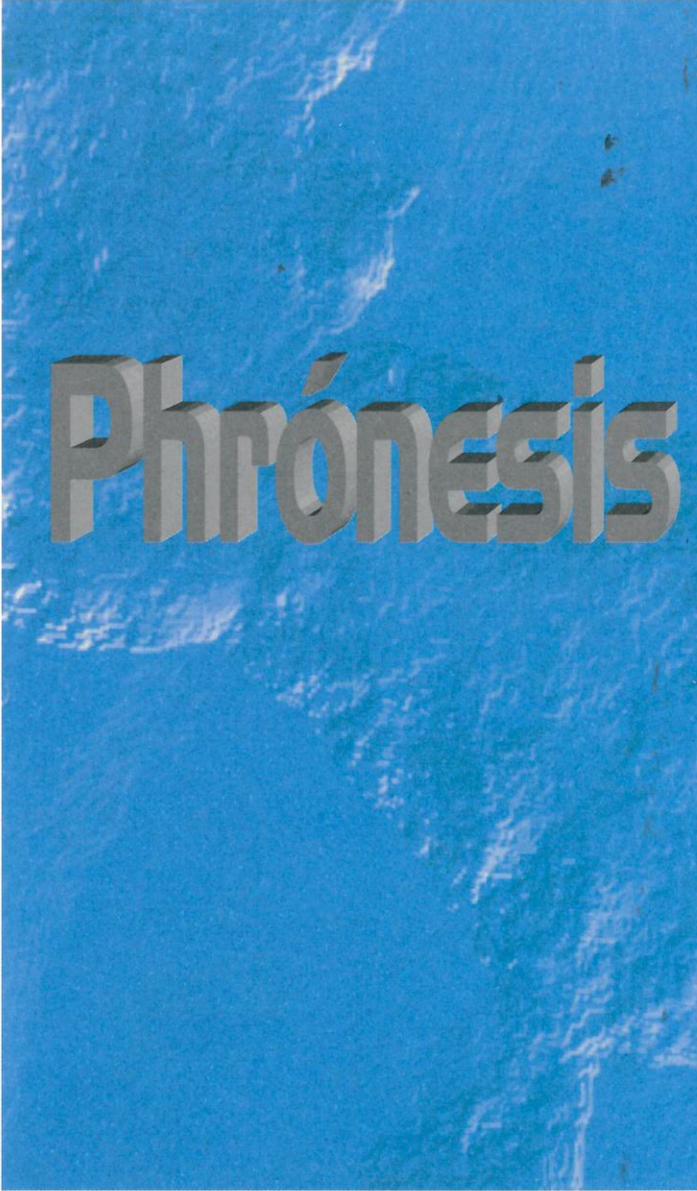


ISSN 1415-6261

Volume 5 - Número 1
Janeiro - Junho 2003

Revista de Ética

PUC
CAMPINAS
PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA



Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

Volume 5 - Número 1
Janeiro - Junho 2003

ISSN 1415-6261

Revista de Ética

Phrónesis

Pós-Graduandos
em Filosofia
PUC-Campinas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Gilberto Pereira Lopes

REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR

Padre Wilson Denadai

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Prof. Jamil Cury Sawaya

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Dra. Vera Silvia Marão Beraquet

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS COMUNITÁRIOS

Profa. Carmen Cecília de Campos Lavras

PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO

Prof. Antonio Sergio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

DIRETORA ADJUNTA: Profa. Maria Salete Zulzke Trujillo

NÚCLEO DE PESQUISA E EXTENSÃO DO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

COORDENADOR: Prof. Dr. Germano Rigacci Jr.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA

COORDENADORA: Profa. Dra. Maria Cecília Maringoni de Carvalho

FACULDADE DE FILOSOFIA

DIRETOR: Prof. Tarcísio Moura

Phrónesis

- PUBLICAÇÃO SEMESTRAL -

Conselho Editorial

Adriano Naves de Brito - UFG
Alcino Eduardo Bonella - UFU/PUC-Campinas
Antonio Trajano Menezes Arruda - UNESP
Constança Marcondes Cesar - PUC-Campinas
Darlei Dall'Agnol - UFSC
Fernando Augusto Rodrigues - UFRJ
João Carlos Nogueira - PUC-Campinas
José Nicolau Heck - UFG
Luis Alberto Peluso - PUC-Campinas
Luiz Bernardo Leite Araujo - UERJ
Luiz Paulo Rouanet - PUC-Campinas
Marcelo Perine - PUC-SP
Maria Cecília Maringoni de Carvalho - PUC-Campinas
Maria Clara Marques Dias - UFRJ
Nythamar Fernandes de Oliveira - PUC-RS
Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP
Ricardo Bins di Nápoli - UFSM
Sonia T. Felipe - UFSC

SUMÁRIO

EDITORIAL 5

ARTIGOS

Rawls e a questão da justiça social 11
Luiz Paulo Rouanet

Kant da Legalidade à Moralidade: o itinerário do humano na história e sua destinação moral 25
Bruna Milene Ferreira

Gianni Vattimo e a crise da Modernidade: o significado da religião e da fé 49
Rogério Bianchi de Araújo

Os princípios engelhardtianos para a bioética 63
Alexandre da Costa

Foucault e os limites da legitimidade normativa 81
Rodolfo de Freitas Jacarandá

Da dedicação ao trabalho para a glória de Deus na Terra à idolatria do lucro como fim em si mesmo: a trajetória do Capitalismo 101
Vera Lúcia Belisário Baroni

O *Panóptico*: por uma leitura utilitarista 113
Davidson Sepini Gonçalves

EDITORIAL

Neste número a Revista *Phrónesis* traz o artigo "Rawls e a questão da justiça social", de autoria do Prof. Luiz Paulo ROUANET, docente e pesquisador deste Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia. O texto que ora se publica serviu de subsídio à Aula Magna, proferida em fevereiro passado e dirigida aos alunos dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas. Ao convidar o Prof. ROUANET para ministrar a Aula Inaugural, a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, juntamente com a Direção da Faculdade de Filosofia e do Centro Acadêmico da Faculdade de Filosofia quiseram prestar uma singela - porém, mais do que justa - homenagem ao caro Prof. Luiz Paulo ROUANET, que recentemente tivera publicado seu livro *Rawls e o enigma da justiça*, pela Unimarco Editora, de São Paulo. John Rawls faleceu em novembro de 2002. Em que pese a importância de sua obra, ela ainda permanece relativamente pouco conhecida no Brasil. É de se esperar que o livro do Prof. ROUANET, assim como este seu artigo, contribuam para alterar positivamente esta situação e que John Rawls passe a ter, também em nosso país, o lugar de destaque, que ele indubitavelmente merece, como um dos grandes filósofos que mais decisivamente marcaram as discussões nos campos da Filosofia Moral e Política do século XX.

Este número traz também a contribuição de dois pós-graduandos que não pertencem à PUC-Campinas: Bruna Milene FERREIRA, mestranda na Universidade Federal de Goiás, e Charles FELDHAUS, estudante do Mestrado da Universidade Federal de Santa Catarina. Os

demais artigos são de autoria de mestrandos em Filosofia da PUC-Campinas.

Gostaria de registrar que o *staff* do Conselho Editorial da *Phrónesis* foi ampliado e enriquecido, passando a contar com a valiosa colaboração dos professores Adriano Naves de BRITO, (UFG), Darlei DALL' AGNOL (UFSC) e Ricardo Bins di NÁPOLI (UFSM).

Profa. Dra. Maria Cecilia Maringoni de Carvalho
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia da PUC-Campinas

RAWLS E A QUESTÃO DA JUSTIÇA SOCIAL¹

Luiz Paulo ROUANET

PUC-Campinas/Universidade São Marcos

RESUMO

O texto artigo apresenta o pensador norte-americano John Rawls como um dos maiores filósofos do século XX. Após uma breve apresentação de sua vida e obra, discute-se o tema da justiça social, tanto no âmbito da obra do filósofo como no âmbito de nosso país. Estabelece ainda paralelos com outras áreas de conhecimento, como o Direito e a Economia. Conclui argumentando que a obra do pensador John Rawls serve para embasar as reflexões no campo da teoria e da prática política concreta.

Palavras-chave: Filosofia política contemporânea; Justiça social; Direito; Economia.

“O diagnóstico básico referente à estrutura da pobreza é o de que o Brasil, no limiar do século XXI, não é um país

⁽¹⁾ Texto apresentado em uma primeira versão em palestra no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília em 13/01/2003, e em uma segunda versão como aula inaugural para os alunos de Filosofia (graduação e mestrado) da PUC-Campinas, em 25/02/2003.

pobre, mas um país extremamente injusto e desigual, com muitos pobres. A desigualdade encontra-se na origem da pobreza e combatê-la torna-se um imperativo. Imperativo de um projeto de sociedade que deve enfrentar o desafio de combinar democracia com eficiência econômica e justiça social. Desafio clássico da era moderna, mas que toma contornos de urgência no Brasil contemporâneo.” (Barros, Henriques e Mendonça, p. 141).

O filósofo norte-americano John Rawls faleceu no dia 24 de novembro de 2002. Deixou uma obra completa, que revolucionou o pensamento político no final do século XX. Sua preocupação central era a questão da justiça, da qual formulou uma teoria. Essa teoria serve como base para pensarmos a realidade do mundo e de nosso país. Nesta apresentação, efetuiremos primeiramente uma exposição das idéias principais defendidas pelo autor de *Uma teoria da justiça*, e em seguida procuraremos mostrar em que medida sua teoria pode servir de base para pensarmos a questão da justiça social em nosso país.

1. A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

John Rawls nasceu em Baltimore, em 1921, e morreu em Lexington, Massachussets, em 2002. Teve uma vida dedicada aos estudos acadêmicos. Durante a Segunda Guerra, lutou como soldado de infantaria no Pacífico.² O que não o impediu de defender posições anti-belicistas, como no texto “Cinqüenta anos após Hiroshima” (Rawls 1999a e 2002), onde afirma que os países democráticos só devem lutar para se defender.

Iniciou sua vida acadêmica com o doutorado em Filosofia, defendido em Princeton, em 1950, intitulado “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the

⁽²⁾ *The Washington Post* 21, p. B 07. Extraído do site: <http://www.eticaejustica.hpg.ig.com.br/index.html>.

Moral Worth of Character". Em 1957, publica "Justice as fairness" na primeira versão do que mais tarde desenvolveria com o nome de Teoria da justiça como equidade (*fairness*). A partir daí, trabalharia incessantemente sobre o tema.

Para resumir em suas linhas essenciais a teoria de John Rawls, esta procura estabelecer as bases para uma sociedade justa, apoiada em dois princípios, o princípio da liberdade igual para todos e o princípio da igualdade, que se subdivide em princípio da igualdade de oportunidades e princípio da diferença, que estabelece que, havendo desigualdade, esta deve necessariamente reverter-se para benefício dos menos favorecidos na escala social. Chega-se a estes princípios através da posição original, que consiste na situação ideal em que os indivíduos se encontram ignorando as suas posições e chances respectivas na sociedade, o que os leva a escolher princípios justos, pelos quais, na pior das hipóteses, não sejam muito prejudicados. Trata-se de um experimento mental, um artifício pelo qual, a qualquer momento, pode-se descobrir o que é justo numa dada situação.

Uma vez estabelecidos esses princípios, cabe às sociedades deliberarem para pôr em prática esses princípios. Esta é a segunda fase da teoria, a primeira sendo aquela da escolha dos princípios. Esta é a teoria ideal, pensada para uma sociedade bem-ordenada, isto é, nos termos de Rawls, uma sociedade democrática bem-ordenada.³

O fato de a teoria ideal ter sido concebida levando em conta uma sociedade bem-ordenada não significa que ela não possa ser utilizada para analisar outros tipos de sociedade. Em *The law of peoples* (*O direito dos povos*) (Rawls 1999b), John Rawls classifica as sociedades em sociedades democráticas liberais bem-ordenadas, sociedades hierárquicas decentes, sociedades imperfeitamente ordenadas e sociedades fora-da-lei. Em *Uma teoria da justiça* (Rawls 1971 e 1997), Rawls estudava primeiro as condições para uma sociedade

⁽³⁾ Expus mais detalhadamente a teoria de Rawls em outros textos, por exemplo, no livro *Rawls e o enigma da justiça* (Rouanet, 2002).

bem-ordenada. Caso fosse bem sucedido, estenderia então sua análise para outros tipos de sociedade. A sociedade brasileira, indiscutivelmente, pode ser classificada como sociedade imperfeitamente ordenada, ou sociedade sobrecarregada, onerada pela corrupção, subdesenvolvimento, endividamento externo e dívida social interna, entre outros fatores.

Em seu último livro, *Justice as fairness – A reestatement* (Rawls 2001), Rawls tem a preocupação em mostrar que sua teoria serve para estudar as desigualdades da sociedade no que diz respeito, por exemplo, às mulheres, aos negros e em especificar aspectos que porventura tenham ficado pouco claros em *Uma teoria da justiça* no que concerne aos chamados direitos sociais. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho, no final da primeira parte do *Reestatement*:

Na Parte V, consideramos se uma sociedade democrática bem-ordenada é possível e, se for, como sua possibilidade é compatível com a natureza humana e as exigências de instituições políticas operacionais. Tentamos mostrar que a sociedade bem-ordenada de justiça como equidade é de fato possível segundo nossa natureza e essas exigências. Esse esforço pertence ao domínio da filosofia política como reconciliação; pois, ao vermos que as condições de um mundo social ao menos admitem essa possibilidade, isto afeta nossa visão do mundo e nossa atitude em relação a ele. Não precisa mais parecer inapelavelmente hostil um mundo no qual a vontade de dominar e as crueldades opressivas, promovidas pelo preconceito e pela loucura, inevitavelmente prevalecem. Nada disso deve diminuir nossa sensação de perda, situados como provavelmente estamos em uma sociedade corrupta. Mas podemos refletir que o mundo não é em si avesso à justiça política e a seu bem. Nosso mundo social poderia ter sido diferente e há esperança para isso em outro tempo e lugar. (Rawls 2001, p. 38).

Assim, em seus últimos escritos, John Rawls acentua o caráter social de sua teoria. Se, em um primeiro momento, analisou

apenas as sociedades democráticas ocidentais bem-ordenadas, isto deveria somente servir de base para a análise das condições de justiça para outras sociedades.

2. A JUSTIÇA SOCIAL NA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na verdade, justiça social e justiça como equidade são termos aproximadamente equivalentes, com significados que se sobrepõem. Rawls não utiliza a expressão porque, segundo exposto em seus textos, o primeiro princípio, da liberdade igual para todos, tem prioridade sobre o segundo. Em suas palavras:

Esses princípios devem ser organizados em ordem serial com o primeiro princípio sendo anterior ao segundo. Esse arranjo significa que um afastamento das instituições de liberdade igual exigidas pelo primeiro princípio não pode ser justificado, ou compensado, por maiores vantagens sociais e econômicas. A distribuição da riqueza e da renda, e as hierarquias de autoridade, devem ser compatíveis tanto com as liberdades da cidadania igual como com a igualdade de oportunidade. (Rawls 1971, § 11, p. 61)

Assim, falar em justiça social poderia significar que se prioriza o coletivo, em detrimento do individual, o que não é o caso em justiça como equidade. Tampouco é o caso, porém, de uma justiça que privilegie apenas o indivíduo. Trata-se, nessa teoria, de ter em vista o social sem esquecer do individual. Não obstante, procuraremos destacar aqui aqueles aspectos mais pertinentes para se pensar em termos de justiça social.

Para começar, pensemos na questão da desigualdade de renda entre os cidadãos (não utilizaremos aqui a expressão “classes”, pois a mesma tem implicações marxistas, diferentes embora não

incompatíveis com a teoria de Rawls).⁴ O princípio da diferença visa responder a esse problema. Recordemos esse princípio, tal como apresentado no *Reestatement*:

(b) As desigualdades sociais e econômicas devem atender a duas condições: primeira, devem ser ligadas a cargos e posições abertas a todos sob condição de igualdade justa de oportunidades; e, segunda, devem ser para o maior benefício dos menos favorecidos membros da sociedade (o princípio da diferença). (Rawls 2001 § 13, p. 42-3)

Quem são os menos favorecidos? Rawls dedica duas seções (§17-18) do *Reestatement* para responder a isso. E diz: “Tomando o princípio da diferença em sua forma mais simples, os menos favorecidos são aqueles que dividem com outros cidadãos as liberdades básicas iguais e oportunidades justas, mas possuem a menor renda e riqueza” (Rawls 2001, §18, p. 65). O princípio da diferença visa diminuir essa desigualdade, ou de alguma forma minorar a injustiça desse arranjo desigual da sociedade. Isto se traduz da seguinte forma:

Dizer que as desigualdades de renda e riqueza devem ser arranjadas para o maior benefício dos menos favorecidos significa simplesmente que devemos comparar esquemas de cooperação observando a situação dos menos favorecidos sob cada esquema, e então selecionar o esquema pelo qual estes últimos ficam em melhor situação do que sob qualquer outro esquema. (Rawls 2001, §17, p. 59-60)

Um outro aspecto que também nos interessa é que essa redistribuição pode ocorrer a qualquer momento, independente de haver ou não crescimento econômico. Como diz Rawls, o princípio da diferença “não requer crescimento econômico contínuo ao longo de gerações para maximizar de forma indefinida as expectativas dos menos favorecidos (avaliadas em termos de renda e riqueza)” (Rawls 2001, §18, p. 63-4). Isto é especialmente relevante como objeção para

⁽⁴⁾ Para uma comparação com o marxismo, ver, por exemplo, § 53 do *Reestatement* (Rawls 2001, p. 176 e s.).

aqueles que vinculam a melhoria da situação dos menos favorecidos ao crescimento econômico. Este constitui um modelo com aceitação cada vez menor entre economistas e cientistas sociais (p. ex. Barros; Henriques; Mendonça 2000).

Uma pergunta que ocorre com facilidade é: como promover essa sociedade mais justa, como pôr a teoria em prática? Uma das novidades da teoria de Rawls é que, justamente, preocupa-se com a efetivação da teoria, procurando conciliar os aspectos da realidade com os ideais políticos. A isso, Rawls dá o nome de *realismo utópico* (Rawls 1999b, p. 6). Fica evidenciada, dessa maneira, a base moral da teoria de Rawls. Sua inspiração é kantiana, como o próprio autor assume. Recordemos que não se pode querer um fim moral sem querer ao mesmo tempo os meios de sua realização (Kant 1974 [1785]). Do mesmo modo, a teoria de Rawls não é meramente utópica, mas deseja a realização da teoria. Para isso, está disposto a abrir mão de aspectos da teoria.

Para voltar à questão colocada acima, dissemos que a teoria distingue duas fases: uma, a posição original, na qual os agentes, situados por trás de um “véu da ignorância”, escolhem os princípios pelos quais vão governar a sociedade; vimos que esses princípios são o da liberdade igual para todos e o princípio da diferença; a segunda fase é a da deliberação, quando os agentes, ou a sociedade, reunida, decide como pôr em prática esses princípios. Assim, cabe a cada sociedade criar as condições para a implementação dos dois princípios acima mencionados, ou outros, caso lhes ocorra, a situação resultante sendo considerada, por definição, justa. Este aspecto da autonomia das sociedades fica bem claro em *The law of peoples* (Rawls 1999b), que analisamos em *Rawls e o enigma da justiça* (Rouanet 2002).

3. A JUSTIÇA SOCIAL NO BRASIL

A desigualdade é talvez o maior problema da sociedade brasileira atual, a fome sendo uma de suas conseqüências. Mas,

evidentemente, as pessoas que padecem de fome hoje não poderão esperar para que essa desigualdade seja diminuída, a longo prazo: “a longo prazo, todos estaremos mortos” (Keynes). Nesse sentido, tem razão o Presidente Lula, em nossa opinião, em escolher como primeiro alvo de sua administração o combate à fome. Do ponto de vista macroestrutural, no entanto, deve-se buscar a diminuição da distância abissal entre os que ganham pouco e os que ganham muito, efetuando uma redistribuição de renda. A desigualdade de que se trata é uma desigualdade em primeiro lugar econômica, mas que se reflete em diversos outros tipos de desigualdade, como no campo da educação, da saúde, moradia, trabalho, lazer etc. Isto gera um círculo vicioso, de forma que a desigualdade na origem acaba perpetuando essa situação. É a isso que visa sanar o princípio da igualdade de oportunidades, contido no princípio da diferença de Rawls.

Podemos vislumbrar os seguintes campos em que se faz necessária uma redistribuição dos bens existentes, tendo em vista a justiça social:

- a) Desigualdade de renda propriamente dita: é preciso diminuir a assustadora porcentagem da população brasileira que vive abaixo da linha da pobreza (em torno de 30 a 33% da população), limitando de alguma forma os ganhos daqueles que se encontram no topo dessa pirâmide;
- b) Educação: é preciso reinvestir na rede pública, aumentando os salários de professores e funcionários do sistema escolar, tendo como contrapartida uma exigência maior em termos qualitativos;
- c) Saúde: melhorar o atendimento à população em geral, com ênfase na medicina preventiva, uma vez que as doenças são muitas vezes provocadas pela desnutrição e desconhecimento de noções de higiene e alimentação adequada;

- d) Saneamento: a par da campanha educativa da população, ampliação da rede de esgotos e água encanada;
- e) Moradia: programas nacionais de construção de habitações populares, com financiamento para a classe média;
- f) Alimentação: incentivo a produtores de produtos consumidos no mercado interno, e não só para exportação, embora isto deva ser definido caso a caso;⁵ reestruturação da rede de distribuição dos alimentos (estradas), acompanhada de medidas emergenciais de complementação financeira voltadas preferencialmente à aquisição de alimentos.
- g) Renda básica: uma discussão em âmbito nacional da oportunidade de implementação, em grande escala, de um programa de renda básica, nos moldes que vêm sendo propostos pelo Senador Eduardo Suplicy e por Philippe van Parijs, por exemplo (Suplicy 2002 e van Parijs 1997 e 2000).

É claro que se trata somente de um esboço, a ser discutido com especialistas e pelos membros do executivo encarregados de implementar as políticas públicas. O que podemos perceber, todavia, é que a preocupação com a questão da justiça social atinge todas as áreas, inclusive em áreas que o senso comum associa a posições conservadoras, tecnocráticas e legalistas, como as áreas do Direito e da Economia, para mencionar apenas essas duas. No Direito, por exemplo, consultamos com proveito o livro do jurista Plauto Faraco de Azevedo (Azevedo 2000). Veja-se o que diz esse autor:

Ao invés de lavar as mãos diante da iniquidade social, verdadeira chaga no Brasil, a Ciência do Direito deve veicular um discurso aberto, centrado na realidade, na certeza de

⁽⁵⁾ Agradeço as observações de Sergio Paulo Rouanet, que considera que, em certos casos, privilegiar a exportação pode ser uma maneira de combater a fome internamente, através de contrapartidas dos países envolvidos na comercialização.

que o direito deve ser instrumento de realização da justiça social. (p. 74)

Azevedo critica a confusão entre legalidade e legitimidade (p. 73), que provém por sua vez da crença na “pureza” do Direito, de seu caráter lógico e “livre” de valorações. Pelo contrário,

A vida do direito não se dá sem valorações, isto é, contraposições de normas a fatos sociais, em busca da regulação mais apropriada ao contrato social. A simulação da objetividade estrita é campo onde se ocultam as escolhas indefensáveis que resistem a vir à tona por serem orientadas por interesse de grupos, setores, classes, desconformes com os interesses sociais gerais. (p. 74).

E acrescenta, explicitando as preocupações sociais que, a seu ver, devem estar por trás das decisões e procedimentos judiciais:

Não pode o jurista ser insensível ao clamor de seu povo e surdo às lições da História. Querendo-se que a Ciência do Direito constitua uma elaboração conseqüente do direito positivo, tendo em vista sua aplicação às situações práticas, não há como deixar de ter em conta a situação de exclusão de grande parte de nosso povo, que sobrevive como pode, sem saneamento básico, vivendo em subhabitacões, subalimentando-se, distante dos bens em sentido amplo, que, ainda que de modo ambíguo, a tecnologia tem colocado diante dos homens. (p. 74)

Por fim, Azevedo cobra do Estado a efetivação da liberdade prevista na constituição, pois é preciso garantir o acesso das pessoas aos meios: “Não é admissível a abstenção do Estado diante de uma dinâmica social de que resulta a perda de liberdade para a maioria das pessoas, à mingua de meios materiais a dar-lhe sustentação” (Azevedo 2000, p. 76). Em outras palavras, não basta garantir na teoria o usufruto da liberdade para aqueles que já dispõem da mesma, sendo preciso garanti-lo na prática para aqueles que, devido à sua condição social, não

têm liberdade de deslocamento, de escolha da ocupação, de acesso ao lazer, de moradia etc.⁶

No que concerne à Economia, é justamente o economista indiano Amartya Sen quem fornece exemplo privilegiado de preocupações, nesse campo, com os problemas sociais (Sen 1981, 2000, 2001 *inter alia*).

4. CONCLUSÃO

O trabalho aqui apresentado constituiu apenas uma mostra do que se pode fazer tomando como base a teoria de John Rawls. O que se vê é que a teoria de Rawls é completa o suficiente para servir de ponto de partida para a reflexão sobre os principais pontos envolvidos na discussão sobre a justiça social. Se tomarmos os pontos acima, escolhidos de maneira intuitiva e aleatória, encontramos substrato para a reflexão sobre eles na obra de John Rawls. Vejamos:

- a) Desigualdade de renda: É tratada de modo geral em toda a obra de Rawls, mas pode-se ver especificamente o §43 de TJ (Rawls 6, p. 274 e s., “Background institutions for distributive justice”). Nessa seção, menciona, por exemplo, a garantia pelo governo de um mínimo social: “(...) o governo garante um mínimo social, seja para créditos familiares e pagamentos especiais para doença e desemprego, seja, de modo mais sistemático, por artifícios como suplemento de renda proporcional (uma taxa de renda negativa, por assim dizer) (Rawls 6, p. 274; ver também 2001, §14, p. 50 e s.);
- b) Educação: ver *Reestatement*, (Rawls 2001, §51, p. 176): Implementar “Até onde seja praticável, provisões para

⁶ Amartya Sen enumera dez liberdades básicas nesse sentido. Ver Sen 2000.

realização da igualdade de oportunidades em educação e treinamento de diversos tipos”;

- c) Saúde: (*Reestatement*, Rawls 2001, *ibidem*): “Um nível básico de cuidados médicos [*health-care*] previsto para todos”;
- d) Saneamento: isto é o mínimo; em uma sociedade bem-ordenada, como é a pensada no nível da teoria ideal, isto é um pressuposto; assim, em nossa sociedade, precisamos providenciar isto sem questionar;
- e) Moradia: incluído na igualdade de oportunidades, conforme exposto acima;
- f) Idem;
- g) Renda básica: ver o item a) acima.

Como se vê, a teoria de Rawls constitui um modelo, um paradigma que ainda pode nos orientar por um bom tempo, neste início de século, até efetuarmos os ajustes necessários e, eventualmente, modificarmos por sua vez a teoria, seja completando-a com outros modelos teóricos, seja ajustando-a às necessidades da prática política cotidiana.

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Plauto F. de. *Direito, justiça social e neoliberalismo*. 1ª ed., 2ª tiragem. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- BARROS, Ricardo P. de; HENRIQUES, Ricardo; MENDONÇA, Rosane. Desigualdade e pobreza no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, no. 42, 123-142.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Werkausgabe*, Band VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 [1785].

RAWLS, John. "A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character." Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950.

_____. "Justice as Fairness." *Journal of Philosophy* (October 24, 1957), 54(22): 653-662.

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985), pp. 223-51.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, 1996, including "Reply to Habermas".

_____. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Collected papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, Mass./London, England: Harvard University Press, 1999a.

_____. *The law of peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999b.

_____. *Justice as fairness – A restatement*. Ed. Erin Kelly. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2001.

_____. Cinquenta anos após Hiroshima. Trad. Luiz P. Rouanet. *Revista do Curso de Direito da Universidade São Marcos*, v. II, nº 2, 2002, p. 13-22.

ROUANET, Luiz P. *Rawls e o enigma da justiça – Uma análise do direito dos povos de John Rawls*. São Paulo: Unimarco, 2002.

SEN, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

_____. *Desigualdade reexaminada*. Ricardo D. Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SUPLICY, Eduardo M. *Renda de cidadania - A saída é pela porta*. São Paulo: Cortez/ Fundação Perseu Abramo, 2002.

THE WASHINGTON Post, "Philosopher John Rawls Dies; Dissected Basis of Liberalism", 26-11-2002, p. B 07.

VAN Parijs, Phillippe. *O que é uma sociedade justa?* Trad. CintiaÁvila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

_____. Renda básica: renda mínima garantida para o século XXI? Revista *Estudos Avançados*, vol. 14, 40, Setembro/dezembro 2000, 170-210.

Taubaté, 12 de janeiro de 2003

KANT DA LEGALIDADE À MORALIDADE: O ITINERÁRIO DO HUMANO NA HISTÓRIA E SUA DESTINAÇÃO MORAL

Bruna Milene FERREIRA*

RESUMO

Este trabalho pretende percorrer o itinerário humano em direção a sua destinação moral, desde um estado de natureza hipotético, passando pela instituição do Direito num primeiro momento no âmbito do Estado e num segundo momento numa esfera internacional, até atingir a realização moral humana. Para tanto, é enfocado aqui o recurso kantiano ao plano oculto da natureza como fio condutor da história, que visando a atualização plena da racionalidade, desenvolvida por meio da cultura, prepara o caminho para que a espécie se realize também do ponto de vista moral num mundo cosmopolita.

Palavras-chave: Política, Ética, Estado, Direito.

INTRODUÇÃO

Inicialmente, procurarei promover uma breve compreensão do que seja aquilo que Kant chama de plano escondido da natureza

^(*) Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e mestranda em Ética e Filosofia Política pela mesma instituição.

possuidor de um *telos* representado pelo ser humano realizado racionalmente numa esfera cosmopolita. Isto conduzirá à análise do mecanismo utilizado pela natureza para levar a termo seu propósito: a insociável sociabilidade humana. Mostrarei também a importância de tal recurso no que diz respeito à passagem do homem do estado de natureza para a vida social regrada pelo Direito, bem como a amplitude que esse mecanismo ganha na relação entre os Estados. Tentarei estabelecer um elo entre a aspiração kantiana à paz, fundamental para a realização do propósito cosmopolita perseguido pela natureza, e a destinação moral da vida humana que vem assegurar a liberdade do indivíduo que por meio da moralidade não estará simplesmente seguindo o determinismo natural, mas inaugurando uma nova série causal e sendo dessa forma livre. Disso depende uma discussão que promoverei acerca da importância moral da postulação kantiana de um ser supra-sensível (Deus) que possa tornar possível, por ser uma causalidade incausada, a ação livre no mundo.

O PROJETO DA NATUREZA

A história, para Kant, assim como para o cristianismo e também para Hegel, não é o lugar da confusão e da desordem, tem antes um fio condutor *a priori*, um plano que aponta para uma finalidade. A fim de nos explicar isto, Kant elaborou uma filosofia da história. No entanto, esta não anula a ciência da história. Eis o que ele próprio tem a nos dizer:¹

(...) seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a idéia de uma História Universal que tem, em certo sentido, um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história concebida de um modo simplesmente empírico.²

(1) Cf. HERRERO, F. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 105.

(2) Cf. KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 37.

Uma filosofia da história que não rejeita a preocupação com o conhecimento científico da história vai, contudo, para além dela. A filosofia da história consiste na interpretação da totalidade da história, busca o seu sentido, a direção e o significado do devir humano tomado em seu conjunto. Ela não pode ser encarada como uma história universal enciclopédica, dado que não é a soma das histórias de todos os povos e sim uma elucidação filosófica acerca do significado da totalidade histórica.

Se partirmos da história grega (...) se seguirmos a sua influência na formação e desintegração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os bárbaros que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até os nossos dias (...) descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras) (...) descobrir-se-á, creio eu, o fio condutor (...) um plano da Natureza (Providência) que abrirá uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se representa ao longe como atingido, finalmente, o estado em que todos os germens, que a natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na terra.³

Desse modo, a história da humanidade segue um plano transcendente, oculto, um plano da Natureza, que parece dar margem a um idealismo histórico. Por outro lado, a filosofia da história de Kant pode ser concebida também como um providencialismo histórico teleológico (finalista) promovido pela Natureza (esta providência o desenvolvimento das potencialidades racionais humanas).⁴ Assim, a finalidade visada pela Natureza é o progresso da humanidade, que se dá na história e que conduz à realização do ideal da paz perpétua. E a Natureza necessita uma sucessão interminável de gerações para

³ Cf. Idem. pp. 35-37.

⁴ Cf. HERRERO, F. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 106.

alcançar o seu fim. No pensamento kantiano, o postulado da vida eterna da espécie funciona, na filosofia da história, como o postulado da imortalidade da alma, na filosofia moral.

Em outras palavras, Kant introduz a idéia de um plano escondido da natureza por trás do curso histórico, responsável pelo progresso racional humano: a natureza dotou os homens de razão e seria contraditório se ela não tivesse em vista a atualização dessa racionalidade. Mas a realização de tal plano não pode ser cumprida no curso de uma vida individual. É a espécie que executa essa realização progressiva à revelia da sua vontade (eis a idéia kantiana de imortalidade da espécie: a curta duração da vida de cada indivíduo não permite a realização do plano da natureza que se desenrola longamente pelo curso histórico). E tal projeto tem como seu fim último (é importante que se considere isto hipoteticamente, pois, segundo Kant, afirmar categoricamente que a natureza procede assim seria ultrapassar os limites do conhecimento, o que não é compatível com sua postura tipicamente crítica já mantida nesse período - 1784) o homem enquanto produtor de cultura (atualizado racionalmente) habitante de um mundo cosmopolita⁵.

Os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco.⁶

(5) Por que seria o homem o fim último da natureza? Ele é o único ser capaz de dar a si próprio fins. O homem submete aos seus próprios fins o conjunto da natureza, podendo assim utilizá-la como meio. Com o conjunto da natureza a seu serviço, ele constitui o último elo da cadeia dos seres.

(6) Cf. KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 22.

A história é concebida como o processo preparatório para a instauração progressiva da moralidade no mundo fenomênico, o que irá implicar a colaboração entre natureza e liberdade, pois a natureza ao providenciar o progresso das disposições racionais humanas dá ensejo ao progresso moral, mas sem a liberdade ele não seria possível. O progresso moral relaciona-se com o aperfeiçoamento das disposições racionais do ser humano, entendido como espécie, é a superação da animalidade, do estado de natureza.

A história nos oferece o espetáculo dos egoísmos, dos interesses, das paixões e dos antagonismos. Ela parece se apresentar como o reino do absurdo. O que torna difícil a admissão de um propósito racional, tal como um desígnio da Natureza. Contudo, esta “lança mão” dos egoísmos, interesses, paixões e conflitos a fim de alcançar a sua meta universal. É legítimo falar de uma astúcia da Natureza, dado que ela se utiliza dos egoísmos humanos para concretizar seu projeto. Os indivíduos e os povos ao promoverem seus desejos pessoais ignoram estarem, na verdade, realizando os desígnios da Natureza. Os atos humanos direcionam-se por um caminho que não é voluntária e conscientemente escolhido. A Natureza comanda, assim, a esfera dos fatos históricos. Mas o progresso histórico não é linear, momentos de estagnação podem surgir, em função do plano oculto traçado. No entanto, tal estagnação não anula a direção geral do curso histórico.

DA INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE HUMANA

A Natureza é, antes de tudo, natureza humana. E o homem não é, para Kant, naturalmente bom, como para Rousseau, e também não é tão somente naturalmente mau, como pensava Hobbes. Ele é, a um só tempo, selvagem e social. A natureza humana define-se, pois, pela ambivalência, pelo convívio simultâneo de duas forças antagônicas, uma que tende para a socialização, a vida em comunidade, e outra que tende para o isolamento, voltando-se para os interesses individuais.

A insociável sociabilidade humana é a idéia da qual Kant se utiliza para definir essa ambivalência, a duplicidade da natureza humana que promove a aproximação e o afastamento entre os homens. Estes possuem uma tendência “para entrarem em sociedade (...) unida a uma resistência universal que ameaça dissolver, constantemente a sociedade”.⁷

No estado de natureza, tomado como recurso metodológico, não imperava o pacifismo, mas sim o “direito” do mais forte à dominação. E mesmo que uma hipotética idade de ouro tivesse existido entre os homens pouco duraria, pois a tranqüilidade bucólica dos pastores representa uma espécie de prisão que inibe o desenvolvimento das potencialidades humanas. Se há um objetivo no curso da história humana (do qual o homem se aproxima gradativamente ao executar o projeto oculto da natureza que possui um fim último), não será, pois, a felicidade, mas o desenvolvimento de todas as disposições próprias do homem, ou seja, a atualização do poder da sua razão⁸.

A violência e o egoísmo desempenham um papel catalisador nesse processo, sem esses dois elementos o poder da razão humana permaneceria eternamente adormecido. O conflito e o antagonismo funcionam, portanto, como motores da história, e em termos kantianos, representam a insociável sociabilidade humana: o homem encontra-se dividido entre sua inclinação para o egoísmo e a necessidade de aderir à coletividade (esta contradição se traduz em cada indivíduo no conflito que opõe as inclinações egoístas à racionalidade) a fim de garantir de forma mais eficiente sua sobrevivência num meio hostil e de se proteger

(7) Cf. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 25.

(8) A felicidade não pode ser tomada como fim último da natureza para Kant, pois: os princípios baseados na felicidade são materiais, subjetivos e parciais, em oposição aos da natureza que são objetivos e universais. Podemos recorrer também à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant nos diz que se a natureza visasse a felicidade humana ter-se-ia aparelhado muito mal ao escolher a razão como executante de sua intenção, pois o instinto poderia ter sido suficiente para a demanda do bem-estar sensível. (Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 24).

do comportamento belicoso de grupos humanos adversos que disputam os meios de caça e cultivo. O homem adere à vida social, portanto, por meio de uma necessidade relacionada com a própria garantia da sua sobrevivência. Se fosse possível, ele tomaria os demais como simples instrumentos, porém, a escassez das suas forças o obrigam a congregarem-se em comunidades, a criar as primeiras hierarquias e a lançar os fundamentos orais e escritos das primeiras formulações jurídicas.

Sem aquelas propriedades, em si decerto não dignas de apreço, da insociabilidade, de que promana a resistência com que cada qual deve deparar nas suas pretensões egoístas, todos os talentos ficariam para sempre ocultos no seu gremio, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco: e os homens, tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional. Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam eternamente sem desabrochar.⁹

A insociável sociabilidade não é, contudo, um mecanismo provisório utilizado pela Natureza para permitir um rápido desenvolvimento das potencialidades racionais, ela é antes uma firme determinação daquela e seus efeitos são verificados mesmo nas sociedades mais avançadas do ponto de vista da legalidade. E a generalização desse conflito ultrapassa as barreiras nacionais, ameaçando a segurança dos Estados através da sustentação de guerras prolongadas que colocam em risco soberanias e depauperam comunidades.

⁹ Cf. KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 26.

O antagonismo é fonte de progresso e colabora com o desenvolvimento das potencialidades humanas. Sem a sociabilidade o homem reduzir-se-ia a um ser biológico e sem a insociabilidade conheceria o idílico, mas jamais superaria a estagnação. Os males da civilização e os vícios humanos desempenham uma função positiva no curso histórico. Eles conduzem ao progresso da humanidade, ou seja, o mal acaba gerando o bem. Se é possível constatar um pessimismo antropológico no pensamento kantiano, pelo lado do dualismo e do conflito constante, é igualmente possível considerar um otimismo histórico inegável, uma crença considerável no progresso humano.

DA LEGALIDADE

Para Kant, o Direito constitui-se como “o conjunto das condições pelas quais o livre arbítrio de um pode harmonizar-se com o de outro, sendo uma lei geral da liberdade”.¹⁰ Esta definição sofre, por um lado, a influência das idéias kantianas de autonomia da vontade e reino dos fins e, por outro, da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.¹¹

O fundamento do direito, tal como o do dever, é o respeito absoluto pelo ser humano, tomado sempre como fim e nunca como simples meio. Kant considera dois tipos de legislação: a moral e a jurídica. Sendo a primeira interna e a última externa. A diferença entre a moral e o direito reside na aplicação desses dois tipos de legislação. O direito, enquanto legislação civil e política, aplica-se apenas aos deveres exteriores, os únicos passíveis de coerção, e estabelece o respeito mútuo das liberdades. Daqui deriva o princípio fundamental de todo o direito que ordena a ação que permite o acordo entre a liberdade

⁽¹⁰⁾ Cf. SOROMENHO-MARQUES, V. *História e Política no Pensamento de Kant*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994. p. 105.

⁽¹¹⁾ *Idem*. p. 106.

de cada um e a dos outros, segundo uma lei geral de liberdade para todos.

O direito encontra-se, pois, fundamentalmente ligado ao exercício da liberdade. Sua função é a de limitar a minha liberdade, por meio da coerção, em benefício da liberdade do outro e reciprocamente. O que é obstáculo para minha liberdade é ao mesmo tempo garantia para a liberdade do outro, para a qual a minha é obstáculo. A coação jurídica torna possível o equilíbrio das liberdades, ou seja, a sua coexistência. O direito, portanto, realiza a liberdade ao restringi-la.

Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e, no entanto, possui a mais exata determinação e segurança dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros – como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, a Natureza quer também que ela própria realize este seu fim, bem como todos os fins do seu destino: por isso, uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie.¹²

A vida social é constituída por um sistema complexo de coerções. O espaço público racionalmente estabelecido é habitado por diversos tipos de relações e uma delas é a relação pública mediada pelo direito. O respeito pelo outro é mediado pela lei que aglomera todos numa unidade representada pelo Estado. Os homens, a fim de garantirem

⁽¹²⁾ Cf. KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 26.

sua sobrevivência passam a habitar um espaço público no qual encontram-se ligados por relações legais que estabelecem politicamente uma comunidade sob a égide do respeito fomentado entre eles pela coerção (lei externa - jurídica). Do ponto de vista da legalidade, os homens se vêem coagidos a respeitar seus iguais, do contrário, teríamos o abuso da força e da liberdade “verificado” em estado de natureza, o que impediria o nascimento do respeito entre os homens.

O cultivo do respeito pela coerção gera uma conseqüência: a abertura ao outro. A lei obriga os homens a se respeitarem, sob pena de terem de arcar com inúmeras conseqüências indesejáveis (como punição) e isso representa, mesmo que de forma bastante incipiente, uma abertura inicial à possibilidade da ação moral, pois se o respeito entre humanos fosse totalmente inviável, mesmo mediante coerção, se estivéssemos condenados a viver num eterno estado de guerra de todos contra todos, onde só há lugar para o egoísmo, numa linguagem hobbesiana, a moralidade seria impossível, dado que a noção de respeito é imprescindível para o pensamento desta, afinal como cultivar um terreno propício para o nascimento da ação moral onde só o egoísmo pode imperar?

É certo que a noção de respeito relativa à moralidade é bastante distinta da noção enfocada neste momento pelo direito, no entanto, a primeira não pode prescindir totalmente da segunda como dissemos, o que nos leva à seguinte consideração: a socialização do homem constitui um passo necessário para a sua moralização.

O DIREITO INTERNACIONAL

O homem é conduzido pelo plano oculto da natureza a viver não apenas em sociedade, mas também em uma sociedade cosmopolita. Afinal, só a constituição de uma ordem jurídica internacional pode, de fato, garantir os direitos e a soberania de cada comunidade nacional. A ausência de um direito internacional, universalmente reconhecido e

respeitado, levaria os Estados a se comportarem entre si como os indivíduos antes do estabelecimento de uma ordem jurídica. Em outras palavras, sem um direito internacional imperaria entre os Estados a lei do mais forte, um “segundo estado de natureza” onde cada soberania legislaria em causa própria. Diante do abuso da força, da liberdade e do egoísmo dos governos quase que se torna trivial falar em inimigos injustos, dado que a principal raiz da injustiça encontra-se na relação entre os Estados onde a guerra é sempre um perigo iminente. A instituição de um Estado de Direito na esfera internacional surge, pois, como a via jurídico-política capaz de assegurar a paz entre os Estados.

Mas apesar dos diversos predicados negativos que podem ser atrelados ao conceito de guerra, esta não é vista por Kant como algo negativo em sua totalidade. Para ele, a guerra constitui um meio indispensável para o aperfeiçoamento da cultura e chega a supor ser ela um dos mecanismos da natureza (a insociável sociabilidade entre os Estados) utilizado para despertar os homens e fazê-los progredir.

(...) a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável antagonismo um estado de tranqüilidade e segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações

(*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida.¹³

No parágrafo 83 da *Crítica do Juízo* Kant chega a nos apresentar a hipótese da paz surgir de um excesso de guerra e a *Paz Perpétua* também confirma isso através de uma célebre passagem que diz que até um povo de demônios seria capaz de passar ao estado de direito se a sua sobrevivência coletiva estivesse em causa¹⁴. Mas vamos ao tal parágrafo 83. A forma máxima que a violência pode tomar na história é a guerra. Esse conflito extremo, que conduz à negação da liberdade e da vida, leva os homens a aspirar à paz. A paz entre os Estados instaura-se, pois, a partir do seu contrário, a guerra, forma exacerbada da destruição que guarda na negação que manifesta um sentido positivo: “A guerra (...) é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, senão a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la (...) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau”.¹⁵

O direito internacional apóia-se nos mesmos princípios que fundamentam o direito civil. As relações entre as nações são muito parecidas com as relações entre as pessoas. Cada nação é soberana e deve conservar-se autônoma. Entre elas surgem inúmeros conflitos devido a seus interesses e a guerra tem sido, em muitos casos, a solução para eles. A guerra representa uma espécie de estado de natureza reinando entre as nações, tal como aquele que havia para os indivíduos. Para Kant, os indivíduos e os povos têm como dever a superação do estado de natureza, procurando estabelecer as relações jurídicas entre as nações. A paz perpétua é não apenas desejável, constitui-se antes como um dever. E sua violação, percebida até agora, não lhe retira o caráter obrigatório.

⁽¹³⁾ Idem. p. 30.

⁽¹⁴⁾ Cf. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 146.

⁽¹⁵⁾ Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 273.

O projeto da paz perpétua não é visto por Kant como uma utopia. Com o tempo, acabará por se concretizar, não apenas devido ao progresso inevitável do direito, mas também por causa dos interesses econômicos que acabarão tornando a guerra algo inviável.

A natureza viabiliza a paz perpétua por meio do mecanismo das paixões humanas (insociável sociabilidade). E esse ideal de paz, bem como sua possibilidade e inevitabilidade, revela o otimismo jurídico-político e também histórico do pensamento kantiano.

Por fim, como os demônios, da célebre passagem da *Paz Perpétua*, estamos condenados à paz, não em virtude da nossa bondade moral, mas porque mesmo para qualquer demônio a vida parece oferecer mais vantagens do que a morte. Contudo, muito embora a Federação pretenda a defesa da paz coletiva e da liberdade individual de cada Estado membro, ela parece não possuir poder coercitivo. De maneira contrária ao que ocorre no interior dos Estados, onde as leis sempre implicam a aplicação de mecanismos coercitivos, Kant acaba tornando a Federação dos Estados uma entidade desarmada juridicamente, um tribunal incapaz de aplicar sanções, afinal, mesmo havendo um direito válido universalmente, seria de fato possível fazer com que ele seja respeitado? E caso algum país o viole, como aplicar algum tipo de punição? A quem caberá o poder coercitivo? A proposta kantiana parece ir ao encontro de uma espécie de ONU (Organização das Nações Unidas) que vem enfrentando constantemente o problema da ineficácia devido à ausência de sanções e o perigo da sua manipulação por parte dos Estados mais poderosos.

O PROGRESSO

Kant procura aproximar a política da moral, busca a eliminação da violência por meio da instauração da moralidade. E é justamente a insociável sociabilidade que conduz à necessidade de uma ordem social, de uma sociedade organizada, na qual as leis que regulam as

relações humanas, mesmo não anulando totalmente os antagonismos, impedem que eles promovam a destruição da sociedade e gradativamente vão conduzindo à viabilização da moralidade ao possibilitarem o respeito entre os membros da sociedade.

A presença de uma constituição perfeitamente justa é indispensável nesse processo de socialização, e falar de constituição é o mesmo que referir-se ao Estado, à autoridade, à obediência ao poder que vem garantir a segurança e a sobrevivência. Os nossos interesses explicam a admissão de um chefe justo, uma autoridade suprema, pois o homem em convivência com os seus semelhantes necessita de um senhor, uma espécie de árbitro. O domínio de um senhor não é algo desejável por si mesmo, mas porque possibilita a convivência pacífica, pois opõe-se à arbitrariedade das vontades individuais, a fim de conduzir a uma vontade geral que permitirá a liberdade de cada um.

O mal é um produto humano em virtude da liberdade que o homem possui, surgindo de uma decisão racional individual. Todavia, mesmo parecendo ser algo paradoxal, o mal é capaz de gerar progresso, permitindo o desenvolvimento das potencialidades humanas, produzindo uma cultura de autodisciplina. O homem é forçado a disciplinar seus instintos e inclinações egoístas. Assim, o destino do mal é ser superado enquanto o caminho que conduz à moralidade vai sendo gradativamente preparado. Desse modo, o progresso da humanidade depende de uma constituição civil que procura frear as inclinações egoístas e destrutivas dos homens. A liberdade sem lei não é liberdade, é estado selvagem estado de natureza. E a liberdade individual, não é legítima fora da alteridade. Esta gera o conflito que permite o desenvolvimento das capacidades humanas.

Os Estados individuais estão situados na comunidade internacional e podem entrar em conflito com outros Estados. A Natureza atuará nas relações internacionais, tal como o fez no caso dos Estados considerados particularmente, visando a sua finalidade, que irá preparar o caminho que aponta para a moralização das relações entre os homens. Por isso, “lança mão” da guerra e é desta que surge a

necessidade de uma constituição cosmopolita, de uma ordem internacional, uma federação mundial promotora da paz perpétua. A constituição republicana é, aos olhos de Kant, o meio pelo qual essa paz será assegurada e sua função consiste em regular os conflitos e garantir a participação do indivíduo na sociedade através da liberdade política.

Kant toma o progresso em duas dimensões: a política e a ética. Na esfera da política interna, trata-se da realização da constituição republicana. No âmbito das relações internacionais, acrescenta-se ainda a criação da Sociedade das Nações, da Sociedade Cosmopolita. No plano ético, o progresso conduz à implantação do reino da perfeição moral, o reino dos fins, uma comunidade regida pela virtude estabelecida pela universalidade das leis da razão.

Pela expressão reino dos fins entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns (...). Se se fizer a abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto dos fins (...) em ligação sistemática (...). Os seres racionais estão, pois, submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. Daqui resulta, porém, uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, isto é, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que, na verdade, é apenas um ideal).¹⁶

O ser *noumenal* busca o ideal de perfeição, no entanto, o ser sensível (fenomenal) representa um obstáculo para a realização desse ideal. Alguém poderia apontar aqui uma espécie de utopismo kantiano

¹⁶⁾ Cf. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997. pp. 74-5.

que visaria a perfeita racionalização e moralização da sociedade humana em que todos os homens seriam sempre tomados como fins (sociedade perfeita). Mas, o verdadeiro fim é o Soberano Bem, a felicidade num reino moral eterno e isto nos permite ver a presença de uma *alotopia* no pensamento kantiano.¹⁷

O plano invisível da Natureza submete o curso da história que é, afinal, dirigido por uma causa transcendente suprema que predetermina a marcha do universo, dado que ela é a criadora da Natureza. O criador do universo dita um fim realizado pelos homens na história. Por isso, a história em Kant é uma teodicéia, uma história de Deus e não dos homens, dado que eles cumprem essa finalidade à revelia de suas vontades. A filosofia da história parece conduzir ao reencontro com Deus.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant mantém um certo agnosticismo; na *Crítica da Razão Prática*, promove um reencontro com Deus como postulado; na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o sentimento do sublime aponta para Deus, criador absoluto do mundo. E Kant parece ainda encontrá-lo novamente pela filosofia da história.

A filosofia da história abre caminho para a moral (através do desenvolvimento das potencialidades racionais do homem e a moral tem em sua base a razão), que, por sua vez, implica a aceitação do postulado da imortalidade da alma que remete para a infinitude e, conseqüentemente, para Deus. A crença em Deus e a sua admissão como um postulado necessário supõem a busca de uma finalidade, a perfeição moral, perseguida ao longo do progresso moral que torna o homem digno da felicidade. O progresso da moralidade permite a esperança na paz perpétua (soberano bem no mundo) e no Soberano Bem (transcendência).

⁽¹⁷⁾ O termo "utopia" aponta geralmente para uma alternativa político-social, já o termo "alotopia", significa o mundo prometido, possível apenas depois da morte. (Cf. MARTINS, G. *O Topos da Utopia*, in: *Revista Vértice*, Lisboa, Março, 1990. p. 103).

O direito tem como fundamento o pleno respeito pelas pessoas. Mas diferencia-se da moral, porque apenas regula a conformidade exterior dos atos com a lei. E o Estado, enquanto instituição exterior, obriga e penaliza seus súditos. A política mantém uma relação estreita com a ética, pois o sentido da história universal aponta para o estabelecimento de constituições políticas mais justas e para a instauração da paz perpétua, da harmonia universal.

A CAUSA INTELIGÍVEL

A hipótese de um plano oculto da natureza faz com que os atos mais obscuros e repugnantes do ponto de vista moral ganhem um significado (quanto ao desenvolvimento da racionalidade). A competição sangrenta entre homens e Estados representada pela guerra passa a ser considerada como instrumento do progresso, como um catalisador de sementes que de outro modo nunca germinariam. Kant acaba, pois, justificando, no curso da história humana, mesmo que sempre de forma hipotética, o mal como alimento do processo de produção do bem representado pela cultura. Aqui podemos constatar que ele procura garantir os mecanismos de aperfeiçoamento social sem introduzir nenhuma mudança radical no homem, sem fazer surgir uma espécie de “nova criação”. O progresso, que Kant diz inúmeras vezes ser uma simples hipótese (o dever ser da história e não o que ela é, muito embora possamos verificar a presença do progresso no mundo), permitiria esperar a melhoria da espécie a partir do simples curso do mundo, perante o qual o arbítrio individual do homem se vê constantemente desapontado.

A partir disso, pergunta-se: se a espécie executa involuntariamente um projeto da natureza que tem como fim último o homem cultural habitante de um mundo cosmopolita, como fica a questão da liberdade humana? Seria o homem um mero fantoche a

mercê dos desígnios da natureza? Em última instância, é possível conciliar natureza e liberdade?

No parágrafo 70 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant menciona justamente a questão do determinismo e de uma possível causalidade livre. Desta última depende o pensamento acerca do homem moral (livre).

Eis a tese apresentada por Kant: "Toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas".¹⁸

Vamos agora à antítese: "Alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânica".¹⁹ Neste caso, não temos, como no mecanicismo, uma série de causas e efeitos onde a causa é sempre maior que o efeito, o que o impede de ser também causa, e isto representa uma total ausência de liberdade, mas sim uma causa interna ao efeito, de maneira que este pode ser também causa, o que jamais seria possível dentro do rígido mecanicismo.

Como resolver, pois, essa antinomia entre mecanicismo e liberdade? No parágrafo 71 da mesma obra, Kant dá início a solução de tal antinomia introduzindo a idéia de um entendimento arquitetônico, que representa uma causa inteligível que atua sobre a natureza e a organiza.

Todo efeito leva à necessidade de se admitir um estado temporal anterior como sua causa. Mas, como essa causa também é temporal, temos uma série regressiva. É necessário, pois, postular um outro tipo de causalidade independente da seqüência temporal, ou seja, uma causalidade incondicionada e, portanto, livre, uma primeira causa que, para tanto, precisa estar para além da série causal mecânica. A causalidade por liberdade é, pois, inteligível e como tal não está sujeita a qualquer condição temporal e por isso pode começar por si mesma

(18) Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 229.

(19) Idem.

seus efeitos. Assim, é possível romper a continuidade da experiência sensível e admitir um incondicionado supra-sensível, que não é ninguém senão Deus: "(...) uma outra espécie completamente diferente de causalidade original, a qual não pode de forma nenhuma estar contida na natureza material ou no seu substrato inteligível, nomeadamente um entendimento arquitetônico (...) uma causa do mundo atuante (inteligente)".²⁰

Somente postulando a existência de um ser supra-sensível capaz de funcionar como um princípio incondicionado é possível garantir a liberdade, pois a possibilidade da existência de Deus nos permite pensar uma causalidade que não é simplesmente mecânica, onde tudo está previamente determinado (o efeito está pré-determinado na causa). A liberdade consiste justamente na possibilidade de rompimento com esse determinismo a fim de dar início a uma nova série causal, e se há uma causalidade para além da meramente mecânica, o homem pode ser livre, sua ação pode iniciar uma série causal e não simplesmente ser considerada um simples efeito previamente determinado no tempo por uma causa externa. O postulado²¹ da existência de Deus permite, pois, a superação do abismo entre natureza e liberdade verificado na apresentação da antinomia com a qual nos deparamos acima. Tal postulado permite a passagem (salto *noumenal*) de um plano determinista executado pela espécie involuntariamente, para a adoção de um projeto próprio representado pela regra de ação da vontade autônoma e isso representa um ato de liberdade.

Em suma, o pensamento acerca da liberdade depende do recurso representado pelo postulado da existência de Deus. Do contrário,

²⁰ Idem. p. 230.

²¹ Kant postula a existência de Deus a fim de não cair no dogmatismo, ele não afirma categoricamente a sua existência, isto seria ultrapassar os limites do conhecimento, mas prefere supô-la enquanto uma necessidade prática capaz de garantir a liberdade moral.

não seria possível pensar a moralidade como fim final²² (destinação) do homem, dado que teríamos apenas o rígido mecanicismo que inviabiliza totalmente a possibilidade de uma causalidade livre da qual depende o pensamento acerca da moralidade, e esta enquanto baseada num princípio puramente racional necessita do desenvolvimento da racionalidade humana do qual está encarregada a natureza por meio de seu plano escondido executado involuntariamente pela espécie. O fim final do homem representa uma finalidade da liberdade, mas não pode prescindir do fim último da natureza (esta prepara o homem através do seu desenvolvimento racional para que ele possa dar – por meio da sua própria regra de ação - o salto rumo ao seu fim final (moralidade), transformando-se assim em um ser *noumenal* que não mais executa incoscientemente um plano traçado pela natureza, mas que age livremente). Eis o sentido da destinação moral do homem: a natureza o transporta para o nível da plenitude racional, ela o dirige para seu fim final, mas somente ele é capaz de dar o passo decisivo. O homem é finalidade última da natureza e também finalidade última pela natureza, dado que esta, por meio de um plano escondido que visa o desenvolvimento das disposições naturais humanas, o prepara para cumprir sua destinação: a moralidade. E o postulado da existência de Deus, causa incondicionada, permite-nos dar o salto para essa destinação, dado que a existência de uma causalidade assim constituída garante que também nós possamos

⁽²²⁾ Parece haver na natureza fins relativos: cada ser vivo parece ter sido produzido em vista da utilidade para um outro. Só o homem (enquanto ser moral) não está submetido a essa finalidade relativa, ou seja, só ele pode ocupar a posição de um fim final, pois seu ser moral não pode ser reduzido ao *status* de simples meio, dado que é um fim em si mesmo (é isto que nos diz a segunda formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. (cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 69). Um fim só pode ser dito final na medida que é liberdade, pois ele não se deixa condicionar por nenhum outro fim, o que o converteria em um simples meio. É, pois, unicamente no homem, e neste só como sujeito da moralidade, que a legislação incondicionada em relação aos fins pode ser encontrada, o que o torna o único capaz de ser um fim final.

iniciar por meio da lei moral uma série causal livre do determinismo. Deus oferece-nos, então, o meio para ultrapassar e submeter a natureza aos fins da liberdade autêntica (liberdade moral).

CONCLUSÃO

O progresso moral depende necessariamente do progresso legal, afinal a vida como é conduzida no estado de natureza, lugar da barbárie e do egoísmo, acaba representando um terrível obstáculo para a ação moral, para a qual o respeito e a abertura ao outro constituem elementos imprescindíveis. O homem, por si só, provavelmente preferiria passar seus dias referindo todo e qualquer fim somente a si, concebendo os outros como simples meios e não como fins como toda ação moral exige.

A natureza, através de um plano oculto, procura preparar o homem para a realização de sua destinação moral (fim final), que dar-se-á para além da própria natureza, a partir da consideração de um ser supra-sensível caracterizado como aquele que garante a liberdade imprescindível para a moralidade. Em outras palavras, a natureza lança mão de meios capazes de conduzir o homem à vida social e posteriormente à vida cosmopolita, ápice do processo de civilização humano, a fim de preparar o terreno para a possibilidade da realização da ação moral que transcende o natural e torna o homem um ser *noumenal*, ou seja, capaz de liberdade.

A finalidade última da natureza é, pois, o homem enquanto produtor de cultura, e este ao alcançar o ápice do seu desenvolvimento racional, verificado num mundo cosmopolita regido por um Direito Universal capaz de garantir a paz entre as nações, é capaz de dar um salto qualitativo, tornando-se assim um ser também *noumenal* capaz de conferir a si sua própria regra de ação. O plano cultural possibilita a atualização da racionalidade humana que ao tomar sua máxima forma, na esfera da vida cosmopolita, conduzirá à abertura da porta que dá

acesso ao incondicionado, ao fim final do homem que não mais significa uma trajetória traçada pela natureza e seguida à revelia da vontade da espécie humana, mas um caminho que o próprio homem traça para si mesmo (ao constituir sua própria lei) rumo à liberdade (capacidade de iniciar a partir de si mesmo uma nova série causal). E Deus como causa incondicionada garante a possibilidade de tal liberdade.

O homem meramente natural, que atende a suas paixões, mais que aos ditames da razão, por si só, jamais poderia agir exclusivamente por dever, procurando eliminar todo e qualquer móvel sensível que pudesse conduzir sua vontade. A fuga da sensibilidade, que se dá primeiro a partir do desenvolvimento da potência racional, encontra êxito na regra da ação incondicionada, puramente formal, por meio da qual o homem eleva-se acima da fenomenalidade. O homem enquanto fim último da natureza pode ainda ser tomado como um simples meio para se alcançar um fim, mas como ser moral e, portanto, finalidade final, ele será sempre um fim em si, e enquanto tal jamais poderá ser tomado como meio.

Eis a escatologia kantiana rumo à moral. O egoísmo humano é combatido inicialmente pela natureza, que conduz o homem a uma vida regrada que o incita pela coerção a enxergar não somente a si e na vida moral é possível que a humanidade seja tomada como fim em si não mais por causa do medo de uma eventual punição, mas porque isso constitui um dever moral que o homem se coloca através da lei da qual é legislador (imperativo categórico). Isso torna possível a constituição de uma sociedade de caráter universal onde a legalidade prepara o caminho que conduz à implantação ética, uma sociedade onde os fenômenos e o supra-sensível se veriam num caminho de convergência, traduzido na unidade sempre crescente entre os homens sob leis da virtude e não de repressão. Esse é o perfil da comunidade civil ética. Nessa comunidade é visada a totalidade dos homens como seres racionais unidos por laços morais que ultrapassam a simples radicação jurídica, assim é possível a realização da síntese entre a responsabilidade moral e a associação coletiva regida pela legalidade.

BIBLIOGRAFIA

- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: JZE, 2000.
- HERRERO, F. J. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *A paz perpétua*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- SOROMENHO-MARQUES, V. *História e Política no Pensamento de Kant*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.
- WALKER, R. *Kant*. São Paulo: UNESP, 1999.
- ZINGANO, M. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

GIANNI VATTIMO E A CRISE DA MODERNIDADE: O SIGNIFICADO DA RELIGIÃO E DA FÉ

Rogério Bianchi de ARAÚJO¹

RESUMO

O filósofo italiano Gianni Vattimo é considerado um dos principais hermeneutas da atualidade e, defendendo a idéia de uma filosofia pós-moderna, formula as suas principais argumentações. Nesse artigo estarei abordando alguns aspectos ligados ao significado da religião no mundo ocidental contemporâneo na perspectiva vattimiana. Fala-se muito em crise do Ocidente e nesse sentido como é que se posiciona a religião? Vattimo acredita que a religião, principalmente o cristianismo, tem ressurgido com força no mundo ocidental. Esse ressurgimento é fruto de uma época de pluralismo e crise da razão. O pensamento religioso tem portanto a grande oportunidade de se reestruturar desde que foi questionado pela razão iluminista. No entanto, somente libertando-se de suas amarras dogmáticas e de suas estruturas fortes é que terá a possibilidade de se fazer ouvir com maior credibilidade.

Palavras-chave: regresso, cristianismo, hermenêutica, pós-modernidade.

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia Social da PUC-Campinas, bolsista CAPES.

INTRODUÇÃO

A religião enquanto estrutura forte, tanto política quanto de pensamento, tem seu poderio abalado a partir do Iluminismo, onde a união entre Igreja e Estado foi considerada maléfica e muito prejudicial para atender aos anseios da classe emergente burguesa. A crítica da religião como ideologia e a elaboração do conceito de religião natural constituem aspectos marcantes da influência do Iluminismo sobre a fé cristã.

A Igreja passa a ser fortemente questionada sobre a legitimidade de seus atos, tendo como conseqüência a tolerância religiosa, alçando a partir de então o ecumenismo e o ensino laico como uma forma de ruptura no modelo de domínio da Igreja Católica. Além disso, há a passagem do pensamento religioso entranhado na sociedade durante aproximadamente dez séculos, para um pensamento científico e mais individualizado diante das descobertas de Galileu, Newton, Einstein, Darwin, etc., além da influência das revoluções políticas e econômicas a partir do século XVI.

A história da modernidade impõe uma concepção cientificista da verdade na base do afirmar-se progressivo do Iluminismo, tendo como conseqüência negativa, a perda da consciência de nosso caráter interpretativo de conhecimento da verdade.² A tese da história e a humanidade substitui a do sujeito. Em conseqüência, a idéia de progresso, com as mudanças implicadas na estrutura do tempo histórico, passa a modelar a modernidade.

A preocupação de Vattimo na atualidade é a de como devemos nos reportar à religião no mundo pós-moderno, principalmente numa época em que a razão iluminista parece se esgotar.

Vattimo propõe sair das configurações metafísicas tradicionais da relação entre filosofia e religião. Para ele, a única alternativa é viver-se em um espírito débil, através da caridade,

⁽²⁾ VATTIMO, Gianni. Para Além da Interpretação, pág. 71.

reencontrando a própria vocação laica como um modo de promover espaços livres para discussão e de diálogos inter-religiosos e inter-culturais.

Vattimo entende que a religião é um tema difícil que toca profundamente as pessoas e que suscita defesas apaixonadas e discussões polêmicas. A filosofia do século XX que fala de religião não fala diretamente de Deus, da alma, da ressurreição, mas da experiência religiosa como tal.³

No século XX a reflexão filosófica sobre a religião parece caracterizar-se em termos opostos às reflexões dominantes do século XIX, quando os grandes sistemas hegemônicos (o idealismo hegeliano, o positivismo, mais tarde o marxismo) nos parecia haver liquidado a possibilidade mesma da religião.⁴

(...) para Hegel, a verdade é desde já conhecida apenas pela filosofia; para o cientismo positivista, a verdade é só o que se pode ser verificado cientificamente; para o marxismo, a religião é uma forma de falsa consciência, uma superestrutura que, oferecendo uma conciliação consolativa com a realidade, mascara os interesses das classes dominantes tutelando os privilégios(...)⁵

⁽³⁾ (...) a filosofia novecentista que parla di religione non parla, per lo più, direttamente di Dio, dell'anima, della resurrezione, ma dell'esperienza religiosa come tale(...) VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pág. 112.

⁽⁴⁾ Nel novecento la riflessione filosofica sulla religione sembra caratterizzarsi in termini opposti a quelli dominanti nel secolo XIX, quando i grandi sistemi egemoni (l'idealismo hegeliano, il positivismo, più tardi il marxismo) sembravano aver liquidato la possibilità stessa della religione. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pág. 113.

⁽⁵⁾ (...) per Hegel la verità è oramai conosciuta davvero solo dalla filosofia; per lo scientismo positivista è vero solo ciò che può essere verificato scientificamente; per il marxismo la religione è una forma di falsa coscienza, una sovrastruttura che, offrendo una conciliazione consolatoria con la realtà, maschera gli interessi delle classi dominanti tutelandone i privilegi (...) VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pág. 113.

No século XX, a filosofia da religião se inaugura como um fenômeno autônomo, não reduzível ao outro.

Hoje o interesse religioso é resultado da complexidade dos problemas ao qual bate a nós de frente. O universo tecnológico parece produzir efeitos contrários àqueles esperados, a tecnologia nos chega a tocar as origens da vida. Todos motivos – senão razões – que para muitos nos conduzem a um retorno à religião.⁶

Nesse sentido, é possível falar na volta da religião enquanto uma categoria forte no sentido de alicerce para o homem pós-moderno. Se o pós-modernismo é a pluralidade de histórias, de pontos de vista e visões de mundo, é também a pluralidade de religiões.

I – O REGRESSO DA RELIGIÃO

Embora seja comum atribuir a experiência religiosa a uma experiência de um êxodo (ou seja, de uma saída diante das dificuldades), nos dias de hoje, ela pode ser melhor interpretada como regresso a algo que já pensávamos como esquecido e superado. Nesse sentido, Vattimo questiona se haveria uma verdade essencial da religião. Em um ponto fundamental Vattimo faz questão de dar maior importância: o regresso da religião não pode ser considerado como acidental e que deveria ser posto de lado.

Diz-se amiúde que a experiência religiosa é a experiência de um êxodo; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. Talvez não devido a uma natureza essencial qualquer; mas, de fato, em nossas

⁽⁶⁾ Oggi poi l'interesse religioso è anche ruscitato dalla complessità dei problemi a cui ci trova di fronte: l'universo tecnologico sembra produrre effetti contrari a quelli sperati, le tecnologie arrivano a toccare le radici della vita... Tutti motivi – se non ragioni – che per molti conducono a un ritorno alla religione. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pp. 113-114.

*condições de existência (Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno.*⁷

Sendo assim, é importante considerar as nossas condições históricas para que possamos identificar as causas desse regresso.

Vattimo identifica dois tipos de modalidades concretas como causas desse regresso da religião. Em primeiro lugar, o regresso do religioso motivado por riscos que surgiram após a Segunda Guerra Mundial, como a ameaça de uma guerra nuclear, as ameaças ecológicas e as pesquisas de manipulação genética. Além disso, há a perda do sentido da existência e o tédio provocado pela compulsão pelo consumo das sociedades modernas. Vattimo aponta que a volta do religioso seria marcada pela busca de identidade e à recusa da modernização enquanto causa de destruição das raízes da existência.

Em segundo lugar, em âmbito teórico, na filosofia, a desintegração dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, da técnica e da organização social modernas, uma dissolução geral das certezas racionalistas, ou seja, a filosofia e o pensamento crítico não conseguem dar à existência um sentido, que passa a ser buscado na religião. Segundo Vattimo, o problema que se põe é se podemos pensar Deus unicamente como o fundamento imóvel da história, do qual tudo parte e em direção ao qual tudo deve regressar.

As pessoas exigem fundamentos, e é essa a motivação que a filosofia deve buscar. No sentido heideggeriano, a filosofia deve ser pensada como a história do Ser. Por isso mesmo, o regresso da religião não pode ser entendido como um simples reassumir da religiosidade "metafísica", mas sim como uma reação ao estado caótico do mundo moderno. A superação da metafísica vai nos levar ao apelo do Ser, que se dá no mundo da ciência e da técnica, pois só quando o perigo cresce é que se torna possível o acontecimento do Ser.

⁷ DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni e outros. A Religião, pág. 91.

O regresso da religião não pode ser visto como uma simples fuga por causa desse mundo da técnica e da ciência, mas antes como pertencente à época do fim da metafísica. A filosofia deve, portanto, retirar a identificação geral da religião com a positividade, ou seja, a concepção da historicidade da existência que tem como fim último o salto proporcionado pela religião. Essa posição reduz o divino ao determinismo histórico, assim a história do mundo torna-se tribunal do mundo.

II – O CRISTIANISMO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

O que se percebe é que o cristianismo ocidental vem apresentando um alto grau de adaptabilidade diante da complexa sociedade moderna, tentando lidar melhor com os dogmas e com o conservadorismo de seus preceitos morais, criando assim uma espécie de simbiose com a sociedade, tendo em vista que esta, na visão de Vattimo, já não atende de forma passiva aos ditames e fundamentalismos religiosos.

É através de Nietzsche e Heidegger e da crítica que fazem ao fundamento último – a recusa da metafísica característica do início do século XX – que, paradoxalmente, ganha força um novo sentido para o cristianismo. A sociedade se rebela à “organização total” imposta pela racionalidade do trabalho e da tecnologia, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da ciência histórica e da antropologia cultural determinam a crise do eurocentrismo e a maturação de uma consciência pluralista, a qual não se pode ficar a mercê de um único e antidemocrático critério de verdade. Sendo assim, a crença em Deus no sentido forte do termo fica abalada: trata-se agora de um Deus do qual é feita linguagem.

Quando se fala na linha nietzschiana que Deus está morto, isso não significa em absoluto uma profecia do ateísmo, mas sim o fim

da metafísica da qual fala Heidegger, ou seja, o fim de qualquer estrutura metafísica absoluta do real e esse dado não corresponde ao fim de toda e qualquer possibilidade de experiência religiosa. Não significa de fato o anúncio do fim de todo discurso religioso, mas ao contrário, uma revitalização religiosa dentro da pluralidade, a qual Vattimo define como a "Babel" do pluralismo tardo-moderno. O que está em jogo aqui é o fim do Deus metafísico e a afirmação do Deus espiritual. Nesse sentido, o ateísmo filosófico deixa de ter sentido e o filósofo pode retomar a palavra de Deus. Torna-se possível então falar de uma Era do Espírito, principalmente porque agora passamos de uma interpretação literal da Bíblia a uma interpretação espiritual desta. Nesse processo de renovação, o próprio cristianismo por sua originalidade laica, ganha força enquanto uma nova possibilidade na vida civil.

Na passagem do Ser como estrutura ao heideggeriano Ser como evento, Vattimo ressalta o renascimento do sacro no íntimo do espírito. Vattimo, em seu livro mais recente acerca da religião "*Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*" esclarece que o intrigante subtítulo refere-se a uma crítica à idolatria. A religião deve ser caracterizada muito mais como um fenômeno natural do que como um fator de transcendência. Isso remete ao fato de que a religião é intrínseca à humanidade como tal, isto é, o cristianismo é comprometido de maneira indissociável com a história humana. Cristianismo não religioso significa imaginar um cristianismo que não tem mais nada a ver com a religiosidade natural. O cristianismo pode valer-se de se libertar dos ídolos, da dogmática, para basear-se apenas sobre a caridade. Segundo Vattimo, é "o princípio da caridade" que vai constituir o ponto de encontro entre hermenêutica niilista e tradição religiosa do Ocidente. Hoje o cristianismo se caracteriza muito mais por ser a cultura da hospitalidade, da caridade, da aceitação. E é através desses fundamentos básicos, ao invés de fundar-se sobre a verdade, que o cristianismo pode alcançar uma maior universalidade. A realidade é plural e, portanto, apresenta

inúmeras formas de dizer a verdade sem nenhuma instância suprema que poderá legitimá-la.⁸

A religiosidade natural era embasada sobre o medo da natureza e sobre a necessidade de alcançar o Autor desta natureza. Este Autor da Natureza é ainda um Juiz misterioso que pune, o que resulta na idéia de sacrifício. Essa caracterização nos impede de alcançar a verdadeira emancipação. A única via possível para Vattimo, seria pensar uma vida eterna na caridade, na escuta do outro e no constante diálogo com os outros.

Vattimo vê no niilismo a chance de se reencontrar o cristianismo, caso contrário, o cristianismo estando sujeito a uma metafísica mais dura, estará sempre exposto ao fanatismo e à incompreensão.

O pensamento débil⁹, proporciona uma relatividade histórica da cultura e o descentramento da idéia de Deus em sua absolutização e como totalidade. Princípios universais e verdades objetivas devem ser substituídas em nome da caridade como disponibilidade para escutar ao outro.

Em um Ocidente multiétnico a religião antes de tudo deve contribuir no sentido de apaziguar os conflitos ao invés de exacerbá-los.

O cristianismo hoje renuncia às suas missões de civilização embasadas numa posição evolucionista e imperialista, para se aprofundar na solidariedade numa espécie de caminho mais conivente com o destino da modernização.

⁽⁸⁾ VATTIMO, Gianni. Para Além da Interpretação, pág. 73.

⁽⁹⁾ Pensamento débil corresponde a uma determinada atitude cognitiva. É uma corrente intelectual que surgiu na Itália, no início da década de 80, como uma reação aos excessos ideológicos que se desencadearam a partir de 1968, e conseqüentemente como o único movimento que tem herdado o caráter emancipador daquelas ideologias. Concebe a história da emancipação do Homem como uma redução progressiva da violência e dos dogmatismos, fato que permite ultrapassar as estratificações sociais que deles derivam. O pensamento débil é uma legitimação que não se apega a estrutura do Ser nem tampouco a uma lei da história. O pensamento tem a função de construção, de funcionalidade histórica (e política), acerca da qual podem surgir muitas e legítimas dúvidas.

Vale dizer que Vattimo sugere um simples e puro retorno da autoridade da Igreja, mas agora com uma fé sem racionalidade.

III – A TEOLOGIA HERMENÊUTICA

A partir de Santo Agostinho, a teologia cristã é uma teologia hermenêutica.

A interpretação (a hermenêutica) deve construir uma continuidade entre o homem antigo, imerso nos ordenamentos naturais da existência antes da chamada, e o homem novo chamado pela fé.¹⁰

Para Vattimo, o pluralismo pós-moderno permite o reencontrar da fé cristã, tendo em vista que a religião é apenas mais uma entre as diversas linguagens possíveis. Nesse contexto, a exigência ecumênica é e pode ser considerada uma obrigação. Com a dissolução da metafísica se faz necessário a necessidade de uma “produtividade” hermenêutica. A hermenêutica pertence à modernidade tendo uma interpretação niilista do princípio de realidade, estabelecendo os fundamentos de sua “verdade” através da frase “não há fatos, só interpretações”. A hermenêutica contemporânea portanto, é a que liberta a razão da submissão ao ideal cienticista da objetividade.

A filosofia que responde ao apelo da superação da metafísica saiu da tradição judeu-cristã, e o conteúdo da superação da metafísica não é outra senão o amadurecimento da consciência dessa proveniência.

O regresso do religioso que vivemos na consciência comum e, em termos diferentes, no discurso filosófico (onde caem os interditos metafísicos, cientistas ou historicistas visando a religião) apresenta-se

⁽¹⁰⁾ L'interpretazione (l'ermeneutica) deve costruire una continuità tra l'uomo vecchio, immerso negli ordinamenti naturali dell'esistenza prima della chiamata, e l'uomo nuovo chiamato alla fede. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pág. 117.

como uma descoberta da positividade que nos depara como idêntica, na sua significação, ao pensamento da eventualidade do Ser a que a filosofia ascende a partir de Heidegger.

Levinas, é considerado por Vattimo o filósofo que leva mais longe o esforço de superação da metafísica (a que ele chama “ontologia”), redescobrimdo as raízes bíblicas do pensamento ocidental a par das suas raízes gregas.

No esforço de superação da metafísica, a filosofia se torna hermenêutica. No livro de Vattimo “*Credere di Credere*”, Vattimo tem na palavra acreditar um significado todo especial, ou seja, pensar com uma certa margem de incerteza, opinar.

A religião pós-moderna só pode ter efeito nos termos de uma fé sem dogmas, sem conteúdos, sem sentido, condições imprescindíveis para abrir-se ao novo sentido ecumênico e pluralista que caracteriza a nossa época. Trata-se de acolher a autêntica mensagem cristã da encarnação como *kénosis*, “humilhação”, enfraquecimento de Deus.

A história do Ser deve ser interpretada como história de um enfraquecimento de suas estruturas fortes. O fato de a filosofia conceber o Ser como evento é um signo que na filosofia vive de novo a hereditariedade da mensagem hebraico – cristã. Que cada um possa ser autor da própria Bíblia; o sonho de um cristianismo não dogmático é disciplinador.

(...) as análises sobre experiência do sacro como dimensão da consciência, ou como fenômeno social geral, tem abandonado o lugar, nas últimas décadas, a uma filosofia da religião que se pensa mais realisticamente como um acontecimento histórico determinado¹¹.

⁽¹¹⁾ (...) le analisi sull'esperienza del sacro come dimensione della coscienza, o come fenomeno sociale generale, hanno lasciato il posto, negli ultimi decenni, a una filosofia della religione che si pensa – più realisticamente, credo – concretamente coinvolta in una vicenda storica determinata. VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza*, pág. 119.

Na história da cultura ocidental, a partir dos gregos, a relação da filosofia com a religião sempre foi muito estreita: os temas, a linguagem, as referências são as mesmas.

Grande parte da filosofia moderna tem pensado assim, como um desenvolvimento e uma transposição sobre o plano racional do que diziam os mitos e as religiões em outras culturas.¹²

Cristo não desmente os mitos e as estórias de deuses falsos e mentirosos; torna-os, pela primeira vez, capazes de significar de verdade o divino.¹³

Segundo a filosofia hermenêutica, há muitos modelos de se fazer a experiência da verdade. O mito, por exemplo, é um dos modelos de experiência da verdade, ao lado do logos. A hermenêutica, nesse sentido, fornece uma renovada possibilidade à religião.

*A hermenêutica só pode ser o que é – uma filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo da verdade, e, portanto, uma ontologia nihilista – enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus.*¹⁴

IV- CONCLUSÃO

Segundo Sérgio Paulo Rouanet¹⁵, estaríamos passando por um processo de reencantamento do mundo, ao contrário daquele apregoado por Max Weber quanto à expansiva desenvoltura da ciência e da técnica. A religião ressurgiu não mais como um empecilho, mas

⁽¹²⁾ Ibid. pág. 119.

⁽¹³⁾ VATTIMO, Gianni. Para Além da Interpretação, pág. 82.

⁽¹⁴⁾ L'ermeneutica può essere quello che è – filosofia non metafisica del carattere essenzialmente interpretativo della verità, e perciò ontologia nichilistica – solo in quanto erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio. VATTIMO, Gianni. Oltre l'interpretazione, pág. 68.

⁽¹⁵⁾ Artigo publicado por Sérgio Paulo Rouanet com o título *Deus está salvo*, publicado no caderno MAIS – 2002, jornal Folha de São Paulo.

como uma possibilidade de reconciliar-se com a ciência. A religião ganha força na crise da modernidade enquanto mensagem de amor, no intuito de criar vínculos de solidariedade e também trabalhar com a questão dos valores. Para Vattimo, o cristianismo não tem nenhuma relação com a verdade e por isso não pode ser refutado, mas tem uma forte relação com o amor. Para que esse “novo papel” da Igreja realmente se realize de forma contundente, faz-se necessária a convivência com todas as formas de religião, que a autoridade da ciência não seja por demais questionada, e no sentido político, que aceite as regras do jogo democrático. Fé e ciência não precisam necessariamente estar em concorrência, pois tem funções distintas.

Para Vattimo o sagrado está no passado, no ato amoroso pelo qual Deus renuncia à sua dominação sobre os homens. No momento de tornar-se homem, Deus abriu mão, por amor, em favor dos homens, de todo o seu poder e de toda a sua autoridade. O cristianismo consiste nessa auto-alienação de Deus, e por isso a secularização é a característica constitutiva da experiência religiosa autêntica.

A hipótese a que somos levados é que a própria hermenêutica, como filosofia que traz consigo certas teses ontológicas, seja fruto da secularização, como retomada, prosseguimento, “aplicação”, interpretação dos conteúdos da revelação cristã da encarnação de Deus.¹⁶

Existe uma frase que Vattimo sempre repete e já virou jargão no seu pensamento acerca da religião: “Sou ateu graças a Deus”. Por ser cristão, Vattimo já não acredita em um grande número de estruturas dogmáticas. O que é preponderante na sua visão, é que existe um outro que deve ser amado como a si mesmo, o que refuta qualquer forma de fundamentalismo, pois em um mundo multicultural de religiões e

⁽¹⁶⁾ L'ipotesi a cui siamo condotti è che l'ermeneutica stessa, come filosofia che porta con sé certe tesi ontologiche, sai frutto della secolarizzazione come ripresa, proseguimento, “applicazione”, interpretazione, dei contenuti della rivelazione cristiana, primo fra tutti il dogma dell'incarnazione di Dio. VATTIMO; Gianni. Oltre l'interpretazione, pág. 66.

opiniões diversas, a única coisa que ainda pode nos salvar são a caridade e o respeito pelo outro, pois não há mais nada a que possamos nos apegar.

Segundo Vattimo, não acreditar no Inferno por exemplo, não significa ser infiel ao Evangelho, mas antes disso, uma forma de se rebelar contra o autoritarismo eclesiástico.

Numa época em que já é rotina ouvirmos comentários mais próximos do senso comum, enaltecendo a falta da religião como uma das causas da violência ou das injustiças cometidas pelo homem, é interessante notar como Vattimo aponta, diante desse problema, um verdadeiro refortalecimento da religião, principalmente do cristianismo no que concerne ao mundo Ocidental. É traço característico do seu pensamento as referências ao niilismo de Nietzsche e Heidegger tão presentes em nossa época. E é no niilismo que Vattimo acredita repousar a nossa chance de emancipação. Sendo assim, acreditar que a falta de uma religião, que fundamente valores, seja uma das causas da crise da sociedade contemporânea, é típico de uma sociedade que ainda não é suficientemente niilista.

BIBLIOGRAFIA

- CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis 1997.
- DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni e outros. *A Religião: O Seminário de Capri*, Editora Relógio D'água, Lisboa, 1997
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*, Editora Paulinas, São Paulo, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Credere di Credere - È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Itália: Garzanti, 1999
- VATTIMO, Gianni. *Credere di Credere - È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Itália: Garzanti, 1999

VATTIMO, Gianni. *Dopo la cristianità - per um cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Para Além da Interpretação: O significado da hermenêutica para a filosofia*, Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed Esistenza – Uma mappa filosofica del Novecento*, Editori Paravia, Torino, 1997.

VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Bari, 1994.

OS PRINCÍPIOS ENGELHARDTIANOS PARA A BIOÉTICA

Alexandre da COSTA*

RESUMO

Tristram Engelhardt, bioeticista estadunidense, tem como ponto de partida de sua reflexão o fracasso do projeto ilustrado em conceber uma moral canônica, universal, baseada somente na razão. Seria o triunfo da racionalidade sobre as bases metafísicas e religiosas que sustentaram toda a filosofia antiga e medieval. No entanto, o que se viu foi o surgimento de muitas moralidades defensáveis, mas muitas vezes incompatíveis entre si. A bioética surge neste contexto de pluralismo ético. Entretanto, para Engelhardt, a bioética não pode ser dotada de conteúdo universal, canônico e ser imposta para todos os segmentos da sociedade. Surge então a dificuldade de criar um discurso bioético que seja capaz de autoridade numa sociedade secular pluralista. Engelhardt, na tentativa de dar uma resposta, cria uma ética procedimental, mínima e secular. E, neste sentido, os princípios norteadores das discussões, escolhas e decisões são dois: Princípio do Consentimento e Princípio da Beneficência.

Palavras-chave: Bioética - Princípio do Consentimento - Princípio da Beneficência – Autonomia – Tolerância – Amigos morais e estranhos morais.

(*) Mestrando em Filosofia Social da PUC-Campinas, bolsista da CAPES - PROSUP I.

1- INTRODUÇÃO

O texto que se segue é parte de uma pesquisa que estou desenvolvendo sobre o bioeticista estadunidense Hugo Tristram Engelhardt Jr. e tem por objetivo despertar o leitor para uma leitura deste autor que é dos mais importantes bioeticistas da atualidade. .

Talvez alguns pensem que a bioética seja um assunto, hoje em dia em voga, porém, passageiro. Não pretendo entrar nesta discussão, mas tecer algumas considerações sobre a posição (ou situação) desta disciplina na contemporaneidade. O neologismo **Bioética** foi introduzido na literatura por Potter¹, no início da década de 1970, e a consolidação da Bioética, como campo de pesquisa foi-se plasmando a partir dos avanços tecno-científicos do século XX, principalmente nas áreas biológicas e médicas, que têm colocado a humanidade frente a situações inusitadas. Freqüentemente recebemos relatos de utilização de novos métodos investigativos e de técnicas desconhecidas, assim como a descoberta de medicamentos eficazes no controle de doenças. No dizer do bioeticista Volnei Garrafa, isto significa que, "se por um lado todas estas conquistas trazem na sua esteira renovadas esperanças de melhoria da qualidade de vida, por outro criam uma série de contradições que necessitam ser analisadas responsavelmente com vistas ao equilíbrio e bem-estar futuro da espécie humana e da própria vida no planeta". A Bioética seria, pois, uma resposta da Ética às interrogações que se impõem em decorrência da interferência humana no mundo, com respeito à forma pela qual a medicina e a política podem alcançar seus objetivos e ideais mais nobres.

Tendo em vista toda esta gama de questões, a Bioética obteve uma grande aceitação no meio acadêmico. No entanto, sua interpretação e/ou formulação ficou aquém do esperado, pois muitos segmentos interpretaram-na do seu próprio modo (de uma maneira um

(1) Potter, V. R. Bioethics: the science of survival. In: Perspectives in Biology and Medicine. Idem Bioethics: bridge to the Future. Englewood Cliffs, New Jersey:Prentice-Hall,1971.

tanto limitada pelas suas próprias perspectivas). Por exemplo, os médicos a viram como uma nova face da deontologia profissional. Os biólogos e os ecologistas, por sua vez, a viram como um grande movimento de conscientização sobre as questões acerca do meio-ambiente.

Para o eticista Diego Gracia, esta confusão inicial acerca da bioética se deve à imprecisão do termo. A palavra “vida” é tão abrangente que comporta diversos matizes de interpretações, tanto deontológicas - “a sacralidade da vida” - quanto teleológicas - “a qualidade de vida” - . Ainda soma-se a interpretação teológica ligada à lei natural, que a vê como expressão da santidade de vida².

2 - AS VÁRIAS ABORDAGENS DA BIOÉTICA

Qual é, então, a base que sustenta a bioética? Ao longo destes trinta anos de existência, a bioética seguiu o seu caminho na construção do seu “*corpus científico*”, e como disse o bioeticista Engelhardt “Potter a criou, mas ela seguiu o seu próprio caminho”, constituindo-se em uma importante disciplina interdisciplinar.¹

Existem várias tendências ou estilos de bioética, tais como: bioética de virtudes, casuística, naturalista, personalista, principialista, libertária, dentre outras. Deste modo, a própria bioética, enquanto teoria, se encontra em discussão. Não basta discutir os problemas trazidos à tona por ela, mas é necessário pôr-se a questão de seus fundamentos e/ou princípios. Em meio a toda uma gama de modelos e tendências, o que prevalece, atualmente, em que pesem as críticas a ele dirigidas, é o chamado Principialismo. A bioética principialista tem como princípios norteadores: a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça. Sua clássica formulação foi feita por Beauchamp e Childress na obra *Principles of*

² GRACIA, Diego. Fundamentos de Bioética. Eudema, Madrid, 1989.

Biomedical Ethics³. Estes princípios são normas gerais que orientam as ações, mas não dizem como agir em cada situação concreta. Assim, eles têm que ser especificados. Os quatro princípios são considerados “prima facie”⁴, ou seja, cada um deles se impõe como obrigatório, a não ser que ocorra um conflito com outro dever moral de igual ou maior valor na situação concreta. Os conflitos que surgirem devem ser resolvidos através de um processo de deliberação racional para determinar que obrigações morais devem prevalecer na situação particular analisada.

Todavia, a bioética fundamentada nestes princípios tem recebido muitas críticas. Sugerimos, além de Engelhardt, a obra de Gert, Culver e Clouser **A Return to Fundamentals**⁵, assim como a obra de Diego Gracia **Cuestión de principios**⁶.

Não é o nosso intuito, aqui, detalharmos a bioética Principlista, mas mostrar um outro modelo proposto pelo médico e filósofo Dr. Hugo Tristram Engelhardt Jr. O professor Engelhardt pertence ao Departamento de Medicina e Centro de Estudos sobre Ética Médica e Políticas de Saúde Pública da Escola de Medicina Baylor, situada em Houston, no Estado do Texas. Também leciona Filosofia e Ética na Universidade Rice da mesma cidade. De acordo com a *Revista Panamericana de Saúde Pública*, Engelhardt não só é considerado um dos fundadores da bioética contemporânea, mas também um dos médicos filósofos que mais têm estudado e dado a conhecer a história, a epistemologia, a metodologia e a filosofia da medicina e da saúde pública em nossos dias. Além disto, ele tem sido editor de numerosos artigos, e por mais de vinte anos foi diretor do *Journal of Medicine and Philosophy*, tendo em seu histórico mais de trinta livros publicados, dentre os quais merece destaque *The Foundations of Bioethics*.

(3) BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. 4nd ed. New York: Oxford University Press, 1994.

(4) termo criado por David Ross...

(5) Gert B., Culver C., Clouser K. D., *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York, Oxford Universty Press, 1997.

(6) GRACIA, D. Cuestión de principios. In: Feitos L. (Ed.), *Estudios de bioética*, Madrid, Dykinson, 1997.

Nesta obra, além de fazer críticas às correntes éticas contemporâneas e mostrar a incapacidade de se fundamentar uma ética geral em uma ética particular, Engelhardt convida a todos aqueles que trabalham no campo da saúde: os médicos (desde clínicos gerais até especialistas), enfermeiros e tecnólogos, a se debruçarem sobre temas éticos. Ele projeta qual deve ser a atuação do médico e de outros profissionais no diagnóstico, no tratamento e na prevenção das enfermidades, assim como os orienta quanto às suas atitudes perante o sofrimento e os dilemas mais complexos, que exigem escolher entre a vida e a morte. Engelhardt enfatiza que a grande busca da bioética contemporânea não é por fundamentos comuns ou últimos (aqui talvez perpassem em seu pensamento as dificuldades apontadas por Hans Albert a serem enfrentadas por todo aquele que se empenha em fornecer uma fundamentação última: o conhecido “trilema de Münchhausen”), mas por saber lidar com a resistente diversidade de concepções morais para abrir caminhos às condições do consenso. A trilha da bioética deverá se pautar não por uma investigação metafísica, mas por uma reflexão histórica concreta sobre a diversidade real e conflitante das perspectivas morais. Para ele, a bioética insere-se na evolução cultural secularizante, sem uma estrutura autônoma, deontológica ou confessional.

Engelhardt, como alguns autores⁷ expressam e até ele próprio confirma, pertence à corrente denominada libertária. Devemos compreender a palavra “libertária” neste contexto não como ela é usualmente entendida no pensamento latino-americano - como por exemplo na Filosofia e na Teologia da Libertação. Libertário, para Engelhardt é a ênfase dada na permissão dos indivíduos envolvidos em decisões, afirmando uma moralidade que une aqueles que possuem divergências morais. Segundo ele, somente a permissão e o consentimento podem resolver os desacordos morais entre indivíduos que não participam de uma mesma comunidade moral.

⁷ Cf. BARCHIFONTAINE Christian de P. & PESSINI, Leo(orgs). *Bioética: Alguns desafios*. Edições Loyola, 2001 p 29.

Percebe-se uma grande dificuldade em estabelecer a objetividade das reivindicações morais essenciais, dos direitos morais ou de qualquer avaliação e preferência moral. Para resolver as controvérsias, é necessário comungar premissas morais fundamentais, regras de evidência moral e regras de inferência moral ou recorrer a quem tem autoridade moral para resolver as disputas morais. No entanto, em razão das diferentes interpretações das premissas morais, as controvérsias parecem insolúveis. Assim, será preciso um padrão com o qual julgar, ordenar ou comparar o que está em jogo. Mas onde encontrar este padrão? A esperança da modernidade consistiu em encontrá-lo na razão, isto é, imaginou-se que através da razão fosse possível descobrir este padrão comum. No entanto, a dificuldade estaria em determinar qual razão é comum, ou deveria ser comum. Engelhardt elenca algumas tentativas de busca de padrão:

- 1 - na própria essência das reivindicações éticas, em intuições, no que parece declarar-se de modo evidente como certo ou errado,
- 2 - nas conseqüências das escolhas morais,
- 3 - na idéia de escolha imparcial ou de um observador imparcial,
- 4 - na idéia de uma escolha racional,
- 5 - na idéia de uma realidade natural.⁸

Estas e outras abordagens possuem problemas insuperáveis, pois o apelo a qualquer essência moral particular toca na questão dos padrões pelos quais a essência é selecionada; um apelo a uma estrutura formal não proporciona essência moral e, portanto, nenhuma orientação moral essencial; um apelo a uma realidade externa demonstrará o que é, não o que deveria ser ou o que deveria ser julgado; um apelo a um observador imparcial depende de pré-requisitos; um

⁽⁸⁾ ENGELHARDT, H. T. Jr. *Foundations of Bioethics*. Oxford University Press. New York p. 33.1986.

apelo às conseqüências requer um conhecimento anterior do que é melhor ou pior. Elas pressupõem aquilo que procuram justificar que é uma essência moral particular. Ao invés de possuir os meios para descobrir uma justificativa da moralidade secular, tais abordagens revelam as implicações de uma visão moral particular⁹.

A posição de Engelhardt se insere dentro da crítica feita por Alasdair Macintyre ao projeto iluminista de conceber uma moralidade secular canônica universal livre das suposições religiosas e metafísicas¹⁰. Vivemos, segundo Engelhardt, num afloramento de visões morais concorrentes. O pluralismo de perspectivas éticas ganhou espaço e esta é a circunstância do que se chama de pós-moderno: a pluralidade de visões. E é neste contexto que a bioética deve ser encarada. Ambiente este, acrescenta Engelhardt, "marcado pelo ceticismo moral e pela perda da fé"¹¹. O objetivo do moderno projeto filosófico de descobrir uma moralidade essencial, que abranja a todos, insere-se na perspectiva de que a racionalidade humana constitui a primeira fundamentação de uma universalização. Não há como contestá-la enquanto unidade da espécie humana. Entretanto, para Engelhardt, o que se buscou da compreensão da justiça e do que é correto fazer como expressão da exigência do racionalismo e da humanidade não passou de mera expressão de uma visão ou ideologia particular, entendendo-se aqui as teorias ou sistemas morais formuladas por pessoas que pertencem a um determinado grupo ou comunidade moral¹².

Os termos "comunidade" e "sociedade" são constantes na obra de Engelhardt. Ele define "comunidade" como "um corpo de homens e mulheres unidos pela tradição e práticas morais comuns, ao redor de uma visão compartilhada de vida boa"¹³, enquanto que "sociedade" é "uma associação que envolve os indivíduos que se encontram em

⁹ Cf. id, ibidem, p 33-34.

¹⁰ Para uma explicação mais detalhada vide Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981.

¹¹ Cf. ENGELHARDT, op. Cit., p. 31.

¹² Cf. id, ibidem, p. 33.

¹³ id, ibid, p. 54.

comunidades morais diversas”¹⁴. Assim sendo, as sociedades são pluralistas, englobando em seu bojo uma diversidade de sentimentos e crenças morais. É de se esperar, então, a existência de “amigos morais” e “estranhos morais” (termos utilizados na 2ª edição de “*The Foundations of Bioethics*”). Os primeiros são participantes de uma comunidade concreta, compartilham de uma mesma visão moral e resolvem as controvérsias morais por meio de argumentos racionais sólidos e recorrem a uma autoridade legitimamente reconhecida pela sua comunidade, como, por exemplo, os líderes religiosos e assim por diante¹⁵. Os segundos são os participantes da sociedade como um todo, têm visões morais diferentes, não compartilham das mesmas regras morais e por isto mesmo não resolvem as controvérsias morais através da argumentação racional¹⁶. Como, então, resolver os desentendimentos morais?

Do mesmo modo que ao longo da história tivemos e temos várias éticas, há que se dizer também que não possuímos uma única bioética, mas várias. A única forma de discutir os problemas derivados da tecnociência é, de certa maneira, aceitar discutir o fracasso do projeto filosófico moral, ilustrado e universalista, e reconhecer que em nossa sociedade pós-moderna, pós-universalista, ou como queira denominar-se, temos que nos esforçar para compatibilizar várias concepções morais. Nestas alturas da historicidade humana não há uma visão moral secular dotada de conteúdo, que seja canônica para todos os indivíduos. Para Engelhardt isto implica aceitar a diferença entre uma moralidade “canônica dotada de conteúdo” para os amigos morais e “uma moralidade de procedimento” baseada na idéia de estranhos morais. Quando não compartilhamos uma visão moral que permita, nas controvérsias morais, soluções dotadas de conteúdo morais, há que se resolver por mútuo acordo “um marco moral por meio do qual os indivíduos pertencentes a comunidades morais diferentes

⁽¹⁴⁾ id, ibid, p. 54.

⁽¹⁵⁾ id, ibid, p. 35.

⁽¹⁶⁾ id, ibid, p. 50.

podem considerar-se vinculados por uma estrutura moral comum e podem apelar a uma bioética também comum.". Assim, não há uma ética comum, mas uma língua franca moral comum, e também não há razão para deixar somente para os eticistas ou bioeticistas a razoabilidade das resoluções dos problemas éticos de nossa época.

3 - PRINCÍPIO DO CONSENTIMENTO E PRINCÍPIO DA BENEFICÊNCIA

A concepção bioética de Engelhardt centra-se em dois princípios: o do consentimento (principle of permission) e o da beneficência (principle of beneficence). Sobre tais princípios discorreremos na seqüência.

Princípio do Consentimento

"A autoridade para ações envolvendo outros em uma sociedade pluralista secular é derivada de sua permissão. Como conseqüência: 1 - Sem essa permissão ou consentimento não há autoridade, 2 - Ações contra essa autoridade são merecedoras de acusação, no sentido de colocarem o violador fora da comunidade moral em geral, e tornando lícita (mas não obrigatória) a força retaliatória, defensiva ou punitiva."¹⁷ Este princípio se justifica de acordo com Engelhardt na circunstância de que, em nossa sociedade pluralista secular, a autoridade para resolver disputas morais só se consegue a partir do acordo dos participantes, uma vez que não deriva de argumentos racionais ou da crença comum. Este princípio tem como máxima o seguinte "não faça aos outros aquilo que eles não fazem consigo mesmos, e faça por eles o que foi contratado para fazer."¹⁸

⁽¹⁷⁾ pg. 158.

⁽¹⁸⁾ pg. 159.

Princípio da Beneficência

Para Engelhardt, como já foi dito anteriormente, “nenhuma explicação ou ordenação dos bens e prejuízos em particular pode ser estabelecida como canônica”¹⁹, no entanto, a beneficência caracteriza a realização da moralidade. Em consequência: “1- não existe princípio da beneficência geral, essencial, ao qual se pode recorrer; 2 - as ações que não consideram as preocupações de beneficência são merecedoras de acusação, no sentido de colocarem os violadores fora do contexto de qualquer comunidade moral particular essencial”²⁰. Este princípio encontrará sua essência, ou seja, seu conteúdo, dentro de uma comunidade moral particular que possui uma visão comum de ordenação dos bens e prejuízos. Este princípio se justifica nas preocupações morais de procurar os bens e evitar os prejuízos.

Na visão de Engelhardt estes dois princípios funcionam em dois sentidos: primeiro como regras, que dirigem o interessado a uma abordagem particular; e num outro funciona como “princípia”, ou seja como fonte, como início de áreas particulares da vida moral.

Na própria raiz da bioética existem tensões, pois as diferentes práticas entram em conflito. Isto porque a moralidade dos amigos morais é muito diferente daquela dos estranhos morais. Esta última irá depender da autoridade que os indivíduos transmitem por meio do consentimento. Ela possui uma estrutura negativa, revela direitos e obrigações de tolerância, enquanto a moralidade dos amigos morais situa-se dentro de uma visão moral que dá uma substantiva orientação de como agir corretamente na condição de paciente, enfermeiro, médico.

No entanto, há também uma tensão entre respeitar a liberdade das pessoas e garantir seus melhores interesses. Conflito este apreciado entre os dois princípios explicitados anteriormente. De acordo com Engelhardt a tentativa de solucionar problemas morais com

⁽¹⁹⁾ pg. 159.

⁽²⁰⁾ *ibidem* pg.159.

base em uma resolução racional tende ao fracasso, pois uma sociedade pluralista secular caracterizada por uma diversidade religiosa, cultural, étnica e política, plasmada a partir do século XVII, surge de um condicionamento básico que é a de ser uma sociedade “aberta” ou “sociedade livre”, de acordo com o conceito proposto por Popper e com as premissas jurídicas que sustentam a convivência nas democracias ocidentais. Deste modo, as moralidades que são justificadas racionalmente são insuficientes para dar forma a uma interpretação comum da vida boa. O que fazer então neste caso? Segundo Engelhardt “os homens e mulheres só poderão estabelecer uma textura comum da moralidade por meio do acordo”²¹. Fica claro, então, que a motivação para um ponto de vista moral é a textura concreta para a moralidade e não o argumento racional. O acordo mútuo busca a solução para os conflitos particulares.

Engelhardt rejeita uma moralidade que quer ser geral, pois no seu entendimento “para que um ponto de vista moral seja mais que uma inclinação para uma visão moral particular, é preciso que ele tenha uma densidade moral tão geral quanto o próprio conceito de moralidade”²². O que não é o caso do estabelecimento de uma moralidade concreta, que no princípio do consentimento mútuo, adquire justificação racional geral, no sentido de ser intersubjetivo: um raciocínio aceito sem apelar para a força. “Se a prática da ética secular deve ser a ação de estabelecer a propriedade de ações por outros meios que não o uso da força, e se os sentidos morais dos indivíduos são divergentes, então o princípio moral cardinal será o do respeito mútuo na negociação comum e na criação de um mundo moral concreto”²³.

⁽²¹⁾ “men and women can establish a common fabric of morality only through mutual agreement” ENGELHARDT, pg. 66.

⁽²²⁾ “for a will to a particular viewpoint to be more than an inclination toward a particular moral viewpoint, it will need to be a will to a moral fabric as general as the very concept of morality itself” ENGELHARDT, p. 67.

⁽²³⁾ “if the practice of ethics is to be at least the endeavor of establishing the propriety of action in ways other than through force, and if the moral senses of individuals are divergent, then the cardinal moral principle will be that of mutual respect in the common negotiation and creation of a concrete moral world” ENGELHARDT, pg 67.

Neste sentido, aqueles que trabalham no campo da saúde, como médicos(as) e enfermeiros(as) não devem tratar ou fazer experiências com os pacientes, sem a devida permissão. É aí que reside, muitas vezes, o conflito entre fazer o bem (princípio da beneficência) e respeitar o paciente naquilo que ele quer (princípio da permissão). Para Engelhardt “as obrigações no sentido de agir com beneficência são mais difíceis de se justificar através de comunidades morais particulares do que o princípio de evitar o uso da força não autorizada, porque é possível chegar à resolução coerente de disputas morais por acordo sem aceitar o princípio da beneficência”²⁴. Segue-se então, que o princípio da beneficência não é tão básico quanto o que Engelhardt chama de Princípio do Consentimento. Vejamos sua argumentação.

Primeiramente Engelhardt analisa a tentativa de Kant de justificar a moralidade. Kant diz que agir moralmente é agir com a razão de um modo não contraditório. Isto significa dizer que não podemos falar consistentemente em auto-respeito (dignos de elogio ou culpa) sem olharmos para as criaturas semelhantes com o mesmo respeito. No entender de Engelhardt, o apelo de Kant à autocontradição não é suficiente para proporcionar uma justificação para um princípio de beneficência. Isto porque Kant procura dar uma essência, em sua Ética, que vai depender de: primeiro “uma tentativa de distinguir entre a liberdade como valor e a liberdade como restrição lateral” e segundo “um apelo a uma forma de contradição, que poderia ser chamada de contradição em vontade”. De acordo com Engelhardt, o primeiro ponto que afirma a liberdade como valor cardeal exigiria o recurso a um sentido moral particular. Por exemplo, Kant não permite o suicídio, ainda que uma pessoa competente o desejasse. Mas para Engelhardt “o respeito à liberdade como condição necessária para a própria possibilidade de

⁽²⁴⁾ “obligations to act with beneficence are more difficult to justify across particular moral communities than the principle to refrain from unauthorized force, in that one can have the possibility of coherent resolution of moral disputes by agreement without granting the principle of beneficence” ENGELHARDT, pg. 68.

respeito mútuo e de uma linguagem de acusação e elogio não depende de qualquer valor em particular, ou de escalonar os bens, mas exige apenas um interesse em resolver questões sem o recurso à força²⁵. Desta forma, então, uma bioética fundamentada nas argumentações de Kant, segundo Engelhardt, levaria o profissional da saúde a não respeitar as escolhas do paciente.

Engelhardt também vê uma procura kantiana por essência para a ética no segundo ponto, onde o indivíduo não pode, sem contradição, abandonar o princípio da beneficência, e aqui não por contradição formal, porém, por contradição na vontade. O indivíduo, segundo Kant, não pode consistentemente desejar não respeitar o princípio da beneficência. Na visão kantiana esta é uma contradição em motivação, não em lógica.

Engelhardt não descarta o Princípio da Beneficência, pois este sugere que é bom beneficiar as pessoas, e, mesmo não especificando a essência, para ele tal princípio é "exortatório e indeterminado, enquanto que o princípio da permissão é constitutivo"²⁶. Como a moralidade secular não pode contar com sanções da lei ou da religião, de acordo com Engelhardt, o princípio da permissão é nuclear, ele exige que os outros sejam usados apenas quando o permitem. E assim ele se torna a base para a moralidade do respeito mútuo, pois as pessoas não podem ser usadas como meios. Este princípio, para Engelhardt, é a condição necessária para a possibilidade de se resolver disputas morais entre estranhos com autoridade moral e para se sustentar um mínimo de linguagem ética secular de elogio ou acusação.

²⁵ "respect of freedom as the necessary condition for the very possibility of mutual respect and of language of blame and praise is not dependent on any particular value, or ranking of goods, but requires only an interest in resolving issues without recourse to force." ENGELHARDT, pg. 68.

²⁶ "the principle of beneficence is exhortatory, whereas the principle of permission is constitutive" ENGELHARDT, p. 70.

O princípio da beneficência é mais qualificado que o do consentimento, pois pode ser especificado dentro de uma comunidade moral particular que oferece uso prático dele. Tome-se como exemplo a seguinte pergunta "por que devo fazer o bem aos outros?" Segundo Engelhardt, um indivíduo não poderia responder "porque, se não o fizer, estarei negando a própria possibilidade de autoridade moral, pois terei negado o princípio do respeito às pessoas em geral, inclusive a mim mesmo". Mas responder, de uma forma mais acertada, da seguinte maneira "se não fizermos o bem a outras pessoas, não estaremos afirmando a possibilidade do que poderia ser chamado reino da beneficência, comunidade beneficente". Desta maneira, este princípio reflete o interesse pela busca comum da vida boa e da solidariedade. Nenhum indivíduo sofrerá sanções se, por acaso, deixar de ser beneficente, mas será acusado de não fazer parte da comunidade solidária.

De acordo com Engelhardt os princípios de permissão e beneficência servem de base para dois pontos de vista morais que são: aquele que privilegia o que significa agir com autoridade, levando em conta direitos, e aquele que põe em relevo a promoção do bem e a prevenção do mal. Para Engelhardt o princípio da permissão é deontológico, pois não é justificado em termos de suas conseqüências. As aplicações concretas deste princípio são obrigatórias, mesmo quando têm conseqüências negativas para a liberdade. Ele se concentra não na liberdade como valor, mas na autoridade dos indivíduos. Engelhardt cita como exemplo os acordos entre os médicos e os pacientes que devem ser respeitados independentemente de suas conseqüências.

Por outro lado, o princípio da beneficência será teleológico por ser justificado em termos de suas conseqüências. Tome-se como exemplo uma regra para a distribuição de recursos de assistência à saúde. Ela seria um fracasso se deixasse de proporcionar mais benefícios de que outras. Estes contrastes entre princípios deontológicos

e teleológicos podem produzir tensões e conflitos entre a moralidade do respeito mútuo e a moralidade do bem estar. Todavia, mesmo assim, eles são a base para outros princípios.

4 - A TOLERÂNCIA COMO CAMINHO PARA O ACORDO

Dentro do pensamento engelhardtiano, a tolerância passa a ter uma importância fundamental, pois é através dela que se é capaz de realizar acordos. Neste sentido, a bioética secular não justificará as realizações de visões igualitárias ou interpretações do que seja politicamente correto. Aceitar as escolhas que as pessoas fazem por si mesmas, por mais divergentes que o sejam, deve ser a tônica da sociedade secular. Precisamos aprender a ser tolerantes²⁷. E é exatamente neste ponto que a bioética secular encontra seu limite. Entretanto, ser tolerante, admite Engelhardt, não significa que devemos deixar de lado nossas avaliações morais sobre o que consideramos certo ou errado. Aquele que professa uma crença religiosa ou pertence a uma ideologia particular deve reconhecer uma bioética que seja neutra e pacífica, mas que pode atingir outras pessoas não pela força, e sim, pelo testemunho.

As dificuldades em torno de um consenso advêm de improváveis unanimidades entre os indivíduos de *ethos*, ideologias ou culturas diversas. As questões em torno da eticidade do aborto, do suicídio voluntário, da eutanásia, da guerra justa, do real conceito de justiça, da reprodução assistida, serão sempre disputadas. As ideologias que marcaram o século XX levaram ao massacre de milhões de pessoas. Os conflitos aos quais assistimos na atualidade revelam não somente a grande tendência do ser humano para o ódio, mas a dificuldade de plausibilizar a humanidade em torno de um consenso. E o que está por trás disto não é senão a falta de tolerância pelo diferente

²⁷⁾ ibidem, p. 14.

(e também aspectos econômicos). A redescoberta de uma alteridade autêntica se faz necessária. Na opinião de Engelhardt o outro existe e tem direitos e nada pode ser feito a ele sem o seu devido consentimento. Respeitar o outro é respeitar sua autonomia e liberdade que lhe permite exprimir opiniões próprias.

Neste sentido uma plataforma mínima de valores parece ser necessária para uma convivência pacífica. Mas esta não deve admitir como norma comum diretrizes oriundas de crenças ou ideologias particulares, como já aludimos. Uma harmonização dos valores deve vir a posteriori e não a priori, ou seja, somente a experiência é capaz de fazer com que seja possível um acordo mútuo. Atualmente, o fator mais suscetível é o humanismo centrado no respeito pela dignidade da pessoa e sua autonomia ou consentimento. Os estranhos morais podem concordar sobre medidas práticas para garantir uma certa harmonia confidencial, mas discordar na sua justificação teórica, cada um pensando no próprio sistema conceptual de valores.

Engelhardt admite que uma crença particular ou ideologia de uma comunidade pode elaborar o que se considera ser uma vida boa, pois é nelas que os indivíduos podem aprender o que significam as virtudes. E dentro deste aprendizado poderão fazer suas escolhas sobre o que consideram certo ou errado, digno de elogio ou de críticas. Todavia, seria impossível aprender isto dentro de uma moralidade secular, pois os argumentos seculares não proporcionam uma substancialidade, porque dizem respeito somente ao consentimento ou não.

A solução de Engelhardt para a ética social e política pública está na negociação baseada no respeito à liberdade de todos os participantes. Ele acredita que não há modelo ético que possa ser defendido racionalmente de maneira que convença a todos os membros de uma sociedade heterogênea. Assim, o argumento racional não é suficiente para a resolução de disputas entre várias concepções morais, mas é útil na negociação procedimental entre pessoas essencialmente livres com visões irreconciliáveis para a criação de uma

sociedade pacífica, na qual visões diferentes de certo ou errado são respeitadas. A bioética surgiu com a preocupação de resolver problemas práticos, tendo como objetivo principal salvaguardar os direitos fundamentais do ser humano e a vida do planeta constantemente ameaçados. Emergiu fora das teorias morais visando uma prática que exigia escolhas desde o nascer até o morrer. No entanto, foi-se o tempo em que certa ideologia ou concepção moral, com seus princípios e regras, era unanimemente aceita ou imposta (pelo menos no Ocidente). Em nossa sociedade secular, deparamo-nos com uma grande diversidade de visões morais que pretensamente invocam a universalidade. O desafio da bioética secular, então, além dos desafios de fronteira e dos cotidianos (divisão feita pelo bioeticista Giovanni Berlinguer) é estabelecer um diálogo responsável entre as várias concepções para se chegar ao que Engelhardt chama de sociedade pacífica, que respeita as decisões dos indivíduos e, ao mesmo tempo, busca o bem-estar, formulados como vimos, através dos princípios norteadores: do consentimento e da beneficência.

Finalizando, caberia aqui uma citação de Potter: "pense na bioética como uma nova ciência ética que combina humildade, responsabilidade e uma competência interdisciplinar e intercultural do senso de humanidade".²⁸

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCIFONTAINE, C. de Paul & PESSINI, Leo (orgs). *Bioética: alguns desafios*. São Paulo: Loyola, 2001.
- ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*. Nova York: Oxford University Press, 1986.

²⁸) BARCIFONTAINE Christian de P. & PESSINI, Leo (orgs). *Bioética: Alguns desafios*. São Paulo, Loyola, 2001 p. 347.

_____. *Fundamentos da Bioética*. Tradução de José A. Ceshin.
2.ed. São Paulo: Loyola, 1998.

GAFO, Javier (ed). *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Madrid: Pulicaciones de La Universidad Pontificia Comillas, 1991

POTTER, Van Rensselaer. "Bioethics: the science of survival". In: *Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1), Outono de 1970.

FOUCAULT E OS LIMITES DA LEGITIMIDADE NORMATIVA

Rodolfo de Freitas JACARANDÁ¹

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é analisar alguns aspectos da crítica de Michel Foucault ao problema da eficiência dos sistemas de legitimidade normativa, sobretudo no que diz respeito à questão da liberdade de ação no direito. Serão abordadas questões que envolvem a discussão do autor sobre a possibilidade de tomar a guerra como modelo analítico das relações de poder na sociedade, em contrapartida com alguns posicionamentos de padrões normativos liberais, principalmente das escolas sistêmicas do direito e da proposta habermasiana de um direito procedimental baseado na democracia e no dogma da autonomia individual.

Palavras-Chave: Legitimidade - Norma - Direito.

Para Michel Foucault uma prática é indissociável do tipo de racionalidade através da qual ela se reflete, se ordena e finaliza². A

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia Social – PUC-Campinas.

⁽²⁾ EWALD, F. **Foucault, a norma e o direito**. Tradução de Antônio Fernando Cascais. Lisboa: Editora Vega, 2000., **A norma e o direito**. op. cit. p. 61.

pergunta pelos tipos de racionalidade em que estão assentadas determinadas práticas sociais é a pergunta pelos fundamentos através dos quais elas se organizam na sociedade. De fato, enquanto se tem em perspectiva a relevância política, práticas sociais que demandam atribuições e justificativas no exercício do poder político devem ser fundamentadas por estatutos de legitimidade. Ao iniciar o curso “Em defesa da sociedade”³ Foucault opta por abandonar o estudo das relações de poder a partir do problema da legitimidade, apresentando para tanto algumas precauções de método que por si mesmas funcionam como contestação do fato de que a legitimidade preside a todos os fenômenos de poder dentro de uma sociedade organizada. Tais preocupações representam um complexo sistema que possui o objetivo de pontuar operações de poder não alcançadas por estatutos de legitimidade referentes à legitimidade fundamental que, ligada a uma unidade de poderes e aos indivíduos, fomenta a idéia de soberania.

Tal abandono equivaleria a dizer que existem relações de poder que se processam à revelia de uma legitimidade geral acordada, ou seja, tomada a partir do modelo de um pacto social exarado – atualmente – nas Constituições fundadoras. Seria preciso então elaborar um modelo de análise das relações de poder que permitisse encontrar no tecido social os pontos de intersecção das práticas sociais que escapam à legitimidade fundamental. Foucault pensará então na guerra, já que sobrevivendo na sociedade relações de poder não amparadas pela Lei Maior isso significaria que elas subsistem sem significado, ou sem direcionamento dos fundamentos políticos do Estado. Imaginou-se que o aperfeiçoamento das estruturas estatais pudesse pôr fim à marginalidade com relação à lei. A sobrevivência de

⁽³⁾ FOUCAULT, M. “Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France – 1976-1976. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 1997. Esse curso abordou o problema específico de se analisar como surgiu o discurso na sociedade de que uma guerra perpassaria as relações sociais, de tal modo que todas as relações seriam desdobramentos de um conflito constante entre forças que nunca se ajustam, como se a *política fosse uma guerra continuada por outros meios*.

conflitos intra-estatais indicava então que grupos inteiros não eram assumidos pelo Estado.

Ao se concentrar nos modelos de organização governamentais a partir da criação de instrumentos aperfeiçoados de assunção da vida dos indivíduos – a biopolítica e a governamentalidade – Foucault verifica que tais relações continuam a existir, agora não em termos explícitos de guerra, já que a assunção da vida pelo poder político garante a todos a participação em conflitos investidos da presença do Estado. É o caso das lutas civis que se processam segundo o modelo do litígio, pelas regras do direito. Ou melhor, através da consagração das redes formais que realizam, que possibilitam instâncias de conflitos geridas e vigiadas pelo Estado.

Para que o modelo da guerra possua validade, para que ele possibilite um modelo de análise das relações de poder nas sociedades de direito, seria preciso demonstrar que algumas relações de poder continuam a subsistir nessas redes formais, de modo a perpetuar um esquema binário (na verdade, um esquema multi-facetário) de dominação, em que há a sujeição de uns em prol da dominação de outros. De algum modo a crítica que Foucault faz aos princípios do Iluminismo, os princípios do contrato, não são críticas ao que esses princípios significam por si mesmos, mas uma crítica à forma como eles são dispostos na sociedade.

Essa crítica, já pensada em termos de uma crítica às teorias formais do conhecimento também se reflete com relação ao direito, embora Foucault não tenha, de fato, em momento algum efetuado um trabalho apenas sobre o direito. Foucault sempre se refere ao direito de modo a abandoná-lo enquanto princípio a partir do qual se devam pensar as relações de poder. Como ele mesmo escreve em *História da sexualidade*:

L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme donées initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble

qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation;⁴

As indicações seguem a linha de pensamento já traçada por Foucault em "Em defesa da sociedade", com alguns acréscimos, sendo o mais importante a afirmação de que mesmo a guerra é um momento para integrar as relações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas. Foucault, atendendo ao pressuposto do nominalismo com que trata o poder, o aplica também à política e à guerra. Ambas são codificações estratégicas segundo as quais se pretende fazer uso de uma análise do poder. Estando sempre num esquema relacional, não podendo surgir de uma instância substancial, separada das outras partes, é imperioso que se esteja atento então para as *conditions de possibilité du pouvoir*⁵, nunca situadas num ponto central, irradiador como a soberania, mas no suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente *estados de poder*, sempre localizados e sempre instáveis.

O estudo das condições de possibilidade do poder deve ser o estudo pontual de cada uma das esferas da sociedade, por onde devido à organizações específicas, relações de força são definidas pela desigualdade, pela assimetria, enfim, pela sujeição de uns e pela dominação de outros. Para que essa pesquisa seja elevada até a generalidade da sociedade deve se ter em conta todo um campo de relações de força que escape ao mecanismo Soberano-Lei, *qui a si longtemps fasciné la pensée politique*⁶, descobrindo as estratégias imanentes às correlações de força. Isso se faz recorrendo a algumas regras, a algumas orientações de método já precisadas. Neste ponto se trata de utilizar uma dessas questões, postas por Foucault como *prescrições de prudência*, sendo talvez a sua mais polêmica descrição

(4) FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité – La volonté de savoir*, v. I. Paris: Gallimard, 1997. p. 121-122.

(5) *Ibid.*, p. 122.

(6) *Ibid.*, p. 128.

sobre o poder que o vincula a técnicas de saber. É possível encontrá-la em *A vontade de saber*:

Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir. Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité;⁷

Na efetividade da organização de uma rede formal como é pensado o direito, ele procura possibilitar interações justas, porque simétricas, baseadas numa legitimidade fundamental. Foucault diz que abaixo dessa legitimidade fundamental subjazem relações de poder assimétricas que, no entanto, produzem sua própria legitimidade ao serem inseridas justificadamente (equivale a dizer legalmente) no espaço não alcançado pelo poder legítimo. É o caso da intervenção do poder normalizador no julgamento penal. É o caso da instituição prisional, atravessada por agentes de poderes diversos que não estão relacionados à punição especificamente, é o caso da norma jurídica que é responsável pela técnica geral de inclusão dos indivíduos em relações de poder ilegítimas⁸.

Foucault identifica na norma um desses pontos que reúnem uma técnica de saber e uma orientação estratégica de poder (ilegítimo), que está no cruzamento de um gerenciamento da vida individual e coletiva. Ocorre que o direito, aperfeiçoando os sistemas de correlações de força, é responsável por dar conta desses fenômenos dispersivos, já que detém a hegemonia da norma através de uma espécie de integração institucional das relações de poder. Como um direito melhor organizado pode alcançá-los? Como já fora exposto Foucault coloca em "Em defesa da sociedade" que assim que se tenta fazer uma crítica à intervenção

⁽⁷⁾ Ibid., p. 130.

⁽⁸⁾ Cf. 1.4.1.

do poder disciplinar na sociedade, o que se faz é buscar o amparo exatamente do direito, do direito formal que é o direito da soberania.

Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques de la discipline, que ces discours nés de la discipline envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerais une "société de normalisation"⁹.

Foucault faz menção a um direito novo e antidisciplinar, liberto do princípio da soberania. Essa declaração terminou por gerar todo um extenso desenvolvimento da filosofia de Foucault nos meios liberais¹⁰, e por outro lado, influenciou François Ewald a propor um modelo de direito reflexivo, assentado em princípios extranormativos¹¹. Para não entrar no mérito dessas continuações talvez seja necessário mostrar como Foucault influenciou, engendrou uma nova percepção na estruturação do direito, e como essa nova percepção encontrou ressonância em novos sistemas normativos. A questão é como esses sistemas estão ainda relacionados a problemas inerentes ao normativismo atacado por Foucault, e como eles ainda permitem intervenções excessivas e a continuação de sistemas difusos de dominação.

⁽⁹⁾ "Il faut défendre la société". op. cit. p. 34.

⁽¹⁰⁾ Cf. como exemplo os livros: ASHENDER, S; OWEN, D; KELLY, M. (Editors). **Foucault contra Habermas – Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory**. New York: Sage Publications, 1999. MOSS, J (Editor). **The latter Foucault: Politics and Philosophy**. Michigan: Sage Publications, March 1998. WICHAM, G.; PAULICH, G.; **Rethinking Law Society and Governance: Foucault Bequest**. New York: Hart Publishing, August 2001. SIMONS, J. **Foucault and the political: Thinking the political**. New York: Hardcover, January 1995. VISKER, R; TURNER, V.; (Editors). **Michel Foucault: Genealogy as critique**. New York: Sage Publications, 1995. CAPUTO, J; YOUNT, M; (Editors). **Foucault and Critique of Institutions – Studies of the Greater Philadelphia philosophy consortium**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, June 1993. GUTTING, G. (Editor). **The Cambridge Companion to Foucault**. New York: Edition Hardcover, June 1994.

⁽¹¹⁾ Cf. **Foucault, a norma e o direito**, op. cit.

De fato a percepção de que a estruturação do direito em uma diferenciação entre o discurso normativo e as práticas sociais não é exclusiva de Foucault, na verdade começou bem antes dele. Ela surge na verdade com toda uma crítica derivada da expansão do positivismo jurídico, em muito por causa da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, de 1936¹². Kelsen é o filósofo criador da teoria responsável por propor princípios e métodos para uma teoria jurídica, fundamentada como ciência, com objeto próprio. Esse objeto sobre o qual se deteria o método jurídico por excelência é a norma jurídica. O direito para o jurista é a norma. Obviamente a redução do objeto jurídico à norma recebeu críticas intensas, justamente por esquecer as dimensões sociais e valorativas do fenômeno jurídico, despindo-o de seus caracteres humanos. A norma é uma prescrição que em sua existência específica vale. Ela vale não porque seja justa ou porque seja eficaz a vontade que a gerou, mas porque está ligada a normas superiores por laços de validade, numa série finita que culmina numa norma fundamental.

Fonte da jurisdição e da legitimidade (...), a norma fundamental é valorativamente neutra. Todo o universo normativo vale e é legítimo em função dela. Mas dela não se pode exigir que seja justa. Mesmo uma norma fundamental injusta valida e legitima o direito que dela decorre.¹³

Kelsen insistiu sempre na separação entre o ponto de vista jurídico e o moral e político, confiando no caráter científico do direito. À ciência do direito não cabe fazer julgamentos morais nem avaliações políticas sobre o direito vigente. Posta a primeira norma, p. ex., a Constituição, todas as normas seguintes serão válidas desde que legalmente constituídas, assim a legitimidade se reduz à legalidade. A ordem de um Estado é representada portanto pelo conjunto de normas que o fundamentam, e prescrevem sanções de forma organizada. Sem a ordem normativa o Estado deixa de existir, juridicamente falando.

⁽¹²⁾ KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁽¹³⁾ COELHO, F. U. *Para entender Kelsen*; prólogo de Tércio Sampaio Ferraz Jr. São Paulo: Editora Saraiva, 2001. p. XVII.

A teoria da norma fundamental de Kelsen gerou muita polêmica por representar um sistema fechado, mas deu causa a toda uma fundamentação dos Estados democráticos, pela condição de estabelecer garantias essenciais rígidas, traçadas pelo positivismo que significa a consolidação de princípios desejados por uma população. No entanto, a proposição do modelo da norma fundamental traz a questão não só da flexibilidade do sistema, mas da ausência no plano do Direito do problema da moral e da política. Kelsen situou a ciência jurídica num plano em que a responsabilidade do direito é meramente formal. Não demorou muito novos sistemas se colocaram como opção ao modelo kelseniano, sem contudo deixar completamente de lado suas determinações científicas. Esses movimentos derivaram das mudanças efetuadas no pensamento filosófico que, em progressão, contestavam os eixos da evolução positivista, herdeira ainda do século XIX. Com a propagada "virada lingüística"¹⁴ iniciada pelo Círculo de Viena, de onde saíra o próprio Kelsen, e consolidada politicamente por pensadores como Jürgen Habermas e Richard Rorty, desenvolveu-se todo um novo cenário teórico em torno de uma pragmática jurídica com vistas a contornar as questões não atacadas por Kelsen, tentando aperfeiçoar um sistema normativo de direitos.

Acompanhando o trabalho de Tércio Sampaio Ferraz Jr.¹⁵, a pragmática jurídica se desenvolveu através da criação de uma ordem normativa como sistema, entendendo as normas jurídicas como discursos heterológicos, decisórios, estruturalmente ambíguos que objetivam o fim de um conflito baseado numa questão definida. Os discursos normativos constituem sistemas de controle de expectativas no sentido de que os comunicadores estão sempre num processo de imposição da

(14) Para mais informações sobre a assim chamada 'linguistic-pragmatic-hermeneutic turn', cf. APEL, K-O. **Transformação da filosofia**, v. I e II. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

(15) FERRAZ JR, T. S. **Teoria da norma jurídica – ensaio da pragmática da comunicação normativa**. Rio de Janeiro: Forense, 1986. O livro foi lançado em primeira edição em 1978.

definição de suas relações¹⁶. Já o fundamento ou legitimidade da ação, por sua vez, repousa na legitimidade da expectativa dos outros. Mas Ferraz Jr. acrescenta que esta legitimidade é dada sempre por uma valoração ideológica, entendendo ideologia por um termo equívoco, significando ora tomada de posição, ora instrumento de análise, ora instrumento de justificação¹⁷. Por isso, para completar o sistema é necessário enfrentar o problema, ainda fundamental, da legitimidade.

Legitimidade, nesse caso, não deve ser entendida como eficácia ou validade, mas como justificação do próprio modo como o sistema deve funcionar. Esse fundamento deve ser encontrado nos quadros da pragmática lingüística, eminentemente racional. O que significa que se trata de discursos submetidos ao dever de prova. São estes os seus limites¹⁸. O problema prévio, antecipa Ferraz Jr., é o de saber se a possibilidade de uma justificação última é viável em termos de racionalidade, ou se ela extrapola esse limite, sobrevivendo a hipótese então do relativismo quanto às justificativas últimas.

O sistema normativo pragmático deve encontrar sua racionalidade na reflexão das condições de possibilidade da própria argumentação, e dessa forma portanto submeter qualquer participação ao ônus *probandi*, onde se tem um comportamento questionador ilimitadamente garantido, o que garante que a relação comunicativa não se rompa, mas é ao mesmo tempo limitado pelas regras que asseguram o estabelecimento das ações lingüísticas primárias, admitidas inicialmente como inatacáveis. As discussões heterológicas não buscam a verdade, mas um consenso em razão de uma decisão. Importante é assinalar que a diferença entre discursos axiomáticos (homológicos) e discursos heterológicos (dogmáticos)

está na exclusão, nos primeiros, de questões aporéticas, como limites da racionalidade, e na assunção, nos segundos, da aporia como um ponto de partida de seu pensar racional. Nestes termos, o limite da racionalidade dos discursos

⁽¹⁶⁾ Ibid., p. 159.

⁽¹⁷⁾ Ibid., p. 156.

⁽¹⁸⁾ Ibid., p. 162.

heterológicos está na sua capacidade de assumir aporias, sendo irracionais os que as excluem ou tentam elimina-las.¹⁹

Tais considerações sobre o caráter aporético do discurso dogmático, continua Ferraz Jr., e sobre sua racionalidade heterológica permitem que se veja o sistema normativo como uma espécie de 'jogo sem fim'. A hipótese de jogo sem fim mostra que qualquer tentativa de exigência de padrões últimos, capazes de decidir inapelavelmente sobre a lisura do jogo, exige critérios que não estão dentro do sistema, mas fora dele. A intenção de fazer interferir no sistema metavalores como os provenientes da ideologia deve passar pelas regras iniciais de aceitação do jogo, sendo por ele absorvidos, perdendo o seu *quantum* de força excessiva com o qual se caracterizava antes de pertencer a ele. A entrada no sistema é feita a partir de uma posição original contraditória, e assim que é validada entra em processo de referência a partir das regras da interação, logo se estabelecendo, para que possa existir uma continuidade de participação, uma mediação que torne esse excesso capaz de concorrência, mas uma concorrência mediatizada. Isso garante que poderes simbólicos que dissimulam relações de força, ao entrarem na rede de interações formais, venham a sofrer um desgaste provocado pela própria fórmula de funcionamento do sistema, e assumam a condição necessária para continuar sua participação, ou seja, *assumindo uma média referencial*²⁰.

(19) Ibid., p. 168.

(20) Sobre essa questão cf. em 1.4.1 como a norma, atualmente significando não retidão mas média, apesar de estar justificada como valorativamente neutra, mantém um esquema velado de valores, desde que precisa, para aceitar participações na performance, que estejam de antemão admitidos alguns pré-requisitos que são por si mesmo valorativos. Um deles é a questão da *normalidade*, que não pode ser definida por uma lei geral, já que a normalidade se difunde em muitos casos específicos, e será atestada por poderes outros não assumidos pela legitimidade do sistema. Se o sistema normativo, tal como é proposto por Ferraz Jr., realmente pode impedir que, em determinadas situações, poderes dissimulados venham, pela interação, a serem revelados e 'purificados', tal purificação deverá ocorrer também com qualquer excesso outro da média, cuja escala de variabilidade é estabelecida fora do sistema, e não dentro dele. Não é difícil concluir, com Foucault, o resultado dessa 'neutralidade' propagada pelos sistemas normativos.

No sistema normativo existem instâncias sem conhecer uma instância superior que decida pela legitimidade inapelável dele próprio. Mesmo quando se excluem, as relações entrecruzadas têm que se apoiar umas nas outras, precisando estar em relações mútuas.

Assim, quando falamos em soberania, soberania da Constituição ou do povo ou de um grupo elitário, temos antes uma expressão de reivindicação de legitimidade que oculta e dissimula as relações de concorrência. Em outras palavras, a legitimidade do sistema normativo é irreduzível a uma base ou princípio único do tipo 'norma fundamental', tendo de ser encontrada na própria atividade (atualidade) do sistema, que é sempre sua melhor explicação²¹.

O sistema normativo encontra assim seu limite de legitimidade, segundo Ferraz Jr., no modo como ele é capaz de manter-se nos quadros de sua racionalidade aporética. Sua legitimidade repousa, não em premissas incontestáveis e absolutas, mas na garantia da posição de outras possibilidades, em confronto com as quais o dogma se sustenta.

Essa autonomia sistêmica, apresentada por Ferraz Jr. em 1978, é contestada por Habermas, em 1992, justamente em virtude de que um sistema de direito *não deve adquirir autonomia para si mesmo*²². Ele só é autônomo na medida em que os processos institucionalizados de legislação e jurisdição garantem uma formação imparcial da opinião e da vontade, abrindo caminho para um entrelaçamento aberto entre direito, moral e política. Com isso Habermas eleva o sistema normativo a uma *teoria do direito* enquanto *teoria da sociedade*, e afirma: *não pode*

(21) **Teoria da norma jurídica**. op. cit. p. 178.

(22) HABERMAS, J. **Direito e democracia – entre a facticidade e a validade**. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997. p. 247. Essa obra é um desenvolvimento da sua conhecida Teoria da Ação Comunicativa, onde ele procura aplicar o telos lingüístico do entendimento às relações de força dos conflitos judiciais, mantendo a tensão entre a norma e a realidade, inerente ao direito, sem estabilizá-la.

*haver direito autônomo sem a consolidação da democracia*²³. Nesse ponto o filósofo alemão retoma a crítica iniciada por Foucault já em 1970, quando o filósofo francês afirmava que o conhecimento não se separa dos seus processos de produção. Ou seja, não há como pensar o direito sem tratar da questão do arranjo social no qual ele se instala. Habermas objetiva atacar a neutralidade ética incômoda dos sistemas normativos autônomos, vinculando-os a fundamentos políticos: a idéia de democracia e o dogma da autonomia individual.

Por isso, procurando analisar relações de poder Foucault abandonou o modelo do direito. Ele não representa uma responsabilidade geral pela 'distribuição' do poder na sociedade. As teorias dos sistemas normativos procuraram justamente intervir nesse ponto. Procurando perceber como o 'poder' escapa ao direito, ou subsiste com ele, entre a norma fundamental e sua distribuição no arranjo social, a idéia é criar uma alternativa que evite o 'poder' (tido como substancialmente ruim), e possibilite a continuidade do processo decisório. Habermas pensa produzir um modelo de Estado de direito, baseando-o num paradigma procedimental do direito, de cunho lingüístico, em que o 'poder' pode ser evitado, subsistindo apenas relações de força autorizadas, o que equivale a dizer legitimadas, e que alcance a todo o tecido social. Isso seria possível já que seu modelo é auto-inclusivo, porque baseado numa 'racionalidade aporética', que atrai a todos, bastando para tanto estarem aptos a discutir, segundo regras lingüísticas pré-determinadas, inatacáveis.

Haveria assim uma forma de racionalidade que eliminaria a violência das relações humanas, e essa eliminação se daria exatamente pela maneira como esse novo direito procedimental produz uma justificativa para sua validade baseada no próprio modelo de arranjo social. Um arranjo que tenta ao máximo abolir intersecções violentas pela forma de sua racionalidade, que 'exclui' o poder.

⁽²³⁾ Idem.

Fábio Ulhôa Coelho traduz essa opção como uma tese *purificadora do poder*, já que ela perde de vista sua essência, o uso da força física. Para ele teses como as de Ferraz Jr., Luhmann e mesmo as de Habermas²⁴, são postas como alternativas para que as pessoas não optem pelo poder. Para ele a norma jurídica é o que um conjunto de homens – a comunidade jurídica – diz que ela é²⁵. Ela é um modo de consciência da realidade, que é apropriada por uma parcela da sociedade, ou seja, pelos juizes, burocratas de alto escalão, funcionários públicos com especialização técnica, peritos judiciais, advogados, professores de direito, etc. Observando normas vigentes os tecnólogos do direito assumem legitimamente o uso da norma jurídica, criando fórmulas racionais indispensáveis ao ocultamento das desigualdades sob aparência de uma isonomia jurídica. Em outros termos, contribuem para a dissimulação das relações de poder sob a forma do direito.

Os exercentes do poder instrumentalizam o direito a partir da influência sobre a tecnologia jurídica, uma vez que as normas são, em grande parte, o que os tecnólogos, integrantes da comunidade jurídica, afirmam que elas são. Essa instrumentalização, por outro lado, depende da capacidade do direito de adaptar-se às nuances das relações de poder. Alguma margem de discussão localizada da legitimidade do direito deve existir, para possibilitar rearranjos e cooptações. Não se admite, neste sentido, o questionamento da macrolegitimidade da ordem jurídica, posta, mas apenas o da microlegitimidade, que se traduz

⁽²⁴⁾ É importante salientar que quando o livro de Ulhôa foi escrito, 1991, Habermas ainda não tinha lançado sua teoria do direito. Mas já era bastante desenvolvida sua teoria da ação comunicativa, e ele já havia escrito alguns textos que denotavam os rumos dessa sua aplicação da filosofia da linguagem. De toda sorte, a crítica de Ulhôa não perde a validade em razão do acréscimo promovido por Habermas à ação comunicativa com a democracia. O caso é de analisar a tecnologia do poder, e não seus novos fundamentos de legitimidade geral.

⁽²⁵⁾ COELHO, F. U. **Direito e poder: ensaio de epistemologia jurídica**. São Paulo: Editora Saraiva, 1992. p. 116.

pela aceitação, em termos relativos, da recusa de consciência, da desobediência civil e de direitos inoficiais. Em certo sentido, também a tentativa de criação de uma contra-tecnologia jurídica (teoria crítica do direito, jurisprudência da insurreição, etc.) acaba se inserindo nesse contexto e se revelando um aspecto auxiliar da instrumentalização do direito pelo poder²⁶.

O trabalho crítico realizado por Ulhôa Coelho seria satisfatoriamente exaustivo para se contrapor aos sistemas normativos de tipo habermasiano, não fosse o problema de colocar a questão do poder de modo insuficiente. Em primeiro lugar porque há uma abordagem em muito subjetiva, posta em função de operadores do direito e apropriadores da norma jurídica. Assim, é difícil identificar em situações diferenciadas, em termos de macrolegitimidade²⁷, as condições através das quais relações de poder subsistem à crítica ao normativismo e arranjo político específico de uma sociedade. – Foucault pensou esse problema quando colocou a questão *que relação há entre sociedade totalitária e sociedade democrática?*²⁸ – Em segundo lugar porque ele parece se guiar por um erro de diagnóstico. Ao colocar que a purificação do poder desumaniza esse poder, ou seja, retira a pergunta por quem o exerce, deixando livre que ele possa ser exercido por qualquer um, ele trabalha então com o fato de que o modo de produção (ou outras determinações macro-sociais) é responsável pela identificação pura e simples dos exercentes do poder, que em razão de classe ou de

(26) *Ibid.*, p. 119.

(27) Ulhôa se refere a macrolegitimidade como a ordem jurídica como um todo, fundamentada no modo de produção e no exercício do poder pelas classes sociais. Para se questionar a macrolegitimidade é preciso uma luta insurrecional, contraposta por uma guerra civil encetada pela sustentabilidade da ordem jurídica global. Na microlegitimidade apenas alguns aspectos da ordem podem ser contestados, assumindo, tal contestação, a forma de movimentos constitucionalistas, a recusa da consciência, a desobediência civil, a postulação de direito inoficiais, o elogio do ilícito, etc. **Direito e poder**, op. cit., p. 110.

(28) “*Il faut défendre la société*”. op. cit. p. 249.

interesses estatutários, revelariam por isto mesmo a intenção de dissimular relações de poder ilegais.

Que as teorias normativas do direito permitem uma apropriação do exercício do poder, que sua rarefação através de lacunas, antinomias e livres confrontos entre interpretações como jogos ideológicos profissionais contribuem para dissimular relações de poder na sociedade, tudo isso é factível e consistente. Mas os exercentes do poder não podem ser considerados somente em função do modo de produção – o que Ulhôa Coelho coloca como determinantes da macrolegitimidade -, ou no arranjo social determinante no momento da produção da norma jurídica, mas, e essa é a contribuição mais que fundamental de Foucault, no próprio mecanismo da norma.

Ulhôa Coelho critica o que ele chama de purificação do poder, e nessa purificação ele inclui Foucault, porque por ela o poder pode ser de 'qualquer um'.

Por outro lado, as teses purificadoras do poder perdem de vista a sua essência, que é o uso da força física. Esta é apresentada como alternativa a evitar que conduza as pessoas a optarem pelo poder (Luhmann e Ferraz Jr.); ou, então, como algo que se opõe, destrutivamente, ao poder (Arendt); ou ainda, como um instrumento ultrapassado de um tipo de poder que sobrevive apenas para dissimular um outro mais eficiente e atual (Foucault).²⁹ (...) Um poder reificado não é de ninguém, está acima dos próprios homens; um poder purificado pode ser de qualquer um. Com isto desumanizam o poder.³⁰

Ora, constatado como Foucault o fizera através da microfísica do poder, qual é o problema que o poder possa ser, não possuído, mas exercido por qualquer um? Para identificar dissimuladores de relações de poder não se deve ter em conta justamente o fato de que tal fenômeno

⁽²⁹⁾ **Direito e poder**, op. cit, p. 57.

⁽³⁰⁾ *Ibid.*, p. 117.

possa se dar pela intervenção de qualquer um? Uma lei que define um determinado crime, não deve estar pronta para punir qualquer um que incorra numa determinada ocasião proibida por ela? Não pode qualquer pessoa, por mais inferiorizada que esteja numa escala econômica social, se aproveitar de determinada situação e desferir um golpe que tire a vida de outrem? Não pode se aproveitar de uma função, economicamente ou politicamente inferiorizada, utilizando-se de sua posição para lesar a outrem através dela?

A ausência da abordagem subjetivista promovida por Foucault para identificar relações de poder, ao contrário de reduzir, amplia o campo de acesso a práticas de poder que permeiam o campo social. É a forma concreta que ele utiliza é ascendente – e só assim ela pode ser concreta –, ou seja, a partir das técnicas, mecanismos, procedimentos e confluências estratégicas que permitem sua existência local, pontuada, efetiva. Ao consagrar tal iniciativa Foucault não está se abstendo de lidar com o que há de humano no poder, tratando-o de forma desumanizada, ou abstrata porque seja um instrumento configurativo, positivo, das relações sociais. Foucault não admite que esse caráter positivo não implique no uso da força. O que ele não quer é marcar todas as funcionalidades do poder através do uso da força física, sendo que existem relações de dominação que se expressam por meios sutis, duradouros, quase superficiais, sem inclusive serem visíveis pela sociedade. Se há um eixo que o permite insistir na busca por um programa confiável de análise do poder sob o solo da soberania é a violência que se manifesta através de relações de força tidas por legítimas. Afinal a busca deve ser iniciada por pontos visíveis, demarcados por uma dominação. É assim que a genealogia da moral começa com o castigo, e é assim que Foucault faz uma genealogia do poder com relação ao direito através da prisão, presença efetiva do poder de julgar. E tais relações são perpetuadas através mesmo das regras que pretendem desconstitui-las. Defendo a posição de que a concentração de Foucault ao fazer uma história do discurso da guerra era a atenção voltada para uma história da violência que se perpetua através das diversas formas de racionalidade que o poder (sempre, de alguma

maneira político) assume em função de um período dado. Sobre a transição das lutas pelo poder para as esferas normativas nas sociedades de direito, Foucault escreve:

Le rapport de domination n'est pas plus un "rapport" que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel; elle impose des obligations et des droits; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque les corps; elle se fait comptable des dettes. Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. On aurait tort de croire, selon le schém traditionnel, que la guerre générale, s'épuisant dans ses propres contradictions, finit par renoncer à la violence et accepte de se supprimer elle-même dans les lois de la paix civile. La règle, c'est le plaisir calculé de cesse le jeu de la domination; elle met en scène une violence méticuleusement répétée. Le désir de paix, la douceur du compromis, l'acceptation tacite de la loi, loin d'être la grande conversion morale ou l'utile calcul que ont donné naissance à la règle, n'en sont que le résultat et à vrai dire la perversion (...); L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination. Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là mêmes qui dominant.³¹

Seria preciso seguir parte por parte a tentativa exarada por Habermas na sua teoria do direito democrática para tentar apreender em

⁽³¹⁾ FOUCAULT, M. **Nietzsche, la généalogie, l'histoire**. Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1971. In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 1994. p. 145.

cada circunstância de que forma ela é incongruente com a idéia de abolir do corpo social, pela aproximação do distanciamento entre as esferas jurídicas, políticas e morais, relações de poder dissimuladas pelo arbítrio de interesses não revelados. Creio que as teorias discursivas terão que enfrentar sempre problemas como os que Foucault aborda em *A ordem do discurso*³², e todos os mesmos problemas que ele decifra na instalação de uma sociedade de normalização. Se não há interferência de poderes políticos não autorizados numa relação jurídico-social, continua o problema de que as esferas de comunicação são protegidas por estruturas que não garantem a permutabilidade total e transparente de informações, permanecendo o segredo como componente importante da dominação social; há a perpetuação de delimitações formais que alçadas a todas as esferas sociais mantém a 'normalidade' como fundamento mínimo para o pleiteamento de direitos; com isso se mantêm padrões determinantes disciplinares, que travestidos de informações adicionais e complementares, insistem livremente na viciação do sistema; somando ainda, a todo um complexo de dificuldades que não caberá aqui elencar, a imensa dificuldade que um sistema normativo possui de lidar com os fenômenos de violência extremos, comuns e sempre freqüentes, com os quais a pura consistência formal do sistema não conseguira lidar, transmitindo responsabilidades para poderes normalizadores, que se encarregariam de inteligir a ocorrência, reinserindo-a no sistema, devidamente corrigida.

Mas a questão que suscita uma reflexão de método é justamente o liame normativo que Habermas estabelece entre tantas esferas sociais ao mesmo tempo. Para isso seria necessária uma precisa Teoria do Estado, uma Teoria da Democracia associada a pressupostos de comunicação, ao direito, moral e política. Ao pensar

(32) **A ordem do discurso** é o texto elaborado por Foucault para sua aula inaugural no Collège de France, em 1970. Ali ele expõe todo o trajeto de seus futuros cursos, seguindo as orientações metodológicas da genealogia, que viriam a ser trabalhadas de forma complementar em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*.

uma teoria normativa reunindo todos esses fatores Habermas é obrigado a reduzir as etapas de interação a institutos institucionalizados e garantidos juridicamente, completamente dependentes de uma legitimidade de princípios. Ou seja, ainda é o problema de uma norma fundamental.

Apesar dessas observações é fatal admitir que a proposta habermasiana, dentro dos limites exigidos por uma teoria do direito, parece despontar como rigorosa e produtiva, somada por exemplo à de J. Rawls³³, que também insiste que não se pode abster de pensar o direito enquanto uma teoria do arranjo social. Ocorre que a multiplicidade de situações sobre as quais deve se deter uma teoria da sociedade atual, e suas variantes ultravoláteis, impedem que um projeto assim seja considerado mantendo sua unidade. Como tanto insistiu Foucault, dessa forma, se faz um apelo de via única ao mesmo direito e à mesma soberania que se pretendia criticar, já que o problema retorna para a antiga questão da legitimidade fundamental, afastada da realidade. Num certo instante ela é uma lei positivada, na outra ela é uma racionalidade autônoma, e na outra uma racionalidade guiada por princípios.

BIBLIOGRAFIA

- COELHO, F. U. *Direito e poder: ensaio de epistemologia jurídica*. São Paulo: Editora Saraiva, 1992.
- _____, *Para entender Kelsen*; prólogo de Tércio Sampaio Ferraz Jr. São Paulo: Editora Saraiva, 2001.
- APEL, K-O. *Transformação da filosofia*, v. I e II. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Tradução de Antônio Fernando Cascais. Lisboa: Editora Vega, 2000.

⁽³³⁾ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

- FERRAZ JR, T. S. *Teoria da norma jurídica – ensaio da pragmática da comunicação normativa*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- FOUCAULT, M. “*Il faut défendre la société*”. Cours au Collège de France – 1976-1976. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 1997
- _____, *Histoire de la sexualité – La volonté de savoir*, v. I. Paris : Gallimard, 1997.
- _____, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971. In : *Dits et Écrits*, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 1994.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia – entre a facticidade e a validade*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

DA DEDICAÇÃO AO TRABALHO PARA A GLÓRIA DE DEUS NA TERRA À IDOLATRIA DO LUCRO COMO FIM EM SI MESMO: A TRAJETÓRIA DO CAPITALISMO

Vera Lúcia Belisário BARONI¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar algumas considerações sobre os fatores que influenciaram o desenvolvimento do capitalismo – enquanto um sistema racionalista que visa essencialmente o lucro – desde os seus primórdios até os dias atuais. Partindo da reflexão de Max Weber sobre a influência da ética protestante na formação do que ele chama de “espírito do capitalismo” e o momento da ruptura entre ambos, nossa abordagem evoluirá para a forma moderna de capitalismo e algumas das críticas que pesam sobre ele.

Palavras-chave: Capitalismo – Lucro – Racionalismo – Individualismo – Crença.

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia Social, PUC-Campinas.

INTRODUÇÃO

A hegemonia do capitalismo nos dias atuais é indiscutível. Nem o mais proeminente visionário em seus primórdios poderia prever a extensão que tal sistema político-econômico assumiria no cenário mundial moderno. Caracterizado como um sistema que busca sempre o lucro de forma racional e sistemática, podemos afirmar que estamos hoje diante de um fenômeno que, mesmo não possuindo a simpatia ou aprovação de todos os que a ele estão submetidos, apresenta-se como única opção, especialmente após a queda da União Soviética e de seu sistema político-econômico.

A extrema racionalização, que se apresenta como uma das principais características do capitalismo moderno configura-se, também, como um dos seus principais problemas, na medida em que o deixa totalmente desvinculado dos aspectos éticos e emocionais que o tornariam mais humano ou, poderíamos dizer, mais comprometido com o bem-estar de todos. Porém, se o examinarmos em sua origem, veremos que esse racionalismo extremado já estava presente no comportamento daqueles que foram seus precursores.

A BENÇÃO DE DEUS PARA O ACÚMULO DE RIQUEZAS

MAX WEBER² desenvolveu, a partir de pesquisas que indicavam a predominância de protestantes entre os homens de negócios e, também, entre os operários qualificados de alto nível técnico, um estudo que nos proporciona uma análise do perfil ético e psicológico de alguns dos pioneiros do capitalismo moderno. A partir de um texto de Benjamin Franklin, nos primórdios do capitalismo, que afirma que tempo é dinheiro e exorta as pessoas a ganharem sempre mais, WEBER associa o desenvolvimento capitalista aos princípios da

(2) Max WEBER, "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo".

ética protestante – representada especialmente pelo calvinismo, pietismo, metodismo e seitas batistas – e nos apresenta um estudo detalhado das principais crenças da igreja reformada, especialmente com relação a sua forma de ver Deus e de interpretar a graça que nos é concedida por Sua misericórdia.

“O Pai do Céu do Novo Testamento, tão humano e compreensivo, e que se regozija com o arrependimento de um pecador, como uma mulher com a moeda de prata perdida e reencontrada, desapareceu. Seu lugar foi ocupado por um ser transcendental, além do alcance da compreensão humana, que com Seus decretos incompreensíveis decidiu o destino de cada indivíduo e regulou os mínimos detalhes do Universo para a eternidade. E uma vez que Seus decretos são imutáveis, a Graça seria tão impossível de ser perdida para aqueles a quem a concedeu como impossível de ser obtida para aqueles a quem a negou. Essa doutrina, em sua extrema desumanidade, deve ter tido, acima de tudo, uma conseqüência para a geração que se rendeu à sua magnífica consistência: um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo”.³

Em relação a esse sentimento de solidão interior citado por WEBER, é de se notar que uma crença que absolve alguns e condena outros, independentemente de suas ações, tem todos os ingredientes para transformá-los em pessoas amargas e extremamente individualistas. Dentro dessa lógica predestinacionista e, principalmente, por não haver meios de se saber quem são os eleitos de Deus e quem são os condenados, resta à todos buscar cumprir com suas obrigações diante Dele como se eleitos fossem, e essas obrigações se referem aos serviços realizados junto à sociedade.

“O mundo existe para servir à glorificação de Deus, e só para esse propósito. Os cristãos eleitos estão no mundo apenas

⁽³⁾ Max WEBER, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, p. 82.

*para aumentar a glória de Deus, obedecendo a Seus mandamentos com o melhor de suas forças. Deus, porém, requer realizações sociais dos cristãos, porque Ele quer que a vida social seja organizada conforme Seus mandamentos, de acordo com tais propósitos. A atividade social dos cristãos no mundo é apenas uma atividade **in majorem gloria Dei**. Esse caráter é, pois, partilhado pelo trabalho dentro da vocação, que propicia a vida mundana da comunidade. (...) O amor fraternal, uma vez que só poderia ser praticado pela glória de Deus e não em benefício da carne, é expresso em primeiro lugar pelo cumprimento das tarefas diárias, dadas pela **lex naturae**; e no processo, essa obediência assume um caráter peculiarmente objetivo e impessoal, a serviço do interesse da organização racional do nosso meio social".⁴*

Dentro dessa lógica, os cristãos da igreja reformada entregaram-se ao trabalho com dedicação fervorosa, pois entendiam que somente através dele poderiam exercitar a "vocação" herdada de Deus, e desta maneira certificarem-se de estarem cumprindo Seus desejos. A acumulação de riquezas propiciada por este trabalho era vista como sinal da glória de Deus, porém, ela não poderia ser usada para promover a satisfação dos desejos pessoais de conforto, luxo ou ostentação. Os desejos da matéria deveriam ser contidos, através de uma rígida disciplina, pois sua satisfação era vista como idolatria da carne. Essa disciplina rígida foi aplicada não só aos hábitos relacionados à vida pessoal, mas, também, na forma de organização do trabalho laico, encarado como a única atividade nobre à qual o homem poderia se dedicar. Tal rigidez de comportamento gerou um profundo desprezo naqueles que se consideravam eleitos e cumpridores da vontade de Deus, em relação àqueles que, sob sua ótica, não conseguiam se impor a mesma disciplina e, por isso, contrariavam a vontade divina. Teria sido

⁽⁴⁾ Idem, p. 85.

esse desprezo inicial por aqueles considerados em pecado e, por serem desprovidos da graça de Deus, um dos germes que facilitou posteriormente, o abandono dos ideais de transformação do mundo para a simples acumulação de riquezas unicamente para o próprio, mesmo que à custa da exploração dos demais? Esse é um dos questionamentos que se colocam diante de nós, na busca da compreensão dos caminhos traçados pelo capitalismo até os dias atuais.

Podemos perceber por esta breve análise, como o capitalismo reformado organizou e disciplinou sua conduta, através de um processo de racionalização que se estendeu a todos os aspectos de sua atividade, marcando profundamente sua forma de se relacionar com o mundo. A busca de acumulação de riquezas foi liberada, pois segundo suas crenças, o próprio Deus a propiciava aos seus eleitos, confirmando desta maneira sua predestinação. O desvirtuamento, porém, quanto à finalidade da acumulação de riquezas, que inicialmente seria para a transformação do mundo para a glória de Deus, através da criação de empregos e consequente diminuição da pobreza, se caracterizou pelo abandono desse objetivo inicial em favor da busca irrestrita de lucro sempre crescente, e este momento é abordado no estudo de WEBER com a citação da frase de WESLEY: *"A religião engendra necessariamente o espírito de trabalho e o espírito de economia que só podem produzir riqueza. Porém, quando a riqueza cresce, também crescem o orgulho, a paixão e o amor do mundo... e permanece, então, a forma da riqueza, mas seu espírito desaparece pouco a pouco"*.

O LUCRO COMO FIM EM SI MESMO

Liberados, portanto, inicialmente pela fé para o acúmulo de riquezas, os empreendedores capitalistas agora, envolvidos em paixões materialistas, sentiam-se liberados também para o desvirtuamento da mesma. Podiam dedicar-se a sua "vocação" para ganhar dinheiro.

trabalho, livres de qualquer culpa. Da antiga mentalidade que moldou o comportamento dos primeiros empreendedores e, também, de algumas categorias de trabalhadores, restou a necessidade de encarar o trabalho como um dever de cada indivíduo e que deveria ser realizado como um fim em si mesmo. WEBER identifica esse caráter do desenvolvimento posterior do capitalismo, já desvinculado da fé religiosa, ao afirmar:

“A economia capitalista moderna é um imenso cosmos no qual o indivíduo nasce, e que se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele tem de viver. Ela força o indivíduo, à medida que ele esteja envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de comportamento capitalista. (...) Assim, pois, o capitalismo atual, que veio para dominar a vida econômica, educa e seleciona os sujeitos de quem precisa, mediante o processo de sobrevivência econômica do mais apto”.⁵

Nesse processo de educação e seleção, vários foram os métodos do capitalismo para atingir o objetivo de condicionar aqueles que deveriam trabalhar incondicionalmente, para fazer a riqueza dos capitalistas sem jamais, contudo, virem a se tornar um deles. A ética protestante serviu ao capitalismo emergente, na medida em que educou seus seguidores para a dedicação incondicional ao trabalho, como única maneira de agradar a Deus na terra. Porém, o enfraquecimento da moral religiosa, especialmente a partir do iluminismo, gerou uma lacuna que necessitava ser preenchida. Desvinculados do ideal religioso restou apenas a necessidade de manter aceso o sentido de obrigação para com o trabalho, e ao capitalismo ficou a tarefa de convencer os trabalhadores a se dedicarem a ele com o mesmo fervor inicial, porém, motivados por outra finalidade. Não há mais a preocupação em agradar a Deus, em seu lugar como motor do trabalho compulsivo, o sistema capitalista passou a acenar com a possibilidade, supostamente igual para todos, de enriquecimento e de desfrute dos prazeres proporcionados

⁽⁵⁾ Idem, p.50.

pela aquisição de bens de consumo. Para atingir esse objetivo o capitalismo, estrategicamente, se utilizou e se utiliza cada vez mais de todas as formas de mídia. Segundo MICHEL DE CERTEAU⁶, “fazer crer é fazer fazer”, e através da mídia o sistema capitalista busca fazer com que as pessoas façam o trabalho que lhes é exigido crendo que os bens materiais adquiridos através dele lhes proporcionará todos os prazeres almeçados.

*“A outra tática não supõe que a crença permaneça ligada a seus primeiros objetos, mas, ao contrário, que ela poderia desligar-se deles de modo artificial; que a sua fuga para os relatos da mídia, para os “paraísos” do lazer, para os retiros íntimos ou turísticos etc., poderia ser detida ou desviada; que se poderia, portanto, trazê-la de volta para o redil, para a ordem disciplinar que ela abandonou”.*⁷

A “ordem disciplinar” necessária à crença e indispensável para o sucesso do sistema capitalista passou a ser mantida, como já afirmamos, através da pregação das mídias eletrônicas e impressas. Se a pregação religiosa, que exigia dedicação mas proibia o prazer e o desfrute não era mais eficaz, em seu lugar a nova pregação tudo promete, basta adquirir os bens anunciados e se enquadrar aos padrões apregoados exaustivamente e todos os seus anseios serão satisfeitos. As mídias, na medida em que são patrocinadas e financiadas pelo sistema econômico dominante, atendem aos interesses e aos ditames deste. Se nos dias atuais, não é mais possível submeter os trabalhadores à força a jornadas de até 18 horas de trabalho como se fazia no século XIX, pode-se convencê-los, através dessa nova forma de coação, a se submeterem “voluntariamente” em função da crença na possibilidade de conquista de maior poder financeiro e status. Os trabalhadores/consumidores são convencidos, através de um processo que se assemelha a uma lavagem cerebral, a participarem de uma ciranda louca e ilusória

⁽⁶⁾ Michel de CERTEAU, “A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer”, pg. 241.

⁽⁷⁾ Idem, pg. 282.

que os estimula a uma competição feroz uns com os outros - pois somente os melhores interessam ao sistema capitalista - em busca de melhores oportunidades profissionais e de salários, para poderem consumir tudo o que a propaganda anuncia como indispensável para sua vida. Como tão perspicazmente observam ADORNO e HORKHEIMER:

*“Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza”.*⁸

Essa escravidão se materializa na medida em que, conforme observa MAX WEBER, *“quem quer que não adapte seu modo de vida às condições do sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos impedido de subir”.*⁹

UM NOVO NOME PARA UM VELHO CONHECIDO

Nos dias atuais, o credo capitalista prega aos seus discípulos que estamos no mundo do livre mercado, ou da “sociedade aberta”, como diria Popper; que a concorrência das empresas nesse “mundo livre” é saudável, pois é ela que garante o progresso da civilização, pois gera uma busca constante de aperfeiçoamento. Todos têm oportunidade de prosperar profissionalmente e de abrir o seu próprio negócio, e seu sucesso vai depender apenas de competência pessoal

⁽⁸⁾ ADORNO/HORKHEIMER, “Dialética do Esclarecimento”, pg. 125.

⁽⁹⁾ Max WEBER, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, pg. 62.

e de dedicação incondicional ao sistema. Esse credo, na verdade, é chamado atualmente de *"liberalismo"*, e é sobre essa nova bandeira que o capitalismo moderno se apresenta através das mídias.

"Capitalismo? Que arcaísmo mais obsoleto! Atualize-se com a palavra adequada: neoliberalismo. O dicionário define "liberal" como "o que é digno de um homem livre". Não soa bem? E oferece-nos uma lista convincente de antônimos: "avaro, autocrata, ditatorial, dirigista, fascista, totalitário". Você encontraria possivelmente várias desculpas para se definir como anticapitalista, mas confesse que iria precisar de muita astúcia para se proclamar antiliberal".¹⁰

O discurso capitalista, ou melhor, neoliberal, é atraente e sedutor, porém, após três séculos de capitalismo, seus críticos alegam que está claro que essas oportunidades tão insistentemente alardeadas não são para todos. Na verdade, eles alegam que são para bem poucos, pois uma das formas de aumentar exponencialmente os lucros, é através do investimento em alta tecnologia, fator que reduz drasticamente a necessidade de mão de obra humana nas empresas. Porém, a tendência natural de todos é a de crer, conforme a mídia apregoa, nesse sistema no qual todos estamos incluídos; crer que se nos enquadrarmos às suas exigências, seremos vencedores e felizes. Mas, ao tomarmos conhecimento do pensamento de um de seus maiores representantes nos dias atuais, George Soros, constatamos que a realidade é bem diferente. Ele nos afirma que se priorizamos valores sociais como paz, justiça, solidariedade e amizade não devemos ir ao mercado.

"...o interesse comum não encontra expressão no mecanismo de mercado. As empresas não têm o objetivo de criar emprego. Elas empregam pessoas (tão poucas e a um custo tão baixo quanto possível) para gerar lucros. As empresas de assistência médica não estão no mercado para salvar vidas; prestam assistência médica para gerar lucros. As

⁽¹⁰⁾ Gilles PERRAULT, "O Livro Negro do Capitalismo", pg. 11-12.

empresas de petróleo não procuram proteger o ambiente, a não ser para cumprir as exigências legais ou para resguardar a sua imagem pública".¹¹

O mercado capitalista, portanto, é lugar de luta através da competição permanente, o que destrói os valores sociais compartilhados, que foram a base da criação do sistema democrático. Talvez, por isso, tenhamos hoje um número tão grande de excluídos e marginalizados, tão bem representados pelas estatísticas que demonstram o aumento do desemprego e dos índices de miséria em todo o mundo. É difícil imaginar qualquer sentimento de felicidade que sobreviva a tanta pressão e frieza, pois nesse esquema não há espaço para a realização da dimensão humana, que todos sabemos estar relacionada aos mesmos sentimentos de justiça, amor, amizade, solidariedade, que dentro do sistema capitalista moderno estamos impedidos de realizar.

A maior crise que estamos vivendo nestes tempos, é a da mercantilização de tudo, até mesmo do próprio ser humano, que se transformou em coisa, em objeto desse sistema que o usa enquanto lhe é útil e que depois o descarta, quando já não lhe é necessário. Alguns poderiam dizer que estamos de volta aos tempos da barbárie, porém, desta vez de forma muito mais generalizada e totalizante, pois nas outras épocas em que os povos se sentiram ameaçados de alguma forma, sempre foi possível identificar seus algozes e lutar contra eles. Hoje, porém, quem sabe onde estão, ou quem são as "sociedades anônimas", cujos lucros têm que ser garantidos e preservados a qualquer preço, e em nome das quais todas as barbaridades contra os direitos humanos e a democracia podem ser cometidas?

Para os críticos do capitalismo é muito clara a sua responsabilidade por este cenário, e a busca por uma saída que preserve a dignidade e a vida humana, acima de qualquer outra coisa ou interesse, é encarada como uma necessidade urgente. Até mesmo entre seus mais destacados membros, como o já citado megainvestidor

(11) George SOROS, "A Crise do Capitalismo".

George Soros, existe a visão de um impasse quanto aos rumos do capitalismo moderno, pois os mercados financeiros são dados a excessos e podem atuar como *bolas de demolição*, podendo jogar todo o sistema em uma crise sem precedentes.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *"Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos"*; tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- CERTEAU, Michel de, *"A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer"*; tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- FORRESTER, Viviane. *"O horror econômico"*, tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- PERRAULT, Gilles (org.). *"O livro negro do capitalismo"*, tradução Ana Maria Duarte, Egito Gonçalves, Joana Caspurro e Leonor Figueiredo. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- SOROS, George, *"A crise do capitalismo"*, tradução Afonso Celso da Cunha Serra. 5ª ed., Rio de Janeiro: Editora Campus, 1999.
- WEBER, Max. *"A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo"*, tradução Pietro Nassetti. São Paulo; Editora Martin Claret, 2002.

O PANÓPTICO: POR UMA LEITURA UTILITARISTA¹

Davidson Sepini GONÇALVES²

RESUMO

É consenso entre os estudiosos do utilitarismo, a necessidade da busca de uma “leitura utilitarista do *Panóptico*”, obra de Jeremy Bentham – filósofo utilitarista inglês do século XVIII – que descreve o projeto de uma construção para situações em que é preciso manter pessoas sob vigilância. Afinal, o Panóptico sofre a influência do utilitarismo clássico ou pelo contrário, é ele que possibilita o desenvolvimento de tal teoria? Ou ainda numa terceira opção, estaria o Panóptico desvinculado do projeto utilitarista de Bentham?

Pretende-se neste trabalho mostrar a existência de uma coerência entre a ética utilitarista e o projeto Panóptico, usando como referencial os escritos de Bentham, assim como avaliar as críticas de Michel Foucault, na tentativa de demonstrar que seu referencial argumentativo não contempla – e portanto não pode elucidar o Panóptico – os pressupostos utilitaristas, seja no que se refere aos argumentos, seja na linguagem utilizada.

Palavras-chave: vigilância; sistema prisional; Utilitarismo.

⁽¹⁾ Trabalho apresentado no X Encontro Nacional de Filosofia, em São Paulo, de 29/09 a 03/10/2002.

⁽²⁾ Prof. da PUC Minas Campus Poços de Caldas, mestrando pela PUC-Campinas e bolsista CAPES.

INTRODUÇÃO

O *Panóptico* de Jeremy Bentham tem sido alvo de muitas críticas desde a publicação das *Cartas* e dos *Pós-escritos*. Uma das mais contundentes é a de Michel Foucault em sua obra *Vigiar e Punir*: “O Panóptico é um zoológico real, o animal é substituído pelo homem, a distribuição individual pelo agrupamento específico e o rei pela maquinaria de um poder furtivo.” (FOUCAULT, 1987, p. 168).

Esta análise faz parte de uma discussão maior, sobre o poder e sua influência na criação de modelos de vigilância surgidos na modernidade. Modelos estes que contrastam com os anteriores, marcados pela autoridade explícita do soberano e pelo confinamento invisível das masmorras.

A questão que se coloca é, se tal análise, leva em conta a proposta utilitarista de Bentham e sua relação com o projeto Panóptico.

Parece que uma análise mais apurada pode apontar para elementos que vão além da forma penitenciária do Panóptico e, portanto, remetem à criação de um modelo mais “transparente” de exercício de poder nas suas diversas instâncias, tendo como pano de fundo a possibilidade de avaliação permanente por parte da população.

Ora, de acordo com o princípio da utilidade de Bentham, a ação é aprovada quando promove a felicidade das pessoas cujos interesses estão em jogo. Não só ações individuais, mas também as ações ou medidas do governo. Portanto, qualquer análise do Panóptico que não leve em conta os pressupostos da ética utilitarista corre o risco de não refletir os objetivos do autor.

Assim, busca-se uma “leitura utilitarista” do Panóptico, aparentemente a mais plausível, por contemplar elementos essenciais de um conjunto de teorias específicas, historicamente comprometidos com reformas importantes na Inglaterra do século XVIII e XIX.

Tal leitura é construída a partir dos escritos que compõem a ética utilitarista, analisados paralelamente ao Panóptico e alguns de

seus comentaristas, por sua vez confrontados com a crítica de Michel Foucault, mostrando que sua leitura vai além dos objetivos de Bentham. Enfim, tal empreitada visa promover o debate em torno de um projeto tão criticado talvez por não ter sido ainda suficientemente entendido.

A ÉTICA UTILITARISTA

Faz-se necessário tentar compreender o conceito de *utilidade* em Bentham:

Aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida do governo (...) ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade em geral ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo. (Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. Cap. I - II e III).

Trata-se portanto de uma ética que visa o bem-estar ou a felicidade dos indivíduos e, conseqüentemente, da comunidade em que estão inseridos. Pode-se inferir entretanto, tratar-se também de uma ética voltada para a racionalidade e para a autonomia, (Cf. Peluso, 1998, p. 14), ingredientes necessários para que se tenha uma percepção da vida como algo a ser vivido plenamente, com o mínimo de incômodo e o máximo de prazer para o maior número de pessoas possível.

O utilitarismo surge não como algo original, mas como uma tentativa de sintetizar algumas tendências ou teorias que desde à antigüidade³ até o séc. XIX⁴ já se preocupavam em sistematizar e posteriormente, colocar em prática um pensamento que cuidasse de questões existenciais fundamentais como o direito das pessoas a uma vida digna e feliz.

Através da razão o ser humano deve ser capaz de classificar suas ações, estabelecendo valores positivos ou negativos para que se possa, ao agir, atingir o máximo de prazer possível para si e para a sociedade como um todo. Assim, é possível desencadear um processo de disseminação do prazer e eliminação do sofrimento uma vez que ambos transitam nas esferas individuais e coletivas. Ora, quanto menos sofrimento, mais prazer, uma vez que o primeiro é que impede que o segundo se realize. Conclui-se que a simples ausência da dor, já desencadeia uma sensação de prazer.

Mas o utilitarismo, principalmente através de Bentham, norteia o sistema legal que formula as leis, cuja aplicação resultará na felicidade ou na infelicidade dos seres.

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. (Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação, Cap. I – I)

Faz-se necessário um processo dinâmico, para que se possa, através da experiência, avaliar se uma ação, seja ela individual

⁽³⁾ O epicurismo (Séc. III a.C) foi uma corrente filosófica que pregou ser a busca dos prazeres e a ausência da dor a única possibilidade de felicidade.

⁽⁴⁾ O próprio Bentham reporta-se a autores como Beccaria, Helvetius e Adam Smith. (Cf. Peluso, 1998, p. 16)

e espontânea ou coletiva, advinda de uma norma, tem resultado positivo ou negativo para os indivíduos ou grupo de indivíduos que a praticaram. Só assim as condutas vão sendo aperfeiçoadas, eliminando-se as que, de alguma forma, contribuem para a diminuição do prazer e da felicidade.

A partir daí fica fácil entender a necessidade da criação de uma ética exata, capaz de mensurar, mesmo que com certa dificuldade, todas as ações humanas e posteriormente, avaliá-las levando em conta suas características e valores. Bentham enumera sete variáveis que ajudam neste processo, ou seja, o prazer ou a dor desencadeados pela ação humana devem ser considerados a partir de sua intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão.

Baseados nestas variáveis, tanto a elaboração de uma norma moral ou mesmo de uma lei, deve levar em conta o resultado a ser obtido quando submetido a tal mensuração. Quanto mais se aproxima a ação do ponto de excelência de cada variável, levando-se em conta o resultado que produziu, melhor é considerada e quanto mais se afasta, pior é considerada.

Identificado o resultado a ser obtido, a ação tende a transcorrer naturalmente para que se concretize a intenção. Portanto, a felicidade é fruto de uma tendência natural do ser humano em aceitar o que lhe pode proporcionar um bem, aliada a uma racionalidade que o leve a agir de forma tal a ter a maior chance possível de conquistá-la. Cabe à sociedade organizar-se de forma a possibilitar a seus integrantes a execução de ações promotoras de felicidade. Qualquer organização que inviabilize tais ações é uma organização equivocada e mais ainda, deve responder pela infelicidade dos que a ela pertencem.

Advém daí a idéia de que o ser humano só é infeliz quando não consegue ou não quer agir corretamente, usando dos devidos meios de que dispõe para atingir o fim último que é a felicidade. Também é certo que ao agir corretamente com relação a si, tende a agir corretamente com relação ao outro e quando age de forma a proporcionar sofrimento aos outros, acaba proporcionando também sofrimento a si próprio.

Portanto, se punir é um mal e se esse mal em determinadas circunstâncias não puder ser evitado, que seja efetuado de maneira a proporcionar um resultado positivo à sociedade. Isto significa dizer que, ao ser punido, o indivíduo na verdade deve ser preparado para ser “reaproveitado”, e não simplesmente eliminado. A punição torna-se uma atividade social, pautada na reeducação e na transparência do processo, que é planejado e executado rigorosamente para atingir resultados favoráveis. A medida do castigo é a medida do tempo subtraído do condenado. Tempo de vida livre, substituída pelo trabalho e pela exposição.

O PANÓPTICO

Amoral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio da Lei sobre os pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples idéia de arquitetura! Tudo isso arrisquei-me a dizer ao repousar a pena; tudo isso deveria eu, talvez, ter dito ao tomar a pena, se desde o início eu tivesse visto a totalidade do caminho que se estendia diante de mim. Tratava-se de um novo modo de garantir o poder da mente sobre a mente, em um grau nunca antes demonstrado; em um grau igualmente incomparável, para quem assim o desejar, de garantia contra o exagero. Esse é o mecanismo, esse é o trabalho que pode ser feito com ele. Cabe ao leitor decidir em que medida as expectativas assim suscitadas foram cumpridas.” (BENTHAM, 2000, p. 15)

Trata-se portanto, segundo o próprio Bentham, de um princípio de inspeção, passível de aplicação nas diversas situações em que é necessário intervir nas ações humanas, visando direcioná-las para o melhor resultado possível de ser alcançado.

No caso específico de uma casa de inspeção penitenciária, todos os detalhes são planejados para que os objetivos de se construir e manter uma casa penitenciária sejam alcançados, a saber: recuperação dos detentos com segurança, economia para a sociedade e transparência das ações. Enfim, a maior eficiência possível no trato de um problema tão complexo como o da punição.

Todos os detalhes são pensados para atingir tal objetivo: disposição circular do edifício, celas separadas, o apartamento do inspetor ocupando o centro com total visão para as celas, uma área intermediária separando as celas do apartamento do inspetor, luminosidade que facilite a visão do inspetor e impeça a visão do prisioneiro, ventilação, aquecimento das celas, as instruções, o trabalho, tudo tem como fim a excelência do processo.

Essencial para o plano, segundo Bentham (Idem, p.24) é a “*centralidade* da situação do inspetor, combinada com os dispositivos mais bem conhecidos e eficazes para *ver sem ser visto*.” Assim, o princípio da inspeção cria a possibilidade de não só manter o prisioneiro realmente sob inspeção, como também a de que, se sintam inspecionados quando não estão. Acrescenta-se a isto a vantagem da necessidade de um número pequeno de inspetores para muitos prisioneiros e ainda a possibilidade de se inspecionar os que trabalham diretamente com os prisioneiros, visando coibir atos que não façam parte de seus deveres. Observa-se que o controle adquire um caráter mais amplo que o da simples coerção:

É essa circunstância que torna o plano tão benéfico para aquilo que é chamado de liberdade quanto ele o é para a necessária coerção; tão poderoso como um controle sobre o poder subordinado quanto como uma prevenção da delinquência; tão eficiente como uma proteção à inocência quanto como um castigo para o culpado. (idem p. 27).

Controle este que não é exercido apenas pelos encarregados da vigilância, mas por quem mais encontrar um motivo para tal. Um parente ou amigo dos prisioneiros, um estudioso ou até mesmo um

curioso. A inspeção pública é fundamental no projeto de Bentham, uma vez que estabelece uma situação de tranqüilidade entre todos os que estão envolvidos no processo punitivo. Prisioneiros sabem que não estão sujeitos aos abusos, encarregados sabem que não correm o risco de serem denunciados injustamente, parentes e amigos podem acompanhar o trabalho de recuperação do prisioneiro e a sociedade pode avaliar constantemente o sistema.

Todos os outros componentes do plano seguem a mesma direção. Os itens: segurança, trabalho, economia e o próprio conceito de casa penitenciária integram um conjunto que busca nada mais que o grau máximo de eficiência. Portanto, o Panóptico surge concomitante aos conceitos utilitaristas e visa aplicá-los em casos que indivíduos necessitem estar sob vigilância e por que não dizer, sob certos cuidados.

O PANÓPTICO DE FOUCAULT

“O Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder.” (FOUCAULT, 1987, p. 167). Sob o ponto de vista de Michel Foucault, o projeto Panóptico apresenta-se como uma estrutura capaz de exercer o poder de forma ilimitada e implantar uma disciplina voltada para o total controle de corpos e mentes dos indivíduos.

Na famosa jaula transparente e circular, com sua torre alta, potente e sábia, será talvez o caso para Bentham de projetar uma instituição disciplinar perfeita; mas também importa mostrar como se pode “destrancar” as disciplinas e fazê-las funcionar de maneira difusa, múltipla, polivalente no corpo social interno. (...) Bentham sonha fazer delas uma rede de dispositivos que estariam em toda parte e sempre alertas, percorrendo a sociedade sem lacuna nem interrupção. (Idem, 1987, p. 172).

Parece que Foucault cria um Panóptico com poderes que vão além do proposto por Bentham. E mais ainda, desconsidera as intenções de Bentham de melhorar o sistema prisional e otimizar as atividades consideradas indispensáveis numa sociedade, como a educação, o atendimento aos doentes e treinamentos nas diversas áreas. E no caso específico do sistema prisional, a possibilidade de transformar algo extremamente problemático para a sociedade num processo de recuperação que leva em conta vários fatores importantes, como a impossibilidade de fuga, o trabalho, a transparência na condução do processo e até mesmo a reintegração do prisioneiro na sociedade após o cumprimento da pena.

Foucault trabalha com a possibilidade de o Panóptico tornar-se algo assustador, capaz de desenvolver experiências com seres humanos, distorcendo sua natureza e criando padrões de comportamento detestáveis. Mas analisando desta maneira, observa-se que qualquer instituição educacional pode tornar-se manipuladora de comportamentos caso haja interesse nisto. Seria este o desejo de Bentham? Foucault fala em espionagem, mas como falar em espionagem quando o indivíduo tem consciência de estar sendo observado? Aliás, este é um dos trunfos do Panóptico de Bentham, ter a consciência de estar sendo observado o tempo todo, mesmo quando isto não estiver ocorrendo efetivamente.

Ao compreender o Panóptico como “um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens”, (Idem, p. 169-170), Foucault não leva em conta o fato de o projeto surgir com a finalidade de possibilitar a resolução de questões anteriormente impostas à sociedade e não como um projeto gerador de uma nova realidade social, baseada no controle e na vigilância. Nas palavras de Foucault: “cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento, o esquema panóptico poderá ser utilizado”. E cita Bentham: “Ele é (ressalvadas as modificações necessárias) aplicável a todos os estabelecimentos onde, nos limites de um espaço que não é

muito extenso, é preciso manter sob vigilância um certo número de pessoas". (Idem p. 170). Nota-se aqui a diferença de perspectiva: de um lado – o de Foucault – o dever de impor uma tarefa ou comportamento, mas de onde vem este dever, qual sua motivação? De outro – o de Bentham – a precisão de manter pessoas sob vigilância, certamente porque a sociedade seria prejudicada caso isto não ocorresse.

Seguindo este raciocínio – o entendimento do Panóptico como organizador do poder através do fortalecimento das forças sociais – Foucault questiona a possibilidade de prosperidade e evolução social alicerçadas neste tipo de poder:

Como reforçar este poder de tal maneira que, longe de atrapalhar esse processo, longe de pesar sobre ele com suas exigências e seu peso, ele ao contrário, o facilite? Que intensificador de poder poderá ao mesmo tempo ser um multiplicador de produção? Como o poder, aumentando suas forças, poderá fazer crescer as da sociedade em vez de confiscá-las ou freá-las? (Idem p. 172)

No entanto, o que Bentham parece dizer é que, as conseqüências de um projeto voltado para a regulamentação e otimização de situações até então consideradas como entraves para a prosperidade – a punição, a doença, o ócio e a ignorância – podem ser extremamente positivas para a sociedade. Portanto não seriam os mecanismos disciplinares que determinariam o funcionamento da sociedade, mas a disciplina aplicada aos setores em que ela é necessária que possibilitaria o desenvolvimento social.

CONCLUSÃO

Escreve Jacques-Alain Miller, num ensaio sobre a obra de Bentham que “o Panóptico é o templo da razão.” (MILLER, 2000, P. 81) e justifica dizendo que nele não há lugar para a obscuridade. Tudo é

programado para ser visível e até mesmo transparente. O tempo racionalmente utilizado através do trabalho e da educação busca a recuperação do que estava perdido, o acerto do que estava errado, a reintegração do desintegrado. Tudo sem crueldade ou abusos. Apenas o necessário.

Ora, tudo o mais que se acrescente a isto precisa ser analisado sob pena de se transformar o Panóptico de Bentham em algo completamente diferente daquilo que sempre pretendeu ser. As discussões sobre modelos de poder, disciplina, controle e vigilância não podem sobrepor-se ao próprio projeto, colocando-o num lugar secundário, como pano de fundo. O Panóptico é, nos dizeres do próprio Bentham: “uma simples idéia de arquitetura” (BENTHAM, 2000, p. 15) que se presta a ilimitados fins, mas todos eles voltados para o aperfeiçoamento racional da sociedade, o que é a característica predominante do pensamento utilitarista.

Portanto, Panoptismo e Utilitarismo relacionam-se para compor um quadro em que os mais diversos elementos necessariamente convergem ao mesmo fim: a eficiência no trato com o que precisa ser corrigido. Eficiência que Bentham também buscou ao pensar um sistema completo de legislação para seu país e que também esteve presente em outros projetos. Enfim, ler o *Panóptico* sob a ótica utilitarista é fazer justiça ao trabalho e à trajetória extremamente profícua de Jeremy Bentham.

BIBLIOGRAFIA

- BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*, trad. Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, trad. Luiz João Baraúna; In: *Jeremy Bentham / John Stuart Mill*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, col. Os pensadores.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 1987.

MILLER, Jacques-Alain. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*, trad. Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PELUSO, Luis Alberto. (org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas, SP, Alínea, 1998.

DISTINÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL NA *METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Charles FELDHAUS*

RESUMO

Este artigo aborda a distinção entre direito e moral na *Metafísica dos Costumes* de Kant partindo da distinção realizada pelo filósofo de Königsberg entre as faculdades de desejar e de noções já tratadas pelo filósofo na *Fundamentação*. Analisar-se-á também a peculiaridade do conceito de direito kantiano e seu caráter estrito e não amplo no que diz respeito a obrigação. São apresentadas as três características principais que distinguem o direito da moral. Além disso, uma distinção entre os deveres pertencentes às duas esferas é realizada à luz da distinção entre direito e moral apresentada. Mostrar-se-á que as noções de motivo ou princípio determinante e móbil ou incentivo ocupam papel predominante na distinção entre direito e moral.

Palavras chave: direito - moral - princípio de determinação - motivo - móbil.

(*) Mestrando em Ética e Filosofia Política - UFSC.

Desde 9 de maio de 1768, em uma carta a Herder, Kant demonstra o desejo de vir a publicar uma obra chamada *Metafísica dos Costumes* (MS daqui em diante), porém, tal desejo somente começa a se concretizar em 1797, com a publicação da primeira parte da obra *Os princípios metafísicos da Doutrina do Direito*, e a obra integral em 1798, trinta anos depois do primeiro anúncio. Nesta obra, Kant anuncia, em uma nota de rodapé da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*(1785)¹, também pretende apresentar uma definição e distinção mais detalhada de deveres perfeitos e imperfeitos. Na introdução geral a MS e nas introduções a *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*, primeira e segunda parte da MS respectivamente, Kant realiza uma distinção entre moral e direito retomando conceitos abordados já na *Fundamentação* como moralidade e legalidade, motivo e móbil ou incentivo, etc. No que segue realiza-se: uma distinção entre desejo, vontade e arbítrio (I); apresentação do conceito de direito como racional e como *ius strictum* e não *ius latum* (II); distinção entre moral e direito propriamente dita (III); breve distinção dos deveres morais e jurídicos (IV).

I

Kant define arbítrio como: a “faculdade de desejar (...) na medida em que vai acompanhada da consciência da capacidade de produzir o seu objeto”,² já, o simples desejo é a faculdade de desejar cujo fundamento de determinação encontra-se no objeto e ao mesmo tempo não vem acompanhada pela consciência de produzir este objeto. Quer dizer, um simples desejo não acarreta ou não dá garantia nenhuma da posse do objeto, um desejo não acarreta a autorização a coerção. Esta característica distintiva entre estas duas faculdades é utilizada por Kant para determinar o que pode e o que não pode ser

(1) Ak, IV, Grundlegung, 421.

(2) Ak, VI, MS, 213.

considerado uma pretensão jurídica. O que pode e o que não pode ser considerado objeto de litígio jurídico e aquilo que fica a cargo simplesmente da consciência de cada um, portanto, objeto da moral. Isso caracteriza o formalismo jurídico kantiano. Por causa dessa diferença conceitual entre estas duas faculdades de desejar, Kant afirma que,³ o direito é uma relação entre arbítrios, e não uma relação entre o arbítrio e um desejo, ou entre desejos. Não pode ser exigido juridicamente que alguém ajude aos necessitados, os deveres de ajudar aos necessitados são deveres morais, têm obrigatoriedade somente *in foro interno*, o direito somente pode obrigar o cumprimento dos deveres *in foro externo*. Entretanto, este tipo de formalismo não autoriza a interpretar o liberalismo jurídico kantiano como um liberalismo radical ao estilo de Nozick.⁴

II

Para Kant⁵, o conceito de direito não pode ser extraído da experiência, as normas jurídicas existentes nos mais diferentes países, nas diferentes épocas podem dizer o que é lícito (*licitum*) ou ilícito (*illicitum*), ou seja, o que esta ou aquela constituição ou código de normas positivas permite e proíbe, mas, jamais pode dizer o que é o justo (*justum*) e o injusto (*injustum*), qual o critério para determinar se uma norma jurídica pode ser considerada legítima ou não.

O conceito de direito kantiano é um conceito racional de direito, que busca determinar qual o critério correto para julgar se toda e qualquer legislação possível tem ou não legitimidade. Este apresenta três características:

⁽³⁾ Ak, MS, VI, 230.

⁽⁴⁾ Em um texto apresentado na ANPOF 2002 - São Paulo intitulado: "Seria Kant um liberal moderado?" apresento alguns elementos que podem colocar dificuldade a esta leitura da posição kantiana.

⁽⁵⁾ Ak, MS, VI, 229.

- 1) refere-se somente a relação prática exterior entre as pessoas, na medida em que essas ações podem influenciar as ações de outras pessoas;
- 2) é uma relação entre arbítrios, ao direito não compete as relações entre arbítrio e desejo ou mesmo entre desejos;⁶
- 3) refere-se apenas a forma na relação entre os arbítrios (forma jurídica = estado de natureza – direitos que as pessoas possuem em caráter provisório em um estado pré-jurídico + coerção), ao direito não interessa o que as pessoas desejam fazer mas apenas se tais atos podem ou não ser compatibilizados com a liberdade exterior de todos segundo uma lei universal.

O conceito kantiano de direito além de ser racional é estrito, ou seja, "não se mescla nada próprio da moral, é o que não exige senão princípios exteriores de determinação do arbítrio".⁷ O direito estrito caracteriza-se pela precisão matemática na determinação do que se considera o dever de uma pessoa ou conjunto delas, o que vale dizer que, onde não puder ser determinado com precisão o que cabe, a saber, quem tem direito a receber algo e quem deve arcar com o encargo da manutenção desse direito, o juiz nada pode fazer a não ser apelar à consciência de maneira não coercitiva.

Kant apresenta dois casos de anomalia no direito (*ius latum*), onde há uma mistura do direito com a moral de um lado, e do direito com a mera naturalidade de outro. Em um deles, na equidade (*ius aequitas*) recorre-se a motivos morais para que a justiça possa vir a ser cumprida, no outro, no estado de necessidade (*ius necessitatis*), recorre-se a mera naturalidade. Nestes dois casos, Kant afirma que há uma confusão entre princípios objetivos e subjetivos⁸, pois, num caso, a pessoa tem um direito, mas, o direito não tem força para fazer com que

⁽⁶⁾ Ak, VI, MS, 230; "er nicht das Verhältniss der Willkür auf den Wunsch".

⁽⁷⁾ Ak, VI, MS, 232.

⁽⁸⁾ Ak, MS, VI, 236.

tal direito lhe seja garantido, no outro, é praticado um ato injusto, mas, a pessoa que pratica este ato, é absolvida.

Da equidade, Kant apresenta dois exemplos, o primeiro, de um homem que ao investir uma quantia maior em uma sociedade, em que todos os outros contribuíram com partes iguais, no caso de esta ser dissolvida, poderia vir a exigir mais do que os outros. Mas de acordo com o direito (*ius strictum*), como o juiz carece dos dados necessários para determinar qual a quantia exata a ser devolvida a este, não poderia lhe garantir tal direito, ou seja, o tribunal lhe negaria um tal direito. O outro exemplo é o de um criado que, após ter trabalhado por uma quantia pré-determinada durante um ano, teria uma perda no ganho aquisitivo da mesma durante o período, e, por causa disso, recorreria ao juiz para que esta perda aquisitiva fosse compensada. Mas, como não há meio de determinar a quantia exata da perda, tal direito lhe seria negado pelo tribunal.

Do estado de necessidade, Kant apresenta apenas um exemplo: o de um homem que ao ter naufragado junto com outro, para poder salvar sua própria vida, acaba por roubar a tábua com que o outro estava a salvar a sua. Neste caso, uma injustiça é praticada, o roubo do único recurso de sobrevivência de alguém, que não havia lhe infringido nenhum mal. Mas, como nenhuma pena possível seria maior do que a que este se sujeitaria se não tivesse praticado tal ato, então, há a culpa, não a punição.

Em ambos os casos, ocorre o que Kant chama de *ius aequivocum*, ou seja, no *ius strictum* todo direito vai sempre acompanhado da coerção⁹, mas, é possível observar que num caso (*ius aequitas*) há um direito, porém, não há coerção correspondente. O criado realmente

⁹) Ak, MS, VI, 233-4; "Todo direito em sentido estrito (*ius strictum*), vai acompanhado da autorização [*Befugniss*] a obrigar." Acredito ser mais correto a tradução de *Befugniss* por autorização e não faculdade como traduz o tradutor para o espanhol e os comentadores citados em língua portuguesa. O tradutor para o inglês também traduz por autorização. Autorização exprime melhor a idéia de possibilidade do uso da coerção ao não cumprimento das normas e deveres jurídicos.

teria, se fosse possível calcular a quantia exata, o direito de receber a quantia de dinheiro referente a desvalorização, no decorrer do ano, do total que tem direito a receber ao final de um ano de trabalho.¹⁰ No outro (*ius necessitatis*), pratica-se algo que em situações normais seria um delito, e com isso, o praticante estaria sujeito a penalidade, porém, como a pena não poderia ser maior do que o resultado do fato de não se praticar tal ato, há culpa, não punição.

III

Na *Fundamentação*¹¹, Kant havia afirmado que a moralidade de uma ação não pode basear-se nos resultados da ação, mas sim, na motivação da mesma, no princípio que a determina. A simples adequação da ação com a lei não caracteriza a *moralidade* da mesma. O que caracteriza a moralidade da ação é o fato de ela ser praticada *por respeito à lei*, o qual se diferencia da mera *conformidade com a lei*, que Kant denomina *legalidade*. Ao tratar da distinção, entre a moral e o direito, Kant retoma novamente estas duas noções, e atribui ao direito a esfera da mera *legalidade* da ação, no direito não importa porque se cumpre a lei, o importante é que a lei seja cumprida, e se isso não for feito, estar-se-á sujeito a *coerção*¹² exterior.

⁽¹⁰⁾ Convém ressaltar que atualmente podemos calcular com certa precisão a quantia a ser acrescida ao total a receber, portanto, hoje não seria um caso de *ius aequivocus*

⁽¹¹⁾ Ak, Grundlegung, IV, 394; Ak MS, VI, 214; "...a simples conformidade da ação externa com as leis jurídicas constitui sua legalidade...[enquanto que] a conformidade com as leis éticas é sua moralidade."

⁽¹²⁾ Ak, MS, VI, 383; "O que distingue um dever de virtude de um dever de direito é que a coerção exterior (Zwang) é moralmente possível ao último tipo, ao passo que o anterior é baseado apenas na auto-coerção (Selbstzwang)". Ou seja, a legislação jurídica aceita que seja-se coagido a cumprir a lei caso tal não seja feito, ou até mesmo que se estipule incentivos ou instrumentos inibidores com o intuito de levar as pessoas à cumprirem a norma. A moral de modo algum pode aceitar tais artifícios, visto que para que uma ação possua valor moral é necessário a inexistência de qualquer motivo externo determinante. Para ser moral deve-se praticar a ação mesmo que nenhuma coerção exterior de qualquer espécie exista.

Kant, também, distingue direito e moral com base na dicotomia *liberdade interior e exterior*¹³. Ele atribui ao âmbito da liberdade *exterior* as leis jurídicas, visto que a legislação jurídica tem como finalidade tornar compatível a liberdade exterior de todos segundo leis universais, que em síntese, pode-se caracterizar como a inexistência de impedimentos que outras pessoas possam infringir à liberdade exterior uma das outras. À moral, pertence tanto a liberdade *interna* quanto a *externa*.

Pode-se também assinalar algo comum a estes dois tipos de liberdade, a jurídica e a moral, o conceito de autonomia. Na moral, a autonomia do sujeito é a independência frente às inclinações sensíveis juntamente com a obediência somente àquelas leis que são dadas a si mesmo e possam ser universalizadas. No direito a autonomia (jurídica) consiste em não obedecer a nenhuma lei *externa* a não ser aquelas que todos enquanto corpo coletivo dar-se-iam.

Como o direito trata das relações exteriores entre as pessoas, pode-se pensar em distinguir o direito da moral com base na dicotomia *deveres interiores e exteriores*. É possível notar uma pequena diferença neste ponto entre direito e moral, mas que, no fundo, tem pouco relevância. O direito trata dos deveres exteriores (e.g., de cumprir um *contrato firmado*; deve-se observar que cumprir uma promessa é um dever estritamente jurídico¹⁴) na medida em que se pode ser coagido a cumpri-los, caso não seja este cumprido; o direito trata das relações exteriores entre as pessoas na medida em que essas ações interferem na liberdade do *arbitrio* de outras pessoas. A moral trata tanto dos deveres interiores (para consigo mesmo, e.g., o de aperfeiçoar-se) quanto os exteriores (para com os outros, e.g. ajudar os necessitados). Porém, esta pequena diferença nos deveres não é suficiente para

(13) Ak, MS, VI, 214; "A liberdade, a que se referem as leis jurídicas, não pode ser senão a liberdade na prática externa; mas aquela a que se referem as segundas[leis morais], deve ser a liberdade no exercício exterior e interior do arbitrio quando está determinado por leis racionais."

(14) Ak, MS, VI, 220.

distinguir o direito da moral, pois no fundo a distinção se dá muito mais pelo *motivo/princípio determinante* que leva ao cumprimento do dever. Isto fica claro, pelo exemplo do contrato, se se cumpre um contrato apenas porque, se tal não for feito, teme-se ser coagido a fazê-lo, é jurídico, mas se mesmo sem ser coagido, se cumpre o contrato, por se ter como princípio determinante da ação o *conceito de dever*, é moral.

Norberto Bobbio em seu comentário ao pensamento jurídico-político kantiano distingue a moral e o direito mediante critérios explícitos (critérios apresentados explicitamente nos textos de Kant) e mediante critérios implícitos (critérios não apresentados explicitamente por Kant, mas que, segundo Bobbio, podem ser deduzidos por uma visão sistemática da filosofia kantiana). Entre os critérios explícitos estão a liberdade interior e exterior e as noções de moralidade e legalidade. Mas, os implícitos, e estes são questionáveis ou no mínimo merecem uma análise mais cuidadosa, são para ele as noções de autonomia e heteronomia assim como os diferentes tipos de imperativos (categóricos e hipotéticos).

Segundo Bobbio, as noções de *autonomia* e *heteronomia* distinguem a moral do direito por que a moral não aceita outro princípio determinante da ação diferente da idéia ou senso de dever. Uma ação para possuir valor moral deve ter sido dada pelo próprio agente a si mesmo e qualquer lei provinda de outra fonte não possui valor moral algum. Por causa disso, a moral fica com o âmbito da autonomia enquanto o direito, por aceitar qualquer outro motivo diferente da idéia de dever, com o da heteronomia.¹⁵

Pela estreita relação existente entre as noções de autonomia/heteronomia e imperativo categórico/hipotético, direito e moral também se distinguem, segundo Bobbio, entre moral (imperativo categórico) e direito (imperativo hipotético).¹⁶ Contra a posição de Bobbio, Andrade argumenta que, em primeiro lugar, deve ser lembrado

⁽¹⁵⁾ Bobbio, 62-66.

⁽¹⁶⁾ id.

que, para Kant, direito e moral sentido estrito/ética são esferas inclusas na moral em sentido amplo, a qual somente subsiste através do conceito de liberdade como autonomia e o direito e a moral se distinguem não pela heteronomia/autonomia e pelos imperativos correspondentes, mas, pelo móbil da ação (*Triebfeder*).¹⁷

De modo geral, a posição de Andrade parece correta, porém não parece correta a sua afirmação que o termo distintivo da moral e do direito seja o móbil (*Triebfeder*), se bem que Kant utilize o termo para isso. Pois, parece mais acertado o uso do termo motivo (*Bewegungsgrund*) ou princípio determinante (*Bestimmungsgrund*), na medida em que *Triebfeder* refere-se a motivos de proveniência subjetiva e a inclinações, ao passo que os dois outros termos são mais gerais, e incluem tanto motivos morais quanto imorais. Não é correto, entretanto, o que diz na página seguinte (Andrade, pg. 76), quando afirma que seria errôneo tomar como correlatos moral/direito e moralidade/legalidade, pois, como ele mesmo ressalta, o tipo de motivo (ele usa “móbil”) ligado a legislação ou lei é o que diferencia o direito da moral.

A moral exige não somente a conformidade (legalidade), mas, também a moralidade, quer dizer, a idéia ou senso de dever deve ter sido o princípio determinante ou motivo da ação. A discordância quanto à minha posição e à dele provém da aceitação por parte dele de não haver nenhum tipo de incompatibilidade no uso feito por Kant dos termos motivo/móbil/princípio determinante, pois para ele, direito e moral distinguem-se apenas subjetivamente quanto ao móbil da ação. Porém, objetivamente, no que diz respeito aos motivos ligados à lei se identificam e por causa disso moralidade e legalidade se assemelham.

Na *Fundamentação*, motivos e móbeis se diferenciam pelo tipo de princípio adotado e não, como me parece que Andrade entende, considerando o móbil como o princípio subjetivo pelo qual o sujeito agiu e deixando obscuro no que se distingue dos motivos. Mesmo quando age moralmente, segundo princípios objetivos (motivos), a lei moral é

(17) Andrade, 74-5.

subjetivamente adotada como princípio, embora com validade universal, o que não acontece com as máximas, que primeiro devem ser validadas pelo imperativo categórico.

Existe nos textos de Kant uma certa incompatibilidade ou confusão no uso dos três termos acima, por que quando aplicados em certas partes da sistemática kantiana, tais parecem não ser usados com o devido cuidado por parte de Kant. Por exemplo, na passagem onde a tese da incorporação é apresentada, Kant usa o termo *Triebfeder* (móbil) em vez de *Bewegungsgrund/ Bestimmungsgrund* (motivo ou princípio determinante), no entanto, usar o termo *Triebfeder* no lugar de *Bewegungsgrund* é problemático porque a tese da incorporação diz respeito não apenas a móveis de proveniência empírica, mas, aos motivos de um modo geral, quer imorais quer morais.¹⁸

Mesmo que Bobbio esteja errado quanto à sua distinção do direito e da moral em autonomia e heteronomia, uma coisa é inegável, o direito caracteriza-se pela aceitação de motivos diferentes da própria lei como princípio determinantes da conduta. Desse modo confronta-se com um problema: como conciliar a obrigação de cumprir as normas jurídicas (uma aparente heteronomia, na medida em que tolera motivos de proveniência empírica) com o fato que nenhum tipo de heteronomia pode fundar qualquer obrigação¹⁹. Ou seja, como tornar compatível a necessidade de autonomia, sem a qual o sujeito não está obrigado a cumprir a norma com a característica peculiar ao direito, a coerção, que faz com que as pessoas cumpram as normas não porque as escolheram,

⁽¹⁸⁾ Paul Guyer em uma nota a seu texto *The Possibility of the Categorical Imperative em ?Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, crítica a tradução de Paton de *Triebfeder* em certos passagens como 'motive' [motivo], pois o termo motivo deve ser reservado para traduzir a palavra *Bewegungsgrund*. *Triebfeder* denota motivo baseado em inclinações sensíveis ao passo que *Bewegungsgrund* denota um termo mais geral incluindo tanto motivo baseado na razão quanto na inclinação.

⁽¹⁹⁾ Ak, K. p. V, V, 33; "...toda heteronomia do livre-arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se ao princípio da mesma..." Ak, MS, VI, 222; "A obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão".

mas, porque se não o fizerem serão coagidos a tal? Como a coerção *exterior* é um obstáculo ao obstáculo da liberdade *exterior* do sujeito agente, não seria algo injusto, levando-se em consideração que toda ação que for um obstáculo a liberdade exterior é injusta²⁰. Dessa maneira, a coerção se torna justa na medida em que a coerção apenas corrige uma injustiça. Os obstáculos impostos pelo direito ao obstáculos a liberdade do arbítrio de todos são uma maneira de garantir a autonomia de todos, conseqüentemente as normas jurídicas são obrigatórias.

IV

Uma característica distintiva dos deveres éticos dos jurídicos é o fato de os deveres éticos prescreverem “apenas a máxima da ação (...) não a própria ação”²¹. Isso abre o espaço ao arbítrio, no cumprimento da lei moral, na medida em que a lei não especifica precisamente de que modo se deve agir, como e quanto se deve fazer pela ação por um fim que é também um dever.²² Por isso pode-se dizer que os deveres imperfeitos (éticos) diferem dos deveres perfeitos em dois aspectos: em primeiro lugar, os deveres imperfeitos amplos, são deveres de adotar uma certa máxima ou fim particular, ao passo que os deveres perfeitos (morais e jurídicos) prescrevem ações que devemos realizar (ou omitir). Em segundo lugar, os deveres imperfeitos amplos admitem uma latitude de obrigação não admitida pelos deveres perfeitos.

Todos os deveres jurídicos são possíveis deveres morais na medida em que todos podem ser seguidos não somente mediante a legalidade, a conformidade exterior à norma, mas, também mediante o motivo do dever, se bem que a ética tem seus deveres específicos,²³ tais como a beneficência, auto-aperfeiçoamento, etc. No entanto, o dever de

(20) Ak, MS, VI, 231.

(21) Ak, VI, MS, 392.

(22) Ak, VI, MS, 390.

(23) Ak, VI, MS, 220.

cumprir uma promessa ou contrato, que Kant determina como jurídico, pode ser cumprido não somente mediante legalidade, mas também, mediante a moralidade, e, por causa disso, “há um grande número de deveres diretamente morais, mas, a legislação interna considera também todos os demais deveres morais indiretos”.²⁴ Embora certos deveres pertençam à ordem jurídica positiva, e por causa disso, sejam considerados estritamente jurídicos, todo dever jurídico ainda é suscetível de ser obedecido por motivos morais, por dever e não simplesmente por conformidade à norma. Entretanto, isso não quer dizer que o direito possa exigir tais motivos, pois o respeito à lei não é um sentimento suscetível de coerção exterior como não é a adoção de qualquer fim.

Os deveres éticos e jurídicos distinguem-se também no que diz respeito a amplitude da obrigação. Os deveres jurídicos são de obrigação estrita, ao passo que os deveres de virtude ou éticos são de obrigação ampla. Um dever ético é de obrigação mais ampla do que um dever jurídico porque um dever jurídico prescreve apenas a ação exterior, não exige que a própria lei seja o motivo/princípio que determina a ação. O dever jurídico deve determinar com precisão matemática “de acordo com o princípio que a ação e a reação são iguais,”²⁵ o dever ético, por sua vez, prescreve apenas a máxima da ação, e, por causa disso, deixa um espaço (*Raum*) de livre escolha para o sujeito agente quanto a *como*, *quando* e *quão* deve ser feito no cumprimento do seu dever²⁶. Entretanto, não se deve pensar que este espaço ao livre-arbítrio do sujeito agente signifique que ele pode se dispensar quando bem lhe convier da obrigação imposta pelo dever.

Um dever de obrigação ampla permite apenas que se limite uma máxima de ação por outra, quer dizer, um dever de virtude permite, por exemplo, que se deixe de ajudar uma pessoa para ajudar outra pessoa mais querida. O caráter amplo da obrigação de um dever de

⁽²⁴⁾ Ak, VI, MS, 220-1.

⁽²⁵⁾ Ak, VI, 380.

⁽²⁶⁾ Ak, VI, 390.

virtude permite um espaço maior na escolha de que deveres cumprir, mas, não uma abstenção de todo e qualquer dever a vontade²⁷. No entanto, deve-se tomar cuidado para não se fazer uma leitura demasiadamente rigorista dos deveres imperfeitos/éticos.

Um dever de virtude/ético exige que aquela pessoa que sinceramente adotou um princípio de obrigação de dever imperfeito deve agir de modo conseqüente ou coerente, ao menos, às vezes, se tiver oportunidade de fazer isso. Pois, se uma pessoa tem a oportunidade e a capacidade de cumprir um princípio de obrigação imperfeita, porém, não faz nada para promover a felicidade dos outros, mostra com isso não ter adotado realmente este princípio de beneficência. A prova da adoção do princípio de beneficência acarreta a necessidade de coerência entre adoção do princípio que determina um determinado dever imperfeito e a sua manifestação na prática. Segundo Hill, "prescrevendo deveres imperfeitos, (...) a lei moral está exigindo a adoção de máximas gerais de promover certos fins",²⁸ como o de beneficência, por exemplo.

A amplitude da obrigação dos deveres imperfeitos da ética torna-lhe carente de uma casuística, ou seja, de princípios que especifiquem melhor como o imperativo categórico deve ser aplicado nos casos particulares, "reclamam julgamento para decidir como uma máxima deve ser aplicada em casos particulares, (...) o que não tem lugar na doutrina do direito"²⁹, na medida em que a norma jurídica ou dever deve especificar com precisão matemática o que deve ser feito, como deve ser feito, quando deve ser feito no seu cumprimento. De certa forma, nesta precisão se funda a atribuição de responsabilidade jurídica, pois uma pessoa não pode ser culpada pelo não cumprimento de uma norma cujo significado é ambíguo.

A necessidade de precisão matemática na determinação das ações que devem ser cumpridas como deveres de obrigação perfeita jurídicos tem a ver principalmente com a legitimidade do uso da coerção

(27) Ak, VI, MS, 390.

(28) Hill, 149.

(29) Ak, VI, MS, 411

aos atos que violam este tipo de deveres, pois “o juiz não pode ajustar sua sentença a condições imprevistas e não determinadas”³⁰. No direito, devemos satisfação pelo cumprimento ou não de nossas obrigações diretamente às outras pessoas, com isso não quero dizer que a moral também tenha obrigações para com as outras pessoas, mas que na moral devemos satisfação principalmente frente a nossa consciência, embora existam sanções sociais e não jurídicas ao não cumprimento de certas ações morais. Uma característica peculiar de um dever ético consiste na impossibilidade de ser coagido exteriormente a adotá-lo como um fim. Kant define um fim como “um objeto do arbítrio (de um ser racional), através da representação do qual o arbítrio é determinado a uma ação para produzir este objeto”³¹. Uma pessoa pode fazer outra realizar uma ação exterior que contribua para a realização de um fim seu, mas, não pode fazer que qualquer pessoa transforme este fim, pois estabelecer um fim é um ato interior do espírito³².

Esta impossibilidade de obrigar-se a alguém exteriormente a adotar um determinado fim possibilita Kant afirmar que a ética ou moral pode ser “definida como o sistema dos fins da razão pura prática” [*kann die Ethik auch als System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden*]³³, entretanto, isto não autoriza Kant a afirmar que fins e deveres distinguem as duas partes da doutrina dos costumes [*Sittenlehre*],³⁴ quer dizer, a *Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*, conseqüentemente, a moral e o direito não podem ser distingüidos de modo tão geral entre doutrina dos deveres e doutrina dos fins, desde que a moral também possui deveres. Pode-se afirmar, com mais correção, que a principal característica distintiva do direito e da moral é o motivo ou o **princípio determinante** (*Bestimmungsgrund*) da ação, pois, tanto a moral quanto o direito exigem o cumprimento de deveres e a

⁽³⁰⁾ Ak, VI, MS, 234.

⁽³¹⁾ Ak, VI, MS, 381.

⁽³²⁾ Ak, VI, MS, 381; 386; 391.

⁽³³⁾ Id.

⁽³⁴⁾ Id. “*Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abtheilung der allgemeinen Sittenlehre*”

realização de atos exteriores, mas, o que caracteriza o valor moral de uma ação não são os resultados advindos do ato, a disposição (*Gesinnung*). Ao direito, por sua vez, não importa a interioridade, a disposição ou intenção; desde que tenha havido a conformidade exterior da ação com a lei positiva, o direito se dá por satisfeito. O direito não pode exigir do sujeito agente que transforme a lei em motivo determinante da ação, se o fizesse estaria tomando uma postura paternalista, pode exigir apenas a legalidade da ação, não a moralidade.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Partindo das noções de desejo, vontade e arbítrio e demais noções abordadas por Kant na *Fundamentação* foi possível observar, primeiramente, que o direito não legisla desejos mas arbítrios; segundo, sendo racional ao direito não convém e até é impossível conceitualmente obrigar motivos morais embora sempre seja possível cumprir obrigações jurídicas desta maneira; terceiro, deveres morais caracterizam-se pela amplitude da obrigação (no caso de deveres imperfeitos) e o direito na precisão matemática (deveres sempre perfeitos); enfim, a principal característica distintiva entre o direito e a moral é o princípio determinante que uma ou outra legislação liga à lei.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant:

KANT, I. *Kants Werke*. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968.

KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa:Edições 70.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

OBRAS DE BIBLIOGRAFIA GERAL

- ANDRADE, A. C. *A relação entre moral e direito em Kant*. (Cadernos de Filosofia Alemã 4, pp. 65-79), 1998.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait, 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CORTINA, Adela Orts. *Estudio Preliminar*. In: KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. 2ª ed. - Madrid: Tecnos, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. (vol I). (Trad. Flávio Beno Siebeneichler) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HECK, José N. *Direito e Moral: duas lições sobre ?Kant*. Goiânia: Ed. UFG, 2000.
- LEITE, Flamarion T. *O conceito de Direito em Kant*. 1ª ed. - São Paulo: Ed. Ícone (coleção fundamentos do direito), 1996.
- HILL, Thomas. E. *Dignity and Practical Reason*. London: Cornell University Press.
- KORSGAARD, Christine, M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press: 1996.

- PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: 1947.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. - Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 1995
- SCHNEEWIND, J. B. *Autonomy, Obligation, and Virtue: An overview of Kant's moral philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Kant*, 309-41. EUA: University of Cambridge Press, 1995.
- TERRA, Ricardo. R. *A Política Tensa. Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. 1ª ed. - São Paulo: Editora Iluminuras Ltda.
- WOLFGANG, K. *Politics, Freedom, and Order: Kant's political*. In: *The Cambridge Companion to Kant*, 342-66. EUA: University of Cambridge Press, 1995.

AUTENTICIDADE, INAUTENTICIDADE E ÉTICA EM M. HEIDEGGER

Gilzane Silva NAVES¹

RESUMO

Martin Heidegger é visto como um dos autores mais polêmicos da filosofia contemporânea, não só por seu conturbado envolvimento com o regime nacional-socialista alemão, mas também porque sua obra é a tentativa ousada de inaugurar uma nova ontologia, utilizando para isso de uma linguagem à altura da grandeza de seus propósitos. Neste artigo pretende-se pôr em relevo a questão da dimensão ética nas obras heideggerianas, especialmente em *Ser e Tempo*. Este tema tem sido alvo de muitas discussões e o julgamos relevante para uma compreensão do pensamento deste grande filósofo. O que nos moverá, então, nesta direção será a seguinte questão: há na filosofia de M. Heidegger uma "centelha" ética ou mesmo uma vertente deste prisma, que nos faça compreender uma ligação real de seus escritos com as preocupações que dizem respeito ao comportamento ético do ser humano em meio à sociedade? Parece haver sim um laço muito estreito, o qual liga o seu pensamento ao anseio por uma nova ética. Pretendemos percorrer o seguinte itinerário: partimos do desenvolvimento de

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia – PUC-Campinas - CAPES.

conceitos básicos de sua filosofia, tais como: *Dasein*, ser-no-mundo, ser-com-outro, autenticidade e inautenticidade, para então, posteriormente, baseando-nos em *Ser e Tempo* – sua principal obra – e também no que compreendem alguns comentadores, elaborarmos uma pequena argumentação que venha demonstrar ser coerente sua busca por uma nova ética, originária e adequada à fragilidade e à finitude da existência².

Palavras-Chave: *Dasein* – Existência – Ser-no-mundo – Ser-com-outro – Autenticidade - Inautenticidade.

Com destino a uma ontologia do Ser, Martin Heidegger faz um percurso que ele entende ser obrigatório: a passagem pela via do ente dotado de abertura ao Ser, que ele nomeou por este motivo de *Dasein*, termo alemão que também interpretamos por pre-sença, ou ainda ser-aí – o homem. Esta condição humana no mundo o faz especial em meio aos demais entes intramundanos, (entes que não o homem) que ao contrário dele não se encontram na mesma condição perante o Ser. Segundo Heidegger, outras características determinam o *Dasein* como o ser presente e real neste mundo, as quais seriam: ser-no-mundo e conseqüentemente um ser-com-outro. Neste sentido o ambiente (mundo) será crucial na determinação do modo de existir do homem, este ser privilegiado: “Na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença é absorvida por seu mundo (...) Sua característica ontológica é ser um existencial.”³

O termo *Dasein* tem por função nomear de forma transparente o único ser existente, capaz de estabelecer uma relação inteligível com o Ser, a ponto de busca-lo, mesmo não sabendo precisamente pelo que está procurando; mas tendo a si mesmo como caminho para tal

⁽²⁾ Heidegger é alguém que deseja nomear o *Dasein* como ente único e especial perante os demais e por isso ele diz que somente o homem existe, ou “ec-xiste”, ao passo que a pedra “é”, mas não existe, a árvore “é”, mas não existe; Deus “é”, mas não existe. Existir é a condição de relação do homem para com o Ser.

⁽³⁾ HEIDEGGER: 1993, p. 164.

encontro: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”.⁴

Para Heidegger, o *Dasein* é possuidor de um traço ímpar e primordial que o limita e o torna possível, enquanto ser existente, que dá a ele uma característica desvelada pela estrutura fundamental que o caracteriza, a de ser um ser-no-mundo:

“Apre-sença tem seu próprio ser no espaço, o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral. A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial da apre-sença é que possibilita a visão penetrante da especialidade existencial da apre-sença.”⁵

As preocupações que circundam o *Dasein*, ou seja, o ser-no-mundo, determinam as ações por ele praticadas, pois o mundo no qual ele está inserido se apresenta a ele como um desafio a ser enfrentado. Para isso, precisa estar consciente de sua situação no mundo, do qual é resolução, pois ao perceber-se na situação de existente, já está inserido, mergulhado na sua cotidianidade:

“O ser-aí está numa situação, torna-se consciente de si enquanto ser inserido no mundo de contradições factuais, que ele mesmo não criou. Por exemplo, o homem nasce em determinado ambiente lingüístico, social, econômico, geográfico, etc., pelo qual ele não é responsável, pois já se encontra nele desde o primeiro instante de sua existência.”⁶

O ser-no-mundo deve então tornar-se a instância mais importante na análise existencial do *Dasein*. Aquele é alguém que espacializa o mundo em função de suas preocupações. Ao mesmo tempo em que é uma presa fácil da factualidade, é também agente de transformação que organiza as coisas conforme as suas necessidades. Só o *Dasein* tem esta capacidade de criar e dar sentido aos seus

⁽⁴⁾ Ibid., p. 164.

⁽⁵⁾ Ibid., p. 94.

⁽⁶⁾ GILES: 1975, p. 239.

projetos, os quais os simples entes não são capazes de fazer: “Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pre-sença, o seu ser para com o mundo é essencialmente, ocupação.”⁷

O que se pretende, então, a partir da analítica primária do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo é demonstrar que só é possível pensar a realização do homem sobre a terra como pre-sença sob a forma do ser-no-mundo, condição única que o torna um existente.

Como já afirmamos anteriormente, o ser-no-mundo é um ser-com-outro, analisando o ser-com-outro, faz-se necessário lembrar que somente o ser-no-mundo, enquanto estrutura fundamental da pre-sença, pode sentir-se com o ser, ou os demais entes, não dotados das mesmas características que aquelas do ser-no-mundo. É o que afirma o próprio Heidegger: “Ora, o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caracter da pre-sença.”⁸

Assim, o único capaz de perceber-se enquanto pertencente junto e com os demais entes, ou seja, sentir-se um ser-com-outro é aquele cuja característica fundamental de *Dasein* é ser -no-mundo. Por isso, sensível a ele e aos demais entes que com ele dividem espaço na terra, seja outro ser-no-mundo, ou outro ente qualquer de natureza animal, mineral ou vegetal:

“Além disso, a interpretação positiva da pre-sença feita até aqui, que impede que se parta do dado formal do eu com vistas a uma resposta fenomenalmente suficiente da questão quem. O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros.”⁹

O homem é este ser-aí, que é chamado a conviver em um mundo de situações diversas, onde se ocupa com as coisas a sua volta,

⁽⁷⁾ HEIDEGGER: 1993, p. 95.

⁽⁸⁾ Ibid., p. 165.

⁽⁹⁾ HEIDEGGER: 1993, p. 167.

dá a elas um sentido, um valor, utilizando-as de alguma maneira em seu favor. Contudo, o ser-no-mundo que é conseqüentemente um ser-com-outro, não faz isso isoladamente; ao seu redor há outros homens que possuem, assim como ele, ferramentas à disposição, que são utilizadas conforme suas necessidades. Utilizando-as em conjunto, este ser-no-mundo, que é por essência um ser-com-outro, edifica o mundo a sua volta, dá a ele seus contornos e formas. É assim, que ele se constrói, como um ser de relações, com seus semelhantes e com os objetos que compõem o seu universo:

“O ser-aí é constituído tanto pelas preocupações que condicionam o uso que faz dos objetos como utensílios, como pela solicitude que sente pelas pessoas que compartilham a existência com ele. A existência humana é ser-com-outro, tanto com as coisas como com as pessoas. O outro é fundamentalmente o homem – companheiro essencial e não apenas accidental. O ser-com pertence à própria natureza do ser-aí e é constitutivo da essência da existência.”¹⁰

Destarte, nos parece possível assegurar que, sendo o *Dasein* um ser-no-mundo e se fazendo nele, o mesmo é também conseqüentemente um ser-com-outro, por edificar-se em meio à sociedade, que por sua vez está disposta como uma comunidade inautêntica, por revelar-se fechada ao ser e aos caminhos que levam à autenticidade. Contudo, como veremos, o *Dasein* pode através dos meios inerentes a sua estrutura fundamental guiar-se pelos caminhos que levam a existência autêntica.

Na concepção heideggeriana há dois modos distintos de existência, o primeiro refere-se ao *Dasein* que está envolto pelo mundo que o absorve e lhe imprime seu “ritmo” e características. É a denominada inautenticidade, que desqualifica e torna sem sentido o próprio existir, que se perde numa frouxidão temporal, ou seja, torna

⁽¹⁰⁾ GILES: 1975, p. 228.

o *Dasein* um existente desorientado no seu próprio tempo, onde não há conexão de fatos e acontecimentos que produzam um verdadeiro sentido: “O modo existencial, inautêntico, que é o Impessoal, seduz, tranqüiliza e aliena o ser-aí da existência dentro das dimensões da temporalidade e da historicidade.”¹¹ Aqui, o *Dasein* não consegue assumir a sua existência, simplesmente se deixa conduzir pelos outros que co-existem no seu mundo.

O segundo modo de existir é aquele que Heidegger chamou de autêntico, que se apresenta como o único capaz de trazer um sentido à existência do *Dasein*. Isso se daria através da angústia que produz no homem a consciência de sua situação no mundo, que é finita, temporal, situação que o caracteriza como ser-para-a-morte e pede dele uma resolução, ou seja, uma resposta eficaz e verdadeira ao exercício da consciência, que por sua vez o convoca para uma lealdade para consigo mesmo, para com seus projetos e possibilidades, pois o ser-no-mundo é acima de tudo possibilidades. A autenticidade é enfim, um “auto-resgate”, um tomar o destino de si mesmo: “A existência autêntica é a quotidianidade sendo compreendida, e em função disso sendo “vívda”, de um outro modo, qual seja, em sentido próprio ou a partir de si próprio.”¹² Defrontando-se com a morte, o *Dasein* liberta-se das preocupações mesquinhas que estão sempre a ameaçar o sentido da própria existência. Assumindo o seu fim mais próprio – a morte – o ser-aí se vê às portas da existência autêntica, em condições de projetar-se verdadeiramente, com liberdade, para uma existência temporal, repleta de sentido.

Perante a escolha da autenticidade, o *Dasein* dá um salto em direção à liberdade que lhe propicia uma identidade real. A possibilidade e a efetiva realidade da morte é algo que se experiencia de modo só. O fim da existência e de suas possibilidades é um acontecimento que apreende o *Dasein* em sua condição de “ser único”, pois não

(11) GILES: 1975, p. 240.

(12) BICCA: 1997, p. 31.

morremos “nós”, quem morre é o “eu”. A morte, ao contrário do que dita o impessoal cotidiano, não é uma mera hipótese distante; antes é algo verdadeiramente evidente e individual, por isso só ela é capaz de romper com os laços que o impessoal constrói. As teias que costuram a impessoalidade no cotidiano não suportam o enfrentamento real e verídico com a possibilidade de deixar de ser-no-mundo: “A singularização que tem lugar na relação autêntica com sua morte, isto é, com sua finitude, diz um empaldecimento do ser-com-os-outros, em termos da ação ou das influências deste último.”¹³

O ser-no-mundo de que falamos é obrigatoriamente um ser-com-outro, isto é, um ser de relações. Esta conseqüência que faz dele presa fácil da cotidianidade e logo do inautêntico, não deve ser entendida apenas como evidência nociva, no sentido de tornar o *Dasein* um alvo da facticidade e do impessoal. A condição de ser-com-outro é base fundamental que possibilita a realização de seus projetos e possibilidades, sendo que o ser-no-mundo não vive só, isolado – e nem lhe convém. É em meio à sociedade que o ser-com-outro se edifica, autêntica ou inautenticamente. Contudo, ser autêntico não quer dizer uma vida à parte, que exclua ou dê privilégios de existir em outro mundo, que não em meio ao mundo inautêntico. É da essência do homem ser-com-outro, independentemente de se o outro é, ou não, um existente autêntico.

A partir de tal análise já nos é possível alçarmos com ousadia e mais diretamente, algumas inferências de conteúdo ético tendo como base a obra heideggeriana *Ser e Tempo*; contrariando um consenso quase unânime no mundo filosófico contemporâneo: a inexistência de implicações éticas nesta obra, que para muitos teria se tornado inviável à reflexão ética devido ao modo como é abordado o tema axial. Para uma análise mais profunda destas interpretações, necessitaríamos de uma abordagem talvez mais precisa e extensa, o que não é o objetivo desta breve reflexão, cujo sentido quer fixar-se nas devidas proporções

(13) *Ibid.*, p. 32.

cabíveis, na direção de algumas relações entre autenticidade, inautenticidade e a ética, aí implícitas.

De posse de uma existência autêntica e singularizada, fruto daquela resolução da consciência perante a possibilidade de ser-para-a-morte, o *Dasein* tem a oportunidade de experienciar uma outra relação com os seus semelhantes. Relação esta, que não é mais aquela permeada pelo ditame do impessoal, cuja linguagem se expressa através do falatório cotidiano que em nada soma aos demais seres-no-mundo, a não ser em uma agregação numérica de mais um anônimo. A partir de uma nova estrutura resolvida e consciente de seus projetos e possibilidades – existência autêntica – o ser-com-outro pode manifestar uma dimensão responsável pela verdadeira existência do outro:

“A antecipação singularizadora tem a dimensão de uma renúncia libertadora, renúncia à ipseidade imprópria, enquanto feixe de possibilidades encobridoras, renúncia que possui como sua outra face aquele pôr-se a si próprio enquanto tarefa. Esse comportamento traz, por seu turno, uma contrapartida não menos libertadora, que singulariza agora a possibilidade de um autêntico ser-com com os outros.”¹⁴

Como ser-no-mundo autêntico, torna-se possível a edificação de projetos também autênticos como ser-com-outro, levando em consideração a consciência da finitude e fragilidade do existir humano. A existência que se destina a um inevitável encontro com a morte – seu fim mais provável – pode vislumbrar maneiras de estabelecer-se em sociedade que compreenda a falta de autenticidade do outro e lhe venha em auxílio, não alicerçando aí um conceito pessimista da existência, ou ainda niilista, por pensar a morte como fim intransponível, mas, antes, buscando um sentido mais nobre, que faça das experiências individuais do ser-aí autêntico um modelo, que seja um convite aos demais seres-aí para a vivência autêntica e repleta de sentido:

⁽¹⁴⁾ BICCA: 1997, p. 33.

“Em outras palavras, uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do ser e do próprio *Dasein*, cuja “existência”, sendo “lançada” no mundo em que se “projeta”, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos...”¹⁵

De outra maneira, podemos afirmar que a consciência que desperta para a existência autêntica, em primeiro plano, pode despertar-se posteriormente para um ser-com-outro, fundamentando-se em outros valores e ações, diferentes notadamente daqueles anteriormente presentes no ser-no-mundo inautêntico, o que levaria em consideração a dignidade do outro, que assim como “eu” é também ser de projetos e possibilidades, que se edifica em uma frágil existência: “A consciência, como esse testemunho é então ontologicamente anterior à consciência em sentido moral, seja esta “boa” ou “má”.¹⁶

O cuidado com o outro se estenderia para além do “outro” entendido como semelhante, sua nova postura de responsabilidade iria ao encontro do mundo onde habita, pois o *Dasein* é alguém em movimento – como já defendera Heráclito – que está se construindo e concomitantemente edificando o mundo, por ele se envolvendo e se deixando envolver. Enquanto ser-no-mundo é alguém dependente dele e nele influente: “Pois a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, é um ser em ocupação junto a . De início e na maior parte das vezes, a pre-sença é a partir do que se ocupa.”¹⁷

Estando na existência inautêntica, o que Heidegger nomeou também de existência cotidiana, onde o existir individual confunde-se com o existir dos demais seres-aí inautênticos, haveria uma realidade resoluta negativa, que se expressaria no anonimato por exemplo, cujas conseqüências reais e mais sensíveis no plano da existência em comum seriam as perdas da originalidade e da responsabilidade.

(15) DUARTE: 2000, p. 74.

(16) BICCA: 1997, p. 34.

(17) HEIDEGGER: 1993, p. 196.

Originalidade que o faz único como ser-no-mundo e reúne nele todas as riquezas que o dignificam, qualidades ímpares das naturezas mais diversas, e que o constitui como um ser especial entre os demais seres intramundanos; responsabilidade que o auxilia na vivência comum em sociedade, que o faz assumir seus direitos e deveres, condição essencial para torná-lo um ser de relações:

“Quem existe dessa maneira não é o “eu” individual com suas intenções, seus esforços e possibilidades genuínas, se não um “eu” público, anônimo, sem características próprias, aquele que se ausenta ante toda responsabilidade pessoal, aceitando as convicções e opiniões daqueles que vivem na ‘massa’”.¹⁸

Nunca foi uma pretensão heideggeriana fixar-se, de maneira específica nos modos de relação entre o ser-aí e seus semelhantes – que implicaria em uma ética explícita – cujo caminho ele não trilhou por considerar seu objetivo maior a missão de inaugurar uma ontologia do Ser, partindo da análise do ser-aí diante da liberdade fatídica da inautenticidade e autenticidade, ou seja, da escolha mediante a consciência da morte, da angústia existencial de ser temporal, finito, mortal, escolha esta que conduz a um projeto existencial que faça sentido ao ser-no-mundo, que si autêntico, consciente seria de sua responsabilidade para consigo e com os demais:

“(…) pode-se afirmar que o que se espera do Dasein decidido não é que ele se sobrecarregue, de maneira irresponsável, de culpas, faltas e omissões, mas apenas que dando ouvidos a um clamor cuja legítima compreensão o entrega a sua própria finitude, ele aja de maneira responsável, isto é, que ele responda ao cuidado de si, dos outros e dos entes intramundanos.”¹⁹

⁽¹⁸⁾ GILES: 1975, p. 235.

⁽¹⁹⁾ DUARTE: 1975, p. 235.

Sendo um ser-no-mundo dotado de liberdade e possibilidades, cabe ao *Dasein* dar o devido sentido a sua existência, que se faz em um período histórico e finito. É em meio a estes limites que o homem deve se projetar em vista da autenticidade e conseqüentemente da vivência ética, que vai além de um sentido de auto-ajuda (responsabilidade pessoal), pois a vivência do autêntico vai ao encontro do mundo marcado pelo inautêntico, mundo este que ele pode modificar: "Graças à resolução, o ser-aí pode aceitar corajosamente seu destino e desempenhar com decisão e força seu papel no mundo."²⁰ Neste sentido é inegável não inferir uma responsabilidade ética do *Dasein*, com seu próprio ser-no-mundo inicialmente, para então, posteriormente ir ao encontro de seu igual existente e a todos os seres intramundanos que o rodeiam, exercendo eticamente a sua constituição ontológica de ser-com-outro.

BIBLIOGRAFIA

- BICCA, Luiz. Ipseidade, Angústia e Autenticidade. *Revista Síntese*. Belo Horizonte. VI 24 (nº 76): 11-36, 1997.
- DUARTE, André. Por Uma Ética da Precariedade: Sobre o Traço Ético de Ser e Tempo. *Revista Natureza Humana*. São Paulo. EDUC: Editora PUC-SP. (nº 1): 71 – 101, 2000.
- GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo. EPU: USP, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (Parte I). Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁽²⁰⁾ GILES: 1975, p. 241.

ÉTICA E ECOLOGIA

João Menezes de CARVALHO¹

RESUMO

O tema que iremos tratar vem sendo dos mais polêmicos do momento. Porém, o desafio maior é elaborar uma ética de dimensões ecumênicas, que seja possível e praticável. Não só para cada nação, mas também para todo o globo. E aqui cabe-nos a questão: quem pode garantir a prática de uma ética-planetária? A ética traz consigo um alerta para o visível problema ecológico. Mostrando que o progresso tecnocientífico traz conseqüências devastadoras para a natureza e para o ser humano, pondo em risco toda a vida na Terra. A ecologia como ciência do habitat: da vida vegetal, animal e humana vem por sua vez trazer dados da devastação do ecossistema, buscando encontrar uma saída que garanta uma evolução sustentável em todo o planeta.

Palavras-Chave: Ética – Ecologia – Responsabilidade - Estado.

A RESPONSABILIDADE DO ESTADO

Mais do que nunca, a pós-modernidade precisa de um novo paradigma ético-ecológico, que priorize o desenvolvimento sustentável

⁽¹⁾ Mestrando em Filosofia – Ética PUC-Campinas – Bolsista CAPES.

e um progresso voltado para a inclusão de todos os excluídos e de uma convivência pacífica entre ser humano e natureza.

É inegável que não há mais um território fixo para o problema ético-ecológico. O problema ecológico nos mostra que a responsabilidade ética não é mais de uma nação em si; contudo, há países que devem assumir uma responsabilidade maior, pois poluem e devastam em maior escala. A “culpa” não é só local, porque a responsabilidade deve ser de ordem mundial, uma vez que cada Estado-Nação deve assumir seu papel perante à população. Diante de um estado pós-moderno que prioriza o lucro, o consumo, o mercado, a ciência e a tecnologia, a ecologia e a ética tornam-se inúteis, não passando de belas e utópicas teorias, distantes da realidade, quando na verdade deveriam ser uma prioridade estatal.

O Estado faliu em seus objetivos para o qual foi racionalmente institucionalizado. Se tal estado morreu, morreu também a razão que o fizera, pois torna-se um paradoxo explicá-lo ou justificá-lo. Alcançar uma qualidade de vida e um equilíbrio sustentável, logicamente, é de primordial responsabilidade do estado, que tem o dever de criar uma estratégia social, produto de um compromisso sério com o meio ambiente e a população.

A razão estatal assumiu uma forma de aplicação instrumental, tendo como característica a técnica. Cria-se o mito do desenvolvimento, que arrasta consigo a destruição da natureza e a exclusão do ser humano pelo estado. É o que explicam estas linhas de Adorno & Horkheimer: “O mito” converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-se na medida em que pode manipulá-los: “O Estado Moderno recebe o poder do povo para realizar o bem comum desse mesmo povo, em determinado território, mediante a proteção e a garantia permanente de valores que conduzem ao desenvolvimento

integral da personalidade humana. A estrutura institucional do estado tem por base a garantia de valores seculares, éticos e agora ecológicos que conduzem à elevação civilizatória da humanidade”.

Tanto as ordenações jurídicas (constituição, códigos e leis), quanto as instituições de governo (ministérios, repartições) devem visar assegurar à sociedade os valores de uma livre cosmovisão, ética em sua compreensão da Natureza, consagrados hoje como direitos fundamentais do ser humano. E estes valores, estão sob o arbítrio do estado que deve prover a proteção a vida, a segurança, a liberdade, a justiça, a paz, a propriedade, a honra, pelo direito e pela ordem pública, direcionado ao bem comum.

O desafio que se propõe é ensinar a população aquilo que não se sentiu, que não se viveu. Tais constituições têm o papel de assegurar a integridade física e moral, saúde, educação e direito ao trabalho. Com efeito, o que aconteceu com a razão maior da humanidade, o “Estado Moderno”? Como assegurar o mínimo e o máximo de valores éticos e ecológicos da humanidade? Como sobreviver a um estado que a cada dia promove a Ilusoética²? Uma vez que, com o passar dos tempos, torna-se cúmplice e até parceiro de uma ética da ilusão, de uma imagem que convence e distorce a realidade e põe o disfarce, a mentira, a dissimulação no lugar da verdade.

É preciso ver o não visto, ver que os meios de comunicação incomunicam os fatos reais e ocultam o falso do mercado estatal; diante disto é preciso mostrar que não há como admitir que a instabilidade seja sinônimo de progresso.

Atualmente, a pós-modernidade precisa de um coração universal de dimensão cósmica, e de uma razão que busque um

(2) **Ilusoética** - refere-se a toda ação aética, que vai contra a ética clássica e contemporânea. Atitude dissimulada usada pela imagem ilusória ou pessoa manhosa com o intuito de afirmar-se como valor ético sustentável. Assemelha-se ao sentido de Metis grega.

Etocentrismo³, que vise e assegure a elaboração de leis categóricas praticáveis, em especial para o estado-nação que não cumprir seus deveres, para garantir a humanidade e à natureza uma convivência sustentável, optando pela vida e por uma ética de centro, isto é, uma ética que esteja no centro da vida planetária e supere a decadência geral dos costumes, da moral, da sensibilidade lúdica e artística. Devem-se buscar soluções exteriores a partir do interior, pois o homem e a planta são mortais e mutáveis.

Os regimes de governo se guiam por três modelos: individualismo (da liberdade individual); coletivismo (busca da igualdade como bem coletivo, como sacrifício da liberdade individual) e personalismo (que seria um individualismo mitigado, preservando os direitos humanos, consagrados nas constituições modernas). A ordem pública decorre do valor segurança e da realização dos objetivos nacionais e do bem comum, de que deriva a paz.

Como explicar a “indústria do seqüestro”, considerando-se que até 1970 a própria palavra, seqüestro, era pouco conhecida? Assim também a palavra “mídia”. As duas, hoje, disputam ibope, ou seja, uma divulga a outra. A mídia é o professor eletrônico que pode ensinar por formatos mais eficientes e de grande influência; já os pais e os professores verdadeiros, “de carne e osso”, perdem o valor e o significado diante deste monstro regido pelo estado-mídia. Tal estado não mais governa, apenas gerencia.

Do ponto de vista “legalista” da filosofia, Kant aponta para a “Paz Perpétua”. É preciso aspirar à paz perpétua, mas a paz perpetua não é a paz dos cemitérios. Os pré-requisitos da paz perpétua são: a) um pacto preliminar e limitado entre os Estados; b) a manutenção da soberania dos Estados; c) a renúncia à intervenção bélica nos assuntos dos outros; d) a fundação de uma confederação cujo objetivo primordial

⁽³⁾ **Etocentrismo** - refere-se a uma ética no centro da vida, do universo. Ação que tem como objetivo a prática da ética para sustentar e promover a vida em seu sentido pleno, em todos os lugares, sem distinções de quaisquer espécies. Ética no centro da vida planetária.

é a não agressão entre esses Estados; e) a defesa unilateral do o comportamento pacífico. A paz que Kant propõe para os Estados não deve se reduzir à paz entre as instituições, mas deve abranger igualmente a natureza, buscando uma Paz Perpétua Ético-Ecológica. Só assim o ideal de paz abrangerá sem exceções toda a vida na Terra. Lao Tsé ensinava que: “os impérios que devem morrer têm numerosíssimas leis”.

A globalização transformou o modelo estatal, tornando-se superior a qualquer estado. A debilidade deste está ligada à crise da sociedade moderna e a ética também perdeu seu sentido, sucumbindo junto com a sociedade pós-moderna. O fato é que o estado não serve mais de modelo para organizar e cuidar da sociedade, nem é mais capaz de guiá-la para novos rumos. O estado distanciou sua política da ética, e o que se tem agora é uma forma fragmentada de ação sustentada por interesses voláteis dos grupos privilegiados que se revezam no poder.

O mercado do capital tornou-se instituição que aos poucos substituiu de forma devastadora o antigo estado moderno. Agora o que impera é um processo de relações socio-econômicas que privilegia a competição, a exclusão e o capital consumista. O dilema do estado é a perda do instrumental de racionalidade em resolver problemas e passa a ser um mero sistema que se protege a si próprio. O estado não mais governa, é governado. Diante disto, a ecologia e a ética ficam em último plano, e a política de responsabilidade acaba ficando sob os cuidados da população, das ONGs (Organizações Não-Governamentais) e pequenas empresas.

O desenvolvimento tecnocientífico, ao que parece, está destituído de um critério ético, pois vive em um livre mercado concedido pelo estado visando o lucro e o consumo desenfreado, sem a preocupação de elaborar uma ética mundial.

Para que se tenha uma percepção do todo como uma interligação entre ser humano e natureza, o respeito à vida deve ser visto como uma necessidade ético-biocêntrica, daí o estado deve assumir a responsabilidade de garantir um espaço vital para o ser humano e exigir

deste uma posição de responsabilidade. Esse direito é inalienável e deve ser transcendente às necessidades humanas. Não basta pensar no benefício presente, mas num futuro que não vamos ver, e que ficará para as gerações vindouras.

É tarefa do estado garantir um imperativo para a qualidade de vida na terra como um todo, sem distinção, do ser humano aos animais e vegetais, visando construir uma sociedade sustentável; de conservar a vitalidade e diversidade do planeta Terra; permitindo que as comunidades cuidem do meio-ambiente e não ponha neles a responsabilidade que lhe é peculiar.

Entretanto, o indivíduo não pode ser compreendido fora desta teia de relações. Ele é um indivíduo relacionado, um cidadão e ator social. Fica o alerta que devemos ter consciência que a maior responsabilidade de agir é de proporção ao poder vigente, isto é, do estado. Pois a política neoliberal e a tecnociência são culpadas pela decadência da qualidade de vida e da depredação do meio-ambiente.

A ecologia se alia à ética para tornar possível a preservação da vida em seu sentido pleno. Cabe-nos apontar a necessidade de uma política social que vise promover o direito de cidadania plena de todos os seres vivos que povoam a terra. É preciso uma ética-política de responsabilidade planetária que abranja o progresso tecnocientífico e todo o conhecimento humano, sem exceções e proselitismos.

Uma boa saída para a crise ético-ecológica, e para que o estado assuma uma responsabilidade política interestadual é a resposta apontada por Leonardo Boff: "Viva de tal maneira que não destruas as condições de vida dos outros que vivem no presente e vão viver no futuro. Ou positivamente: viva no respeito e na solidariedade para com todos os demais companheiros de vida e de aventura e cuide para que todos os seres possam continuar a existir já que todo o universo se fez cúmplice para que eles existissem e chegassem até o presente"

Portanto, sabemos que temos condições de mudar e salvar o nosso planeta. Não é falta de dinheiro nem de consciência. Mas por

que não ocorre a mudança? Talvez o que mais nos falte na pós-modernidade é uma política associada à ética, que veja a ecologia como responsabilidade primordial, pois é o que nos vai assegurar a vida sobre a terra. O que falta ao estado e a todos nós é uma evolução interna e não externa, uma evolução da consciência que ouse mudar, mesmo que a mudança não seja do agrado de muitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. por Guido Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editores, 1989.
- ANGELES, Mateos Garcia. *A Teoria dos Valores de Miguel Reale: Fundamentos de seu Tridimensionalismo Jurídico*. Trad. por Talia Bugel. São Paulo: Saraiva, 1999.
- BOFF, Leonardo. In: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *Ética*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1997.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da Teoria Geral do Estado*. 16ª edição. São Paulo: Saraiva, 1999.
- GIACOIA Jr. Oswaldo. Hans Jonas. *O Princípio Responsabilidade – Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*. In: OLIVEIRA, Manfredo de Araújo (Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HANS, Küng. *Projeto de Ética Mundial*. São Paulo: Paulinas, 2ª ed, 1998.
- MANCINI, Roberto. *Éticas da Mundialidade*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- PEGORARO, Olinto. *Ética é Justiça*. Petrópolis: vozes, 1995.
- KANT, Immanuel. *La Paz Perpétua*. Ed. A. Truyol. Tecnos. Madrid: 1989.
- TRASFERETTI, José. *Filosofia, Ética e Mídia*. Campinas: Alínea, 2001.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA *PHRÓNESIS*

- A Revista *Phrónesis* publica artigos e resenhas sobre Ética de autoria de pós-graduandos, podendo excepcionalmente acolher a contribuição de professores.
- Os artigos não devem ultrapassar o limite de 20 laudas, digitadas em Word, fonte Times New Roman 12.
- A configuração da página deve ser: margens superior e inferior 3,0; esquerda e direita: 2,5cm e o espaço entre linhas deve ser 1,5.
- O título deve vir centralizado e o nome do autor à direita, com indicação da instituição a que pertence.
- Os artigos devem conter um resumo e pelo menos três palavras-chave.
- As notas devem ser feitas no rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em itálico, nome do tradutor, quando pertinente, cidade, editora e ano de publicação.
- Os artigos devem ser remetidos em disquete e cópia impressa para:
Revista Phrónesis
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da
PUC-Campinas
Praça Imaculada, 105 - Vila Santa Odila
CEP 13045901 - Campinas (SP)
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico:
pos.filosofia@puc-campinas.edu.br

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing

Rua Pedro Álvares Cabral, 183 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3255-6311
beccaripropag@uol.com.br

Impresso por: GRÁFICA E EDITORA TECLA TIPO LTDA

Fone: (19) 3216-5566 - E-mail: gtt@teclatipo.com.br

