns dos seus contemporâneos, como Goethe e Schiller[4]. Essa discórdia mantém-se viva nos dias de hoje, a ponto de Paul Guyer, por exemplo, afirmar que tal conceito é uma curiosa mistura de evidência empírica com uma pitada da doutrina cristão do pecado original, que não decorreria das demais afirmações morais do filósofo de Koenigsberg[5]. Assim, tratar-se-ia de um elemento espúrio na obra de Kant, ao qual não se deve dar atenção excessiva.

No entanto, outros autores julgam que o mal radical é uma noção importante para se entender com profundidade o sistema moral kantiano. Ademais, estaria em perfeita consonância com os demais eixos de desse sistema, como a lei moral, a razão prática, a liberdade humana e o imperativo categórico[6].

Temos, destarte, duas posturas antagônicas sobre o mal radical dentro da filosofia moral de Kant. No decorrer deste artigo, pretende-se analisar esse conceito, especialmente a partir de *A religião nos limites da simples razão*. Tal análise permitirá tratar de outros aspectos de todo o sistema kantiano, levantando questões importantes sobre suas possíveis contradições e as respostas oferecidas pelo filósofo, à medida que formula seu pensamento.

Independente das conclusões a que se chegue sobre a consistência da filosofia de Kant, examinada em sua totalidade – conclusões que exigiriam um trabalho muito mais amplo que o presente –, é forçoso reconhecer as virtudes do grande pensador germânico, cuja honestidade – ao contrário do que insinuava Nietzche[7]

[4] ALLISON, Henry E., *ob. cit*. p. 270, n. 1.
[5] GUYER, Paul, "Immanuel Kant", in: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 4284.
[6] Nesse sentido, ALLISON, Henry E., *ob. cit*. p. 147; GRIMM, Stephen R., "Kant's argument for radical evil", p. 160.
[7] "A tartufice tão ríspida quanto moralizadora do velho Kant, com a qual nos atrai para as tortuosas vias da dialética, vias essas que nos conduzem, ou antes, nos induzem ao seu 'imperativo categórico' – esse espetáculo faz-nos sorrir, a nós, habituados a coisa melhor, que não podemos deixar de achar graça a observar de perto as manhas sutis dos velhos moralistas e pregadores da moral", em NIETZCHE, *Para além do bem e do mal*, p. 15.

– se desvela com força, exatamente por não fugir do que poderia significar uma incoerência em seu sistema. Ademais, sua seriedade e perspicácia, aliadas a uma mente poderosa, são evidentes, e tornam o estudo da sua obra uma tarefa árdua e exigente, mas também enriquecedora e apaixonante.

1. O MAL RADICAL E A MÁXIMA ORIGINÁRIA DO HOMEM

Kant inicia seu escrito sobre o mal radical na natureza humana por uma questão crucial: "poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau?"[8] Para respondê-la, lança mão da dicotomia entre razão e experiência, sendo a primeira a definidora da bondade ou maldade do homem. Pois este será considerado mau não por praticar ações más, contrárias á lei, que como tal poderiam ser identificadas na esfera da experiência, mas sim porque estas deixam incluir nele máximas más, que se encontram no âmbito da razão. O homem seria mau porque se poderia inferir nele, *a priori,* uma máxima má subjacente, no âmbito da razão.

Vale recordar que, para Kant, máxima é o princípio subjetivo do querer. Para uma ação ser boa, deve eliminar totalmente a influência da inclinação – dos instintos, dos interesses etc., que são formas do amor de si – e de todo o objeto da vontade, nada mais restando a esta que ser determinada pela lei, objetivamente, e pela máxima que manda obedecer a essa lei, com o puro respeito desta como determinação da vontade, no plano subjetivo[9]. A máxima seria independente da experiência, para assim ter alcance universal, independente dos caprichos, dos sentimentos particulares e de quaisquer outras inclinações do agente ou elementos específicos de uma situação determinada e individual.

[8] RLSR, p. 26.
[9] KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31.

Kant admite chamar "natureza" do homem ao fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral, anterior a qualquer fato que se apresente a seus sentidos, sendo este fundamento subjetivo sempre um ato de liberdade, ou seja, independente dos sentidos e das inclinações. Daí a conclusão: "Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima"[10]. Se não fosse assim, tal fundamento não teria conteúdo moral, por estar desvinculado da liberdade e ligado à natureza.

Aqui, é importante destacar que, ao contrário do que faz Aristóteles e toda a tradição que remonta a ele, Kant contrapõe a natureza à liberdade. Esse é um ponto central para compreender a moral kantiana. Segundo o filósofo alemão, o termo *natureza* significa o contrário do fundamento das ações por *liberdade*. Uma ação que tivesse outro fundamento que não a liberdade, esta compreendida no sentido de espontaneidade e indeterminação, seria dependente da natureza; por isso, não livre. Como a liberdade está ligada a razão, apenas esta, em sua pureza, sem influência de outros móveis que não si mesma, pode determinar o que o sujeito deve ou não fazer, qual a lei que está obrigado a seguir.

Na tradição aristotélica, ao contrário, o homem deve descobrir e sopesar as inclinações da sua natureza, destilá-las pela razão e agir de acordo com o que descobre ser o bem. A liberdade depende da natureza para ser verdadeiramente livre; pressupõe as inclinações e o que é bom para o ser humano e para a sociedade. Sem esses precedentes, teríamos uma liberdade vazia, que não encontraria um motivo para se inclinar para um lado ou outro. Ora, uma liberdade sem sentido é, na prática, o mesmo que ausência de liberdade. Além

[10] RLSR, p. 27.

disso, o homem deseja naturalmente coisas externas a si, e isso não diminuiria ou anularia a sua liberdade[11].

Retornando a Kant, ele sustenta que o princípio do bem ou a do mal, que guia o homem, é-lhe inato. No entanto, não significa que a natureza seja sua autora, mas sim o próprio homem. Se não fosse assim, nem o mérito nem a culpa lhe poderiam ser imputados, conforme observado acima. Para defender essa afirmação, Kant explica que o princípio é inato no sentido de posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência, sendo representado como presente no homem ao mesmo tempo do seu nascimento; não que o nascimento seja a causa dele[12].

Há aqui dois aspectos que podem desnortear. Primeiro, se o homem é autor da máxima para o bem ou para o mau, como ela pode ser-lhe inata? Se o princípio está na base antes do uso da liberdade dado na experiência, e o homem o inseriu ali, terá que tê-lo feito em um âmbito diverso e anterior à experiência, o que não é fácil de compreender.

Kant propõe uma solução ao afirmar que a qualidade inata, isto é, a máxima para o bem ou para o mal, foi adquirida pelo homem que a cultiva, mas não no tempo. A disposição de ânimo, que é o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e ela própria deve ter sido adotada pelo livre arbítrio, o qual se encontra no âmbito da razão. De outro modo, a disposição de ânimo não poderia ser imputada.

Ora, conforme reconhece o próprio Kant, o fundamento subjetivo ou causa da adoção das máximas não pode ser conhecido[13]. Afinal, não se deu no âmbito da experiência, onde o conhecimento humano pode ser exercido e está presente o tempo.

[11] Sobre a vontade e a liberdade na tradição aristotélica, TOMÁS DE AQUINO, Summa theologiae, I-II, qq. 9 e 10.
[12] RLSR, p. 28.
[13] RLSR, p. 31.

Assim, o fundamento dessa máxima, para o bem ou para o mal, se dá na razão humana, a qual não está sujeita à experiência. Teríamos então uma ação fora da experiência e absolutamente formal, por não ter qualquer conteúdo vindo dos sentidos. Assim, Kant propõe, como base para toda a moralidade do sujeito, a adoção de uma máxima, adoção esta que não pode ser conhecida, por ser atemporal. Toda a argumentação tem a obscuridade própria dos conceitos limites, difíceis de captar e formular satisfatoriamente.

Enfim, Kant não soluciona a dificuldade, e inclusive reconhece que não podemos derivar a disposição de ânimo, ou o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio. Daí que o apelidemos de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza, embora esteja fundado na liberdade.

A aproximação entre natureza e liberdade, ainda que evitada pelo autor, é significativa. Demonstra, ainda que por meros indícios, a necessidade de recorrer à natureza humana, admitindo que esta carrega consigo determinações independentes da vontade, para explicar a máxima primeira que dirige a conduta do agente. Contudo, Kant não trilha esse caminho, porque, se o fizesse, seu sistema, fundado na razão pura, se desmoronaria.

O outro aspecto perturbador é que a aceitação de uma máxima, boa ou má, não se deve a um motivo impulsor da natureza; se o fosse, faltaria liberdade a essa aceitação. Encontramos novamente a noção de liberdade como ausência de qualquer motivação da natureza ou das inclinações. Em consequência, a aceitação deve ser motivada por outra máxima; e esta também precisará de um fundamento, o que demandará uma nova máxima, e assim por diante, indefinidamente. Kant reconhece honestamente essa dificuldade, mas não se dispõe a resolvê-la. Diz simplesmente que ela demonstra que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais é insondável[14].

[14] RLSR, p. 27, n. 4.

Depois de ter passado – com idas e vindas – por todas essas considerações, o filósofo se propõe responder a questão inicial, da possibilidade de haver, nos seres humanos, uma mistura de bem e mal. E sustenta que não se deve admitir um termo médio nem nas ações nem nos caracteres humanos, sob pena de tirar a precisão e firmeza das máximas morais. Temos o bem ou o mal, sem compromissos ou amálgamas. Este modo estrito de pensar seria o próprio dos rigoristas, dentre os quais Kant se inclui. Seus adversários são os *latitudinários*, que se dividiriam em latitudinários da neutralidade, ou *indiferentistas*, e latitudinários da coligação, ou *sincretistas*[15].

A postura rigorista é coerentemente assumida por Kant, tendo em conta que o filósofo julga que o arbítrio apenas pode ser determinado a uma ação por um móbil que o homem admitiu na sua máxima, isto é, transformou-o para si em regra universal de acordo com a qual quer se comportar. A lei moral é o móbil bom, e só quem faz dela a sua máxima é moralmente bom; qualquer outra motivação representará um desvirtuamento moral[16].

Tudo isso está em harmonia com as afirmações da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde se sustenta que a vontade é boa não "por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma"[17]. E a vontade é boa quando realiza as ações por dever, purificando-se de outros motivos menos nobres. Mesmo quando o objeto da ação aparentar ser bom, útil ou generoso, se não tiver sido buscado unicamente *por dever,* teremos uma conduta reprovável[18].

Por isso, o agente não pode ser, em algumas partes, moralmente bom, e em outras, mau. Ou ele admitiu a lei moral como

[15] RLSR, p. 28-9.
[16] RLSR, p. 29-30.
[17] KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 23.
[18] Idem, p. 26-30.

sua máxima, e então suas ações são boas, ou não a admitiu, o que envenena toda a sua conduta. Pois a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal; se parece ser descartada em determinadas situações, é porque, na verdade, o sujeito não a aceitou em nenhum momento[19]. Como é uma máxima universal, que afetará a todas as ações morais e representa um motivo impulsor para cumprir o dever, ou ela está presente integramente, ou não. No primeiro caso, termos uma ação boa de um sujeito bom; no segundo, estamos diante de um agente ruim do ponto de vista moral.

2. A INCLINAÇÃO NATURAL DO HOMEM PARA O BEM

Após sustentar sua posição *rigorista* acerca da (im)possibilidade de o bem e o mau se mesclarem como princípios da conduta de um indivíduo ou da espécie humana, Kant trata da disposição originária para o Bem na natureza humana. Principia explicando que há três classes de elementos de determinação no homem: 1) a disposição para a *animalidade* como ser *vivo*; 2) a disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3) a disposição para a *personalidade*, como ser racional e *susceptível de imputação*[20].

Aqui, interessa-nos assinalar que a disposição para a *animalidade* pode ser intitulada como amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico*. Destarte, não exige o uso da razão para se manifestar. Dentre as disposições que se encontram nesse gênero, estão os vícios da *brutalidade*, que, em seu desvio mais intenso, são denominados *vícios bestiais*.

Já as disposições para a *humanidade* podem ser denominadas amor de si, físico, *mas que compara*, para o que a razão é exigida.

[19] RLSR, p. 30.
[20] RLSR, p. 32.

O homem julga-se ditoso ou infeliz apenas em comparação com os demais, e almeja ter seu valor reconhecido pelos outros e não conceder a ninguém superioridade sobre si. Surge então um desejo injusto de adquirir essa superioridade sobre os outros, abrindo o caminho para as invejas e rivalidades. Esses vícios não têm na natureza a sua raiz, mas na competição de outros em vista da superioridade. Podem ser denominados *vícios da cultura*, e, na sua maior malignidade, são os *vícios diabólicos*[21].

Allen Wood acreditou distinguir, na explicação de Kant sobre os vícios da cultura, a concepção de que o mal surge a partir do contato social com outros homens, e apenas a partir desse contato. Seria uma posição similar à de Rousseau, enxergando na sociedade a fonte dos males. Tal afirmação não parece consistente com o que foi antes explanado a respeito da máxima do mal como algo inato, e não surgido na dinâmica da vida em sociedade. Stephen Grimm refutou, de maneira satisfatória, as afirmações de Wood, lançando mão da antropologia de Kant[22].

Finalmente, a disposição para a *personalidade* torna possível reverenciar a lei moral como *um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*. Essa reverência constitui o sentimento moral. O arbítrio toma o sentimento moral como seu móbil quando o admite como sua máxima, e então pode ser qualificado de bom. A mera ideia da lei moral, junto do respeito por ela, não são propriamente uma disposição para a personalidade, mas a mesma personalidade; contudo, "o fundamento subjetivo para admitirmos nas nossas máximas essa reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela"[23].

Todas essas disposições no homem não são apenas negativamente boas, no sentido de não serem contrárias à lei

[21] RLSR, p. 33.
[22] GRIMM, Stephen, *ob. cit.*, p. 165-9.
[23] RLSR, p. 34.

moral, mas verdadeiras disposições para o bem, por fomentarem seu seguimento[24]. Tal afirmação não é harmonizável facilmente com o postulado kantiano de a ação ser boa se realizada simplesmente pelo sentido de dever, tendo este como único móbil.

Poderíamos admitir uma disposição à personalidade, como mera possibilidade humana de reverenciar a lei moral. Contudo, se ela supõe também um fomento do seguimento da lei, um inclinação para obedecê-la, a intenção moral deixaria de ser pura, porque se estaria agindo por força de uma inclinação do ser humano. A reverência pela lei não é o mesmo que a lei; é uma inclinação, um sentimento.

Kant poderia responder que essa disposição é a única que, obedecendo, não se estaria distorcendo a lei moral, pois se trata da própria inclinação a seguir a lei moral. Essa saída, contudo, não se afigura convincente. Na verdade, o que se mostra, neste ponto, é a dificuldade extrema em desvincular totalmente a lei moral, o bem e as inclinações humanas. As três disposições para o bem, indicadas por Kant, e que descrevemos acima, são um sinal disso; a pureza total da razão prática, como independente de outro móbil que a lei moral, não parece, na realidade, possível.

Tampouco é satisfatório, tentar resolver a questão simplesmente enunciando que uma das características essenciais do pensamento kantiano é a "tese de incorporação", segundo a qual as inclinações ou disposições não constituem razões ou incentivos suficientes para um agente livre agir, mas que este precisa incorporá-las à sua máxima, tornando então sua regra agir de acordo com elas em determinadas circunstâncias[25]. Essa argumentação, sem dúvida engenhosa, não elimina que as disposições terminem por poluir – segundo a óptica kantiana – o móbil do cumprimento do dever.

[24] Idem, ibidem.
[25] Cf. ALLISON, Henry E., *ob. cit.*, p. 175.

Em outras palavras, ainda que essas disposições, sozinhas, não sejam suficientes para garantir o ato moral, pois este deve ser necessariamente assumido pela racionalidade, elas inegavelmente fariam de algum modo parte da ação, por estimularem a conformidade ao bem. Nesse mesmo momento, paradoxalmente, macula riam a pureza do comportamento do agente, cujo móbil não seria exclusivamente o cumprimento da lei moral, que se encontra na esfera da racionalidade, e não das disposições.

3. A PROPENSÃO PARA O MAL NO SER HUMANO

Uma vez examinadas as disposições para o bem na natureza humana, Kant passa à análise da propensão para o mal na mesma natureza. A propensão é a predisposição para a ânsia de uma fruição. Mesmo sendo inata, pode ser pensada como adquirida ou contraída; este é um juízo surpreendente, mas que precisa ser emitido, a fim de manter a coerência no interior do sistema kantiano.

A capacidade ou incapacidade do arbítrio, para acolher ou não a lei moral na sua máxima, é o que chamamos de *bom ou mau coração*. Essa capacidade ou incapacidade brota da propensão natural[26]. Quando esta é para o mal, consiste no fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral.

Não fica claro se Kant considera tal inclinação, em si mesma, má, pois, para ele, o mal moral só existe como determinação do livre arbítrio, e a propensão está no sujeito, de certo modo, antes de ele exercitar a sua racionalidade. Em princípio, apresenta-se como mais coerente que ela não seja propriamente má, mas uma preparação para a vontade ruim.

[26] RLSR, p. 35.

Penso que a dificuldade aludida desapareceria, se o filósofo germânico reconhecesse o mal também em inclinações e ações não controladas pelo livre arbítrio, mas que estão em desacordo com a reta razão, no sentido em que Aristóteles empregava essa expressão. Um ato de ira avassalador não deixa de ser mau, porque o autor perdeu o domínio de si; isso pode diminuir, ou mesmo eliminar, sua culpabilidade; contudo, houve uma conduta contrária à lei moral, e quem se deixa vencer habitualmente pela ira acaba se rebaixando como homem.

Com finura, Kant diferencia três graus na propensão para o mal. Primeiro, a fragilidade da natureza humana ou debilidade do coração; segundo, a inclinação para misturar móbiles morais com outros imorais, que é a impureza; terceiro, a inclinação para sustentar positivamente máximas más, que é a malignidade.

Ao tratar da impureza, o filósofo faz uma concessão importante: admite que, na maioria dos casos, ou talvez sempre, o homem precise de outros móbiles, além da mera lei, para determinar o arbítrio àquilo que o dever exige[27]. A meu ver, está aí um tácito e tímido reconhecimento da impossibilidade de se viver somente guiado pelo sentido do dever. Depois dessa exceção, ainda admitida fugidiamente, Kant torna a insistir em que o homem é moralmente bom se age tendo como móbil exclusivo o cumprimento da lei moral. Caso cumpra a letra desta, porém motivado por móbiles diversos, será um homem de bons costumes, mas não realmente bom. Daí a afirmação, acorde com todo o pensamento kantiano, de que alguém poderia, fazendo sempre ações externamente boas, ser um homem mau, pois a sua máxima não é o cumprimento do dever por si só[28].

A inclinação para o mal não é física, mas moral; uma inclinação física para qualquer uso da liberdade é uma contradição. Temos aqui

[27] RLSR, p. 36.
[28] RLSR, p. 36-7.

mais uma característica própria da moral kantiana, com sua separação das inclinações e do empírico em relação ao racional e moral. Dela resulta que a inclinação para o mal está ligada à faculdade moral do arbítrio; ora, só é moralmente mau o que é nosso próprio ato, do qual o arbítrio é responsável. Contudo, a inclinação é fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, e por isso precede todo ato. Temos, assim, uma inclinação moral anterior ao exercício do livre arbítrio, o que é praticamente impossível de explicar a partir dos pressupostos kantianos. Essa aparente contradição, contudo, Kant pretende solucionada afirmando que a expressão "um ato" pode ser aplicada ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema conforme ou adversa à lei[29].

É difícil compreender essa solução de maneira satisfatória. A inclinação não pode estar ligada à liberdade e depender dela; na verdade, antecede-a. Nem por isso deixa de ser humana e relevante para a moral. Kant, como tem que fundamentar toda a moral na razão e na liberdade, necessita recorrer a justificativas e construções mentais complexas, a fim de manter certa consistência na sua posição e admitir a moralidade da inclinação originária para o bem ou para o mal. Contudo, isso se dá ao preço de, mesmo que timidamente, admitir a penetração de elementos empíricos – como a inclinação – no interior da razão prática.

4. COMO O MAL EXISTE NA NATUREZA HUMANA

Em um dos trechos mais importantes de Kant sobre o mal radical, ele explica de que maneira se pode dizer que o homem é mau por natureza. A proposição "o homem é mau" significa que este é consciente da lei moral e, apesar disso, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a respeito dela. Tal máxima perversa é uma inclinação

[29] RLSR, p. 37.

que o homem tem por natureza, conforme pode ser demonstrado pela universalidade do mal. O fundamento do mal está entretecido na humanidade, radicado nela; por se tratar de uma propensão sempre autoculpada, pode ser denominada um *mal radical* inato[30].

Grimm critica que Kant justifique a existência desse mal radical, não através de uma prova formal, mas pela multidão de exemplos gritantes da existência desse mal nos atos dos homens, em todas as épocas e lugares. A recusa a uma prova formal seria sinal de indecisão com relação ao argumento do mal radical[31]. Não julgo que essa crítica deva ser endossada. Não estamos diante de uma indecisão de Kant; penso que, para ele, a irradiação do mal era um fato evidente, que necessitava uma explicação, mas não uma demonstração.

Pois bem, o fundamento desse mal não pode ser colocado na *sensibilidade* do homem e nas suas inclinações naturais. Estas não têm relação direta com o mal, mas nos proporcionam a ocasião para a virtude. Além disso, não temos de responder pela existência da sensibilidade, mas sim pela inclinação para o mal, que nos pode ser imputada. Tampouco se poderia encontrar o fundamento desse mal na corrupção da razão moralmente legisladora, pois é impossível que esta se negue, ou aniquile em si a autoridade da própria lei.

Nesse ponto do seu texto, o autor faz uma afirmação surpreendente. Nas suas palavras: "Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral), equivaleria a pensar uma causa que atua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz"[32]. Ora, se o agente não pode atuar livremente desligado da lei moral, como explicar a falha ética? Significa então que, sempre que age mal, o ser humano o faz

[30] RLSR, p. 38.
[31] GRIMM, Stephen, *ob. cit.*, p. 160.
[32] RLSR, p. 41.

despido de liberdade? Se for assim, tal falta não lhe pode ser imputada. Outros autores perceberam essa dificuldade da ética kantiana, que se mostra em obras distintas, como a *Crítica da razão prática*, e que deriva da identificação, ou da falta de uma diferenciação clara, entre os conceitos de autonomia, liberdade e moralidade[33].

A favor de Kant, pode-se dizer que ele admite que alguém faça um ato mau mesmo que, na sua racionalidade, mantenha-se ligado à máxima do seguimento da lei moral. Seria um homem moralmente bom, apesar de realizar atos reprováveis, porque estes se dão por fraqueza ou um motivo diverso. Mais ainda, o ser humano não pode jamais apagar totalmente, em si, os vestígios da lei moral; ou seja, permanece nele uma possibilidade para o bem[34].

Sem se preocupar com a dificuldade assinalada acima, e descartando a sensibilidade e a razão como fornecedoras de um fundamento do mal moral no homem, Kant avança e explica que as provas meramente empíricas da inclinação para o mal não ensinam a genuína qualidade dessa propensão e seu fundamento. Antes, a inclinação para o mal, por concernir a uma relação entre o livre arbítrio e à lei moral como móbil, ambos conceitos puramente intelectuais e não-empíricos, deve ser conhecida *a priori* a partir do conceito de mal[35].

Então, ele passa a desenvolver o conceito de mal, sustentando que o ser humano depende do móbil da lei moral, da qual nunca pode renunciar e se lhe impõe, bem como de móbiles da sensibilidade. Estes últimos vêm de uma disposição natural inocente e são acolhidos na máxima do ser humano, de acordo com o princípio subjetivo do amor de si. O fato de o homem admitir móbiles diferentes na sua máxima, relativos à lei moral e à sensibilidade, não o tornam mau ou bom. (Aqui, haveria a solução para o problema, citado anteriormente,

[33] Cfr. VERNEAUX, Roger, *Immanuel Kant: las tres Críticas*, p. 122.
[34] Nesse sentido, ALLISON, Henry E., *ob. cit*., p. 175-6.
[35] RLSR, p. 41.

da admissão de móbiles diferentes para o ato moral, sem que este perdesse a sua pureza de derivar exclusivamente do respeito à lei moral. Não voltaremos aqui à questão, para a qual não consideramos que Kant forneça uma resposta totalmente satisfatória).

O fundamental para essa valoração é discernir qual móbil o agente transforma em condição do outro. Se os móbiles do amor de si e das inclinações são a condição para a sujeição à lei moral, então o homem é moralmente mau; ao contrário, se a lei moral é a condição suprema da satisfação do amor de si, o sujeito é bom[36].

Uma vez que exista na natureza humana uma propensão para priorizar os móbiles do amor de si em detrimento da lei moral, então há no homem uma inclinação natural para o mal. Que é moralmente imputável, por ser encontrada no livre arbítrio. É um mal radical, porque corrompe o fundamento de todas as máximas, e não pode ser exterminado por meio de forças humanas. Nota-se o vestígio da visão luterana da corrupção radical da natureza humana, a qual sempre agiria de modo imperfeito, mesmo quando procurasse fazer o bem. Kant não chega a tanto, pois admite que é possível prevalecer sobre essa propensão ao mal, pois o homem é dotado da liberdade.

O filósofo esclarece que o homem não admite o mal enquanto mal na sua máxima de ação, mas mistura móbiles nobres com perversos, ou não tem força para observar os bons princípios que desejava adotar. Por isso, a malignidade da natureza humana não é propriamente maldade, mas perversidade do coração. Nisso, Kant concorda com a tradição aristotélica, segundo a qual o ser humano jamais escolhe o mal como tal, mas somente enquanto enxerga nele um bem. Mas vai além desta, ao sustentar que o simples fato de não agir tendo como móbil fundamental o dever, ainda que se cumpra o ordenado pela lei, já é uma amostra da radical perversidade do coração humano[37].

[36] RLSR, p. 42.
[37] RLSR, p. 43.

Essa culpa inata pode ser, nos dois primeiros graus relativos à propensão para o mal – a debilidade de coração e a impureza –, impremeditada. No terceiro grau, o da malignidade, ela sempre é premeditada e traz consigo um autoengano, no sentido de o sujeito considerar-se justificado perante a lei, porque eventualmente agiu em conformidade a ela, apesar de por um móbil diferente do respeito à lei moral. Há então uma desonestidade, que impede fundar uma genuína intenção moral; uma distorção que não permite enxergar a autêntica moralidade, que se estende à falsidade e ao engano dos outros. Com termos expressivos, Kant conclui: este mal radical "constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso"[38].

5. A ORIGEM DO MAL RADICAL

O próximo passo de Kant na análise do mal radical em nossa natureza é perscrutar a sua origem. Esta não pode ser temporal, porque esse mal está ligado à sua causa segundo leis da liberdade e não pode ser derivado de qualquer estado *precedente*. Demandar a origem temporal das ações livres, como se estas fossem efeitos da natureza, seria uma contradição[39]. Interessante que Kant separe terminantemente a natureza do espírito, a liberdade da causalidade, quando a experiência humana mostra que há uma mútua influência entre os termos desses binômios, que ele mesmo acaba por reconhecer em vários momentos. Afinal, as disposições para o bem, que foram tratadas acima, são inclinações da natureza e parecem influir na liberdade.

Dentre todos os modos de explicar a origem do mal moral no homem, o mais inconveniente seria representá-lo como chegado

[38] RLSR, p. 44.
[39] RLSR, p. 45-6.

a nós, a partir dos primeiros pais, por *herança*. Nesse trecho, o autor refuta a explicação teológica do pecado original tradicional no cristianismo. Não apresenta nenhum argumento direto a esse respeito, mas se contenta em citar um verso latino[40]. Em certo sentido, não precisaria mesmo fazê-lo, porque sempre insiste que, para lhe ser imputado, o mal tem início na liberdade do homem. Tal não aconteceria, se nos houvesse sido legado como herança dos nossos primeiros pais. A fundamentação tradicional cristã pode não satisfazer as demandas de Kant sobre o tema, mas evita uma série de dificuldades em que o filósofo termina por resvalar, em sua busca da harmonização entre liberdade e mal original.

Mais adiante, Kant retorna à descrição da Sagrada Escritura sobre a queda humana, dizendo que ela apresenta a origem do mal "numa história em que surge como primeiro segundo o tempo aquilo que, quanto à natureza a coisa (sem atender à condição de tempo), se deve pensar como o primeiro"[41]. Para a Escritura, o mal começa pelo pecado, quando o homem, no estado de inocência, se funda em móbiles distintos da lei moral para sua ação e termina por acolher, na máxima da ação, a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei. Como é fácil de observar, é uma interpretação bastante peculiar do primeiro pecado humano, ainda que realizada com inegável talento.

Ao sustentar que, em Adão, sua transgressão foi uma queda a partir da inocência, enquanto em nós há uma inclinação inata para a transgressão[42], Kant roça, e parece afirmar, exatamente a noção de transmissão do mal radical por herança, que antes negou com veemência. Por isso não surpreende que, conforme dito no início deste artigo, muitos pensadores contemporâneos de Kant e atuais viram, na noção do mal radical, um retorno a dogmas religiosos

[40] RLSR, p. 46.
[41] RLSR, p. 47.
[42] RLSR, p. 48.

cristãos. Acredito que Kant não mereça essa observação, porque sua fundamentação realmente difere da prevalente na teologia cristã; mas é fato que, sem querer, ele se aproxima dela em certos momentos.

Nosso filósofo afirma que toda ação má deva ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Não importam o comportamento anterior do ser humano, as suas virtudes ou causas naturais que o influenciaram, pois estamos em busca da origem racional das suas ações, que são sempre livres e imputáveis[43]. Está-se aqui bem distante da concepção de virtude aristotélica, que é uma predisposição para o bem conquistada através do exercício da liberdade e cuja existência ou ausência influenciam na liberdade do sujeito ao realizar seu ato.

Em Kant, ao contrário de uma história moral do agente, em que os atos atuais encontrariam alguma explicação – ainda que não completa – e seriam entendidos em relação ao passado, cada ato surge de uma liberdade a-histórica e racional, não-empírica. Essa concepção é bastante problemática, porque não é possível avaliar os atos humanos sem colocá-los em seu contexto histórico. Na realidade, nunca partimos de um estado de inocência; ademais, temos compromissos precedentes, que qualificam nossas atuações do momento. O ato de um marido diverge moralmente do de um noivo, ou de um desconhecido; o pai tem que alimentar seus filhos, dever que não grava um terceiro da mesma forma[44].

Claro que Kant não nega o contexto das ações morais, sem o qual é impossível fundar qualquer ética. No entanto, sua intenção de chegar a ações morais individuais e livres, sem um antes e um depois, não pode ser levado a cabo, em sua radicalidade, sequer por ele. A favor do pensador germânico está sua provável intenção de garantir

[43] RLSR, p. 46-7.

[44] Sobre a unidade da vida humana, concebida como um todo em forma narrativa, são esclarecedoras as observações em MACINTYRE, Alasdair, After virtue, p. 204-25.

a liberdade do homem em cada ação, que não desaparece porque antes ele agiu mal ou bem. Contudo, poderia alcançar esse fim sem ter de recorrer a um estado de inocência e de total independência em relação aos atos anteriores.

Se quiséssemos explicar o mal em seu começo temporal, recuaríamos até o tempo em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, alcançando assim uma propensão natural, e por isso inata, para o mal[45]. O modo de harmonizar essa última afirmação com a de que o mal deve ser fruto da liberdade, e ter uma explicação racional, não foi encontrado por Kant, que é forçado a admitir que a origem racional desta propensão para o mal nos permanece impérvia. Ele mesmo se espanta ao explicar que o mal só pôde dimanar do mal moral; contudo, a disposição originária do homem é para o bem. Consequentemente, não existe nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral[46]. A honestidade do filósofo é aqui admirável, tanto quanto sua incapacidade de suspeitar que o fracasso em descobrir a origem do mal talvez indique que sua construção está viciada por falha estrutural.

6. A EVOLUÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO MAU PARA O MELHOR

A última parte do texto de Kant versa sobre o restabelecimento da disposição para o bem no ser humano. Como grande moralista que é, Kant não se contenta em analisar e apontar a existência do mal; deseja descobrir aos homens o caminho para superá-lo. E inicia sua lição recordando que, se a disposição do homem é para o bem, ele só se torna moralmente bom quando admite em sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra, o que deve fazer livremente. Mesmo que o homem necessite de uma cooperação

[45] RLSR, p. 48.
[46] RLSR, p. 49.

sobrenatural para ser bom ou melhor, ele deve tornar-se digno de a receber, bem como aceitar essa ajuda[47].

A seguir, o autor enfrenta o tema da possibilidade de um homem naturalmente mau fazer-se bom. Responde a favor dela, recordando que as disposições do homem são originariamente boas, e a queda do bem para o mal não é mais concebível que o ressurgimento do bem a partir do mal. Como ressoa em nossa alma o mandamento: "*devemos* tornar-nos homens melhores", então, somos capazes de fazê-lo[48]. Mais uma vez, o argumento, caro a Kant, de que, se há um dever, existe sempre a possibilidade de cumpri-lo. Argumento que não tem a extensão que ele indica, pois o homem pode ter um dever, e isso não implica necessariamente que poderá cumpri-lo. Em outras palavras, estar obrigado, pelo dever, a fazer algo, não permite deduzir que se tem a capacidade para realizá-lo. Por sua culpa, o agente pode se impossibilitar a cumprir o dever, que nem por isso deixa de ser sua responsabilidade.

Retornando, o filósofo observa que sem dúvida um gérmen do bem persistiu, em toda sua pureza, no ser humano, gérmen que não pode ser o amor de si. Resulta disso que o restabelecimento da originária disposição para o bem não é a aquisição de um móbil perdido, pois jamais perdemos a reverência pela lei moral; o restabelecimento é a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas. O acolhimento desse fundamento não faz por si só o homem santo, mas o coloca no caminho da santidade, que alcançará através dos atos guiados pela máxima em sua pureza[49].

A prontidão no seguimento do dever chama-se virtude, que é adquirida pouco a pouco. Como, para alguns, ela significa um longo

[47] RLSR, p. 50.
[48] RLSR, p. 50-1.
[49] RLSR, p. 52.

costume pelo qual o homem transitou do vício para uma pretensão oposta, ela não exige uma *mudança do coração*, mas apenas uma transformação dos costumes. Habitualmente, o virtuoso cumpre a lei não por reverência ao dever, mas segundo o princípio da felicidade, visando o bem que alcançará através da virtude. No entanto, para se tornar *moralmente* bom, capaz de agir apenas com o móbil do dever, não basta uma reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas segue impuro; é necessária uma revolução, uma transformação do coração[50].

Para explicar que o homem seja apto a promover essa revolução no seu coração, mesmo com o fundamento das suas máximas estando inicialmente corrompido, Kant diferencia o modo de pensamento do modo de sentido. No primeiro, é necessária a revolução, mas para o segundo, requer-se a reforma gradual. Assim, o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas por uma única decisão imutável, abraçando o seguimento do dever como móbil e tornando-se um sujeito susceptível do bem; precisa, entretanto, do contínuo agir e do devir para ser um homem bom. Para Deus, o adotar com pureza o princípio de cumprir o dever pela reverência à lei moral é tanto quanto ser efetivamente bom; para os juízos do homem, que observam a realidade no tempo, tal mudança se divisa como um permanente anelo ao melhor, como uma reforma gradual da propensão para o mal[51].

Essa observação a respeito do aperfeiçoamento paulatino parece acertada; contudo, não se afigura fácil fazê-la consistente com o sistema kantiano, porque exige admitir que um homem, cuja máxima é boa e pura – quer dizer, seja a reverência pela lei moral –, aja mal, sendo que é a qualidade das máximas que qualifica a ação como boa ou ruim.

[50] RLSR, p. 53.
[51] RLSR, p. 53-4.

Como entender que a boa vontade, o único que pode ser considerado bom sem limitação[52], não baste para tornar a pessoa moralmente boa? Mais uma vez, a conclusão de Kant em *A religião nos limites da simples razão* me parece correta; porém, desarmonizada com outras, bem como com a configuração geral do sistema moral do pensador.

Ainda segundo Kant, a formação do homem deve começar pela conversão do modo de pensar e pela formação do caráter, e não pela melhoria dos costumes. A disposição para o bem é cultivada de modo incomparável através do exemplo dos homens bons.

De maneira surpreendente, Kant acrescenta que não se devem admirar as ações virtuosas, pois elas nada mais são do que o cumprimento do próprio dever, o fazer o que está na ordem da moral habitual, o que não merece ser admirado. Por outro lado, há algo que devemos admirar altamente: a originária disposição moral em geral. É uma lei que a nossa razão ordena poderosamente, sem nada prometer ou ameaçar. O entusiasmo por essa disposição moral deve fortalecer nosso ânimo e prepará-lo para qualquer possível sacrifício. Estimular frequentemente o sentimento da sublimidade da determinação moral é meio de despertar intenções morais, por atuar diretamente contra a propensão inata para a perversão dos motivos nas máximas em nosso arbítrio[53].

As palavras do filósofo germânico sobre a sublimidade da disposição moral são belas e tocantes. Mas trazem uma pergunta: não seria aí a porta pela qual entra a impureza da busca de algo além da lei moral, ainda que seja o sentimento de reverência por ela? Afinal, o sentimento de admiração não é o mesmo que a coisa admirada. Por mais que Kant tente sustentar que esse sentimento é diferente

[52] KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 21.
[53] RLSR, p. 55-6.

de qualquer outro, por estar voltado exatamente para a lei moral, sua argumentação não dissipa a dúvida que levantamos. De algum modo, é como ele tivesse que admitir que a beleza e a fruição pelo bem moral – no caso, chamado por ele de lei moral – entram como um elemento importante na conduta moral de cada homem. Contudo, isso vai de encontro à pureza plena do móbil da moralidade.

Na ascética moral, é necessário levar em conta o pressuposto da malignidade do arbítrio na adoção de máximas contrárias à disposição moral original; não partimos de uma inocência que nos seria natural. A progressão do mal para o melhor continua até o infinito, a partir de quando houve a mudança para o supremo fundamento interior da adoção das máximas segundo a lei moral. No entanto, o próprio homem não sabe se atingiu esse estágio, porque a profundidade do coração é a ele inacessível; ele deve poder *esperar* chegar ao caminho que a tal conduz[54].

Por fim, Kant diferencia a religião da *petição de favor* e a religião *moral*. A primeira pensa que Deus pode fazer o homem feliz, sem que este tenha necessidade de se tornar um homem melhor, ou simplesmente à força de suas súplicas. Já a religião moral, cujo único exemplo dentre as religiões públicas é a cristã, sustenta que cada um deve fazer tudo que pode para se tornar um homem melhor, e então pode esperar que receberá a cooperação necessária superior para o que não está na sua capacidade[55].

CONCLUSÃO

É absolutamente justo reconhecer a força e o impacto da ética kantiana. Por mais que nela se encontrem – ao menos aparentemente

[54] RLSR, p. 56-7.
[55] RLSR, p. 57-8.

– incoerências e aporias, o modelo e a meta oferecidos são atraentes. Busca-se uma pureza de intenções, bem como o estabelecimento de normas morais universais e racionais, que nos guiem por sobre as vicissitudes e inconstâncias da vida.

Porém, talvez a meta que Kant propõe seja irrealizável, como ele mesmo termina por reconhecer. Afinal, nunca poderemos ter certeza de que realmente agimos apenas pelo móbil da reverência à lei moral, e é possível que sempre necessitemos do reforço de outros móbiles, ainda que subordinados. Há algo de desumano no que Kant sugere, que também se nota pela posição secundária em que ele coloca tudo o que não seja a razão: sentimentos, inclinações, desejos. Sua ética não propugna uma harmonia de todas as faculdades humanas em direção ao bem, mas o predomínio da razão e das suas normas universais. Nesse sentido, parece menos completa que a da tradição aristotélica, que explica de maneira mais satisfatória a relação entre as potências do espírito e as da sensibilidade no ser humano.

Chama atenção a capacidade de observação de Kant. Sua análise do mal radical é um exemplo claro disso. Como dissemos no início, apesar de uma concepção similar não estar de acordo com o espírito da sua época, ele aponta essa desordem da natureza humana e procura explicá-la. Para tanto, passa pelas paixões, pelas inclinações, pela vontade e por todos os aspectos centrais da moralidade, não deixando de lado praticamente nenhum. Pode-se discordar de suas conclusões e definições, mas é forçoso admitir sua seriedade e abrangência.

Se em Kant há incongruências – ao menos, foi assim que entendi –, elas vêm, em certa medida, de sua honestidade intelectual. Ele quis conjugar o que via com a teoria que construíra, sem esconder aquilo que lhe causaria mais dificuldade de explicar.

Não penso que obteve sucesso total em seu empreendimento, nem que seja possível explicar a ética da maneira como ele o faz. Mas seu pensamento é um desafio e um exemplo precioso para qualquer estudioso, pois foi exercido por uma mente poderosa e sincera.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E. Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. Kant's theory of freedom. New York: Cambridge University Press, 1990.

GRIMM, Stephen R. "Kant's argument for radical evil". European Journal of Philosophy, Oxford, 2002, 10 (2): 160-77.

GUYER, Paul. "Immanuel Kant", in: CRAIG, Edward (ed.). The Routledge Encyclopedia of Philosophy. New York: Routledge, 1998. p. 4269-93.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. trad. de Paulo Quintella. Lisboa: Edições 70, 1986.

MACINTYRE, Alasdair. After virtue: a study in moral theory. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

RHONHEIMER, Martin. La perspectiva de la moral: fundamentos de la Ética Filosófica. 2. ed. Madrid: Rialp, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. 3.

VERNEAUX, Roger. Immanuel Kant: las tres criticas. trad. de Manuel Olasagasti. Madrid: Editorial Magisterio Español S.A., 1982.

WOOD, Allen W. "Kant's life and works". In: BIRD, Graham (ed.). A companion to Kant. Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006. p. 10-29.

Impressão e acabamento:
CPGRAF/SED
TRF 2ª Região

Rua Acre, 80 - 22º andar ◆ Centro ◆ Rio de Janeiro ◆ RJ
☎ (0xx21) 3261-8788 ◆ 3261-8530 ◆ 3261-8599 ◆ 3261-8465
Fax: 3261-8449 ◆ www.trf2.gov.br/emarf