

ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXVI n^{os} 79/80

Revista Semestral da
Faculdade de Filosofia

OS CAMINHOS DA ÉTICA



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial:

Arlindo Ferreira Gonçalves Junior, Constança Marcondes César, Fabiano Stein Coval, Germano Rigacci Junior, João Carlos Nogueira, Luiz Paulo Rouanet, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura

Colaboradores Efetivos:

Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, João Batista de Almeida Júnior, João Francisco Regis de Moraes, José Antonio Trasferetti, Luis Alberto Peluso, Luiz Roberto Benedetti, Maria Letícia P. Jacobini, Newton Aquiles von Zuben, Samuel Mendonça

Correspondentes no Brasil:

Alberto Cupani (Florianópolis SC), Alberto Oliva (RJ - RJ), Alino Lorenzon (RJ -RJ), Ana Maria Moog (RJ RJ)), Antonio Joaquim Severino (SP - SP), Creusa Capalbo (RJ - RJ), Elena Garcia (RJ - RJ), Elyana Barbosa (Salvador BA), José Carlos de Paula Carvalho (SP - SP), Leonardo Prota (Londrina PR), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia MG), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife PE), Mário Guerreiro (RJ RJ), Marly Bulcão (RJ- RJ), Moacir Gadotti (SP SP), Miriam de Carvalho RJ RJ), Nelson Saldanha ((Recife PE), Olinto Pegorado (RJ RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre RS).

Correspondentes no Exterior:

Alain Guy (+)(França), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suiça), Eduardo Abranches de Soveral (+)(Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), G. Arqbatziz (Grécia), Giulia Pasola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), Joaquim Domingues (Portugal), José Esteves Pereira (Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Grécia), Mario Castellana (Itália), Mário Losano (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido ((Chile), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**FACULDADE DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 79/80
OS CAMINHOS DA ÉTICA**

**CAMPINAS, SP
2001**

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2001 foram publicados 80 fascículos em 26 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial 7

ARTIGOS

João Carlos Nogueira, O conceito de *prudentia* no comentário de Tomás de Aquino ao Livro VI da *Ética a Nicômaco* 11

Fabiano Stein Coval, Ética e Psicologia em Aristóteles 19

Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Ética e axiologia radicados na vida humana segundo García Morente 35

Denis Domeneghetti Badia, Pessoa, grupo e comunidade: pontos para a reflexão sobre a problemática antropológica, ética e educativa no personalismo ontológico de N. Berdiaev 47

Maria Carolina Alves dos Santos, Platão entre dois desejos 55

Rogério Burnier, Um paradoxo histórico: um parêntesis de Aristóteles em exílio por mais de 2000 anos 67

ENSAIOS E DEBATES

Celso Lafer, Um professor: a autobiografia de Bobbio 73

Vera Irma Furlan, A abordagem holística transpessoal na ótica wiberiana 77

SAUDAÇÃO

Anna Maria Moog Rodrigues, Saudação à Constança Marcondes César – Posse da Profa. Dra. Constança Marcondes César na Academia Brasileira de Filosofia 85

SOMMAIRE

Éditorial 7

ARTICLES

João Carlos Nogueira, Le concept de *prudentia* dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* 11

Fabiano Stein Coval, Éthique et Psychologie chez Aristote 19

Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Éthique et Axiologie enracinées dans la vie humaine selon García Morente 35

Denis Domeneghetti Badia, Personne, groupe et communauté: des thèmes de réflexion sur le problème anthropologique, éthique et éducative dans le personalisme ontologique de N. Berdiaev 47

Maria Carolina Alves dos Santos, Platon entre deux désirs 55

Rogério Burnier, Un paradoxe historique: une parenthèse d'Aristote en exil durant plus de 2000 années 67

NOTICES ET DÉBATS

Celso Lafer, Un professeur: l'autobiographie de Bobbio 73

Vera Irma Furlan, L'approche holliste transpersonnel dans la perspective wiberienne 77

SALUTATION

Anna Maria Moog Rodrigues, Salutation à Constança Marcondes César – Séance de Constança Marcondes César dans l'Académie Brésilienne de Philosophie 85

EDITORIAL

OS CAMINHOS DA ÉTICA

Neste número consagrado aos problemas éticos, a revista **Reflexão** traz como tema *Caminhos da Ética*. Preocupação constante da Filosofia em toda a sua história, a atual falta de paradigmas morais exige atenção intensificada à esta dimensão – genuinamente humana – da qual emergem as indagações sobre o problema da ação e da convivência. É neste sentido que cada artigo, enfocando pensadores e teorias éticas da antigüidade aos nossos dias, objetiva lançar luz ao âmbito da filosofia prática.

Em seu artigo sobre o conceito de *prudentia* em Sto. Tomás de Aquino, João Carlos Nogueira retoma o pensamento tomasiano e elabora uma fecunda discussão sobre conceitos tão caros à Ética como liberdade e responsabilidade, traços que, ao lado da consciência, definem a própria ação moral.

O artigo de Fabiano Stein Coval estabelece as ligações entre os capítulos finais do tratado aristotélico sobre a alma e a reflexão moral do Estagirita. Com isso, além de oferecer uma leitura unificadora do pensamento de Aristóteles no que concerne ao problema ético, explora a própria antropologia como fundamento da moralidade neste pensador.

O pensamento moral de García Morente, situado na perspectiva da fenomenologia e da filosofia de Ortega y Gasset, é o objeto do artigo de Arlindo Ferreira Gonçalves Jr. Ao tratar o conceito de vida humana e a figura do *cavaleiro cristão*, ao mesmo tempo em que esclarece idéias centrais daquele pensador, provoca a reflexão sobre as bases do tema moral no plano ontológico e executivo.

Profundamente instigante é o artigo de Denis Domeneghetti Badia, que investiga o personalismo ontológico de N. Berdiaev recorrendo ao problema indivíduo-sociedade da maneira como ele se apresenta nas ciências humanas, na filosofia da cultura e na educação.

O pensamento antigo volta a ser abordado no artigo de Maria Carolina Alves dos Santos. A imortalidade da filosofia de Platão é explicada de forma inovadora a partir das relações entre as forças geradoras do filosofar e a *phrónesis* que diviniza e ilumina o pensamento.

Em mais um artigo sobre Aristóteles, os problemas da ignorância, voluntariedade e maldade são abordados por Rogério Burnier, que após realizar um cuidadoso trabalho de exegese demonstra a concordância do pensamento tomasiano com a tese aristotélica sobre a causa da maldade na ação.

O presente número, ainda, lança a seção "Notícias e Debates", espaço para publicação de novidades no panorama filosófico e de ensaios. Acolherá contribuições de autores interessados em motivar discussões sobre temas filosóficos e pensadores controversos. Nesta edição, publica-se trabalho de Celso Lafer sobre N. Bobbio e um estudo de Vera Irma Furlan sobre a abordagem holística transpessoal na ótica wiberiana.

Finalmente, não poderia deixar de se publicar a saudação à Constança Marcondes César por ocasião de sua posse como membro da Academia Brasileira de Filosofia, proferida por Anna Maria Moog Rodrigues.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

LES VOIES DE L'ÉTHIQUE

Dans cet numero, consacré aux problèmes éthiques, la revue **Reflexão** a considéré le thème *Les voies de l'éthique*. L'actuelle absence de paradigmes morales exige l'attention à la dimension éthique, de laquelle surgissent les interrogations sur le problème de l'action et du vivre ensemble. C'est dans ce sens que chaque article cherche, à partir des penseurs anciens jusque'à nos jours, comprendre le domaine de la philosophie pratique.

João Carlos Nogueira, dans l'article sur le concept de *prudentia* chez St. Thomas d'Aquin, reprend la pensée thomiste et discute les concepts éthiques tels que liberté, responsabilité, conscience, lesquels caractérisent l'action morale elle-même.

L'article de Fabiano Stein Coval établit des liaisons entre les chapitres du traité aristotélicien sur l'âme et la réflexion morale de ce philosophe. Cet article étudie l'anthropologie comme fondement de la moralité et offre une lecture qui envisage la pensée aristotélicienne dans une perspective unitaire, dans le domaine de l'éthique.

La pensée de Garcia Morente, envisagée dans la perspective de la phénoménologie et de la philosophie de Ortega y Gasset, est le thème de l'article de Arlindo Ferreira Gonçalves Jr. Il étudie le concept de la vie humaine et le thème du chevalier chrétien et, en même temps, il éclaircit les idées axiales de cet penseur et il déclenche la réflexion sur les fondements du thème moral dans les domaines ontologique et de l'exécution.

L'article intéressant de Denis Domeneghetti Badia, sur le personalisme ontologique de N. Berdiaev, étudie le problème de la relation individu-société dans les sciences humaines, dans la philosophie de la culture et dans l'éducation.

Le pensée ancienne est envisagée aussi dans l'article de Maria Carolina Alves dos Santos. Elle considère, de façon nouvelle, l'imortalité de l'âme dans la philosophie de Platon, en l'expliquant à partir des relations entre les forces qui déclenchent la pensée philosophique et le *phronesis*, laquelle divinise et illumine la pensée.

L'article de Rogério Burnier, sur Aristote, envisage les problèmes de l'ignorance, le volontaire et la mauvaise volonté, et il fait une très précise exégèse qui met en relief l'accord entre la pensée thomiste et la pensée aristotélicienne sur la cause des mauvaises actions.

Cet numero de la revue introduit une section nouvelle, *Notices et Débats*, pour y présenter les nouveaux essais et les contributions nouvelles en philosophie. Cette section doit accueillir les contributions

des auteurs qui étudient, discutent des thèmes et des penseurs nouveaux. Dans cet numéro de la revue, on publie un étude de Celso Lafer sur Norberto Bobbio. An publie aussi un étude de Vera Irma Furlan sur l'aproche holliste transpersonnel dans la perspective wiberienne.

La salutation a Constança Marcondes César a propos de sa réception en tant que membre de l'Académie Breulienne de Philosophie, par Anna Maria Moog Rodrigues, est aussi publié dans notre revue.

LA RÉDACTION

O CONCEITO DE *PRUDENTIA* NO COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO AO LIVRO VI DA *ÉTICA A NICÔMACO*

LE CONCEPT DE *PRUDENTIA* DANS LE COMMENTAIRE DE THOMAS D'AQUIN SUR LE LIVRE VI DE *L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE*

João Carlos NOGUEIRA
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

*O artigo visa a retomar o pensamento de Tomás de Aquino sobre a prudência no horizonte de seu comentário ao Livro VI da **Ética a Nicômaco** para mostrar a sua importância no plano da ação humana. Constitui ela a própria racionalidade da ação enquanto consciente, livre e responsável.*

RÉSUMÉ

*Cette article vise examiner la pensée de S.Thomas d'Aquin sur la prudence dans son commentaire du VI Livre de l'**Éthique à Nicomaque** pour montrer son importance dans l'action humaine. Contitui-t-elle la rationalité de l'action en tant que consciente, libre et responsable.*

INTRODUÇÃO

1. O presente estudo tem como objetivo retomar o pensamento de S. Tomás sobre a prudência, no horizonte de seu comentário ao livro VI da *Ética a Nicômaco* para mostrar a importância dessa virtude no plano da ação humana. Ela constitui a própria racionalidade da ação enquanto consciente, livre e responsável. Trata-se portanto de dar de novo a essa virtude, modernamente esquecida e desvalorizada, o lugar que lhe é devido na configuração moral da ação humana. Esta, como

ação *razoável* que procede da orientação que a razão prática lhe imprime, deve o seu caráter racional exatamente à prudência entendida à luz da concepção aristotélica como “*recta ratio agibilium*”. Ela é assim uma verdadeira sabedoria nas coisas humanas. Como disposição moral que nos inclina ao discernimento entre o bem e o mal, a prudência se desenvolve em nós de forma progressiva com a participação da vontade e das tendências sensíveis. Daqui sua relevância na perspectiva ético-pedagógica.

O processo no imenso campo das virtudes só é possível pela mediação dessa virtude que, germinalmente presente na alma humana, permite tanto o próprio desenvolvimento como o das outras virtudes nas quais o homem vai poder encontrar a plenitude do seu ser.

Ao reativar o pensamento ético de um clássico do pensamento cristão, injustamente esquecido em nossas escolas, cuja obra continua, no entanto, viva entre nós, meu segundo objetivo é o de retomar criticamente o debate em torno das suas idéias na perspectiva ético-metafísica, perspectiva frequentemente esquecida quando não explicitamente negada porque considerada destituída de sentido.

2. Meu estudo se põe na linha de continuidade do projeto de repensar o conceito de racionalidade prática na esteira da grande tradição ético-metafísica cujos vértices se encontram em Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino.

A escolha do tema se prende exatamente à preocupação de buscar nessa tradição indicações que permitam encontrar uma resposta aceitável às grandes questões com que se defronta hoje o filósofo no campo da ética em razão do impacto desestruturador do ceticismo e do nihilismo pós-modernos que negam a possibilidade da justificação racional do agir humano no horizonte moral. Posições teóricas (e práticas) que põem radicalmente em crise a morada do homem no mundo como espaço de sua humanização.

Desprovida de referenciais axiológicos, seja de ordem teológica, seja de ordem filosófica, a nossa civilização apresenta-se atravessada por poderosas forças de ordem material por onde não circula nenhum sopro espiritual. Daqui a crise moral que assola as nossas sociedades expressa tanto numa *anti-ética* de feição radicalmente hedonista, polarizada no prazer como único fim da existência, quanto na anomia generalizada que medra no vazio de sentido que caracteriza as sociedades pós-modernas. O que está em jogo neste terreno é a própria possibilidade de formação de uma ética filosófica de alcance universal. Ora, a negação dessa possibilidade significará, fatalmente, o esgotamento da civilização da razão como civilização do livre e universal reconhecimento do homem pelo homem na sua liberdade e inalienável dignidade.

A retomada da problemática de uma ética universal torna-se pois inevitável para o filósofo que continua crendo na possibilidade de encontrar razões válidas para o agir do homem. Esse é aliás o próprio sentido desse saber que se integra à cultura do ocidente aproximadamente há dois mil e quinhentos anos.

É minha convicção que o prosseguimento da tarefa de estabelecer a ética como discurso sobre a racionalidade prática exige que se retome, na esteira de Platão e Aristóteles, o caminho da metafísica como fundamento desse mesmo discurso. De fato a metafísica, na tradição antigo-medieval, constituía o ponto mais alto que a inteligência podia atingir na busca do inteligível que culminava na afirmação do Absoluto. Essa é a razão da escolha, como companheiro de viagem por estas paragens, da figura de Tomás de Aquino que se situa, do ponto de vista da reflexão filosófica, na dupla dependência do realismo aristotélico de um lado, do transcendentalismo platônico de outro. Resultado do imenso esforço especulativo de Tomás de Aquino no campo filosófico será a elaboração de uma genial construção metafísica, que passará à história com o nome de metafísica da participação. Ela nos apresenta, do ponto de vista conceptual, a estrutura transcendental dos seres finitos na sua dependência do Ser por essência. Por esta razão constitui a base tanto do discurso ético em geral como do conceito de racionalidade prática que permeia tal discurso. De fato, tanto a razão especulativa como a razão prática haurem seu valor teórico e prático da participação à *luz divina* e à *lei eterna*, conforme a célebre formulação da *Suma Teológica* (I-II, Q. 91, aa. 2 e 3). A razão prática determinada pela virtude intelectual da prudência vai constituir a norma próxima do agir humano.

Justamente o tema da prudência, como é tratado pelo Aquinense no seu comentário ao VI livro da *Ética Nicomaquéia*, será o objeto desta pesquisa. O comentário de S. Tomás abrange 12 lições que vão do número 1109 ao número 1291.

A pesquisa busca seguir o movimento dialético do texto de S. Tomás no esforço de apreender os momentos fundamentais da sua concepção de prudência.

I – DATA DA COMPOSIÇÃO E SÍNTESE DO COMENTÁRIO TOMASIANO

O comentário de Tomás de Aquino à *Ética a Nicômaco* data do período de 1268 a 1272, época de sua segunda estada em Paris. É também o período em que redige a segunda parte da *SUMA TEOLÓGICA*.

A integração que realiza do conteúdo da *Ética* ao corpo doutrinal da moral cristã faz do pensamento ético de S. Tomás o ponto mais elevado atingido por um pensador na rica e complexa história do humanismo de inspiração cristã.

No seu comentário conduzido exemplarmente segundo o método literal, ele vai destrinchando frase por frase o escrito de Aristóteles. O comentário “ad litteram” é a novidade que ele introduz nesse gênero de leitura dos textos clássicos até então limitada à paráfrase.

Aceitando a tese aristotélica da razão prática como norma do agir, que tem seu centro precisamente no conceito de *phrónesis* ou sabedoria prática traduzido pelo termo latino *prudentia*, ele avança pelos meandros do texto de Aristóteles apresentando o pensamento do autor e alargando ao mesmo tempo a interpretação para além dele na direção das concepções éticas que já vinha desenvolvendo a respeito dos problemas que o livro VI coloca.

Vamos abordá-los nas suas grandes linhas procurando evidenciar os conceitos fundamentais com que ele trabalha nas onze lições em que se encerra o comentário.

Eis um resumo delas:

A I lição estabelece uma discussão sobre a *razão reta* e das virtudes intelectuais segundo as quais se determina o *meio termo* da virtude.

A II lição expõe quais sejam as obras próprias do homem que se configuram no conceito de ato e no conhecimento da verdade.

A III lição expõe quantas são as virtudes intelectuais e conclui que são em número de cinco. Tratando em primeiro lugar da ciência, mostra que toda ciência é ensinável.

A IV lição estabelece quem é prudente e o que seja a prudência, determinando ainda a diferença existente entre ciência e arte.

A lição V trata do intelecto cuja operação versa sobre os princípios da demonstração. É o intelecto como hábito, não como potência intelectual.

A VI lição apresenta a sabedoria como aquela que ocupa o primeiro lugar entre as virtudes intelectuais. Com isto corrige o erro daqueles que atribuíam o primeiro lugar à política.

A VII lição mostra que a prudência é a virtude principal no que tange às coisas humanas. Indica a sua diferença e conformidade em relação à política.

A VIII lição trata da *eubulia* ou *bom conselho* indicando no que consiste. Excluindo que consista na ciência, na conjectura ou na opinião conclui que é a retidão da deliberação em relação ao fim bom.

A lição IX trata da *synesis* ou perspicácia distinguindo-a da ciência, da opinião e da prudência. Embora haja uma conveniência entre a prudência e a *synesis* quanto ao seu objeto, elas contudo não se identificam.

A lição X apresenta algumas questões sobre a utilidade da sabedoria e da prudência, começando por levantar uma dúvida quanto à necessidade delas para a vida e terminando com a solução da dúvida.

A XI lição interroga sobre a possibilidade da existência da virtude sem a prudência e conclui que a virtude moral não pode existir sem ela.

II – RAZÃO RETA E VIRTUDES INTELLECTUAIS

Ao falar das virtudes morais, Aristóteles tinha definido como o *justo meio* entre dois extremos viciosos, um por deficiência e outro por excesso. Ora, a determinação do *justo meio*, é obra da razão prática entendida como *orthós logos* ou reta razão. Entretanto a reta razão é tal pelas virtudes intelectuais que a aperfeiçoam e particularmente por uma delas a *prudentia*. Assim as virtudes intelectuais pela prudência entram a fazer parte determinante na especificação da razão prática como regra da moralidade dos atos humanos.

A consideração sobre as virtudes intelectuais se faz a partir da sua relação com a parte racional da alma. Afirma S. Tomás no seu comentário:

“*Dictum autem est supra quod id quod est rationem per essentiam perficitur per virtutes intellectuales*”¹.

A parte racional da alma que é aperfeiçoada pelas virtudes intelectuais se divide em duas, uma pela qual conhecemos os seres necessários cujos princípios não podem ser diferentes e outra pela qual conhecemos os seres contingentes. Há, portanto, dois gêneros de partes da alma pelos quais ela conhece os seres necessários e os seres contingentes: a primeira é a *parte científica*, a segunda se diz *raciocinativa* ou *opinativa*. Trata-se da distinção do intelecto humano em especulativo e prático pela qual o mesmo intelecto desenvolve duas funções, uma de ordem especulativa centrada no conhecimento da verdade e outra de ordem prática encarregada de aplicar a verdade conhecida à direção da ação. O conhecimento da verdade é, pois, a tarefa própria de ambas as funções a cuja realização concorrem os hábitos próprios do intelecto especulativo e do intelecto prático. As virtudes intelectuais são hábitos ou disposições permanentes pelas quais a alma conhece e afirma a verdade. Ora, são em número de cinco os modos como a alma expressa a verdade afirmando ou negando: a *arte*, a *ciência*, a *prudência*, a *sabedoria* e o *intelecto* (*ars*, *scientia*, *prudentia*, *sapientia*, *intellectus*). São as cinco virtudes intelectuais transmitidas pela tradição².

A *ciência* é um hábito demonstrativo que se aplica sobre o necessário, aquilo que não pode ser diferente do que é. Ora, o sinal de que alguém está de posse da *ciência*, vale dizer, de um conhecimento pelas causas, é poder ensinar. Pelo fato de estar em *ato* quanto ao conhecer pode levar um outro da *potência* ou capacidade de conhecer à atualização de tal conhecimento. “*Omne scibile est discibile ab eo scilicet qui est in potentia*”³, diz S. Tomás numa frase lapidar que afirma uma consequência importante da sua teoria da ciência. Tudo o que pode ser conhecido é suscetível de ser aprendido pelo homem que se acha, no ponto de partida, aberto e disponível à realização desta potencialidade.

À ciência se chega pela dupla via da *indução* e do *silogismo*; aquela procedendo do particular ao universal, esta procedendo dos princípios universais conhecidos. Mas nem todo silogismo é disciplinar, no sentido de levar a conhecer, mas somente o demonstrativo que conclui o necessário de princípios igualmente necessários⁴. Por isto a ciência é um hábito demonstrativo que resulta do processo de demonstração. Para que alguém conheça é preciso que se baseie em princípios que sejam de alguma forma mais conhecidos do que as conclusões, caso contrário não teríamos ciência em sentido próprio mas em sentido accidental. Como a causa é sempre maior que o efeito, a causa do conhecer – isto é os princípios – deve ser mais conhecida que o seu efeito – as conclusões⁵.

III – A ARTE COMO *RECTA RATIO FACTIBILUM*

Ao passar o discurso para o campo das realidades contingentes Tomás começa examinando os hábitos que se exercem sobre as coisas contingentes e determina dois deles: a *ars* e a *prudentia*. A primeira referindo-se ao *factível*, a segunda ao *operável*, discriminam os campos da atividade *poiética* ou da produção e o da atividade ética ou da ação. A ação, que traduz o termo grego *praxis* se entende como operação imanente ao sujeito que visa essencialmente à sua perfeição, enquanto a produção é a operação transitiva que se expressa num produto exterior ao sujeito. Como os hábitos se distinguem segundo o objeto, aquele hábito que se refere ao reto modo de agir denomina-se *prudência* e o que se refere ao reto modo de fazer coisas chama-se arte, termo correspondente ao grego *téchne*.

A arte, pois, sendo *factiva* ou produtiva é um hábito segundo a razão orientado a produzir algo. Eis porque difere tanto da ciência, cujo objeto é o necessário, quanto da prudência que não visa a dirigir a produção de um objeto mas à ação vista como ato específico do sujeito moral.

⁽¹⁾ S. TOMÁS DE AQUINO: *IN DECEM LIBROS ETHICORUM ARISTOTELIS AD NICOMACHUM EXPOSITIO*, editor R. SPIAZZI, MARIETTI, ROMA-TAURINI, 1949, I. VI, lectio I, 1.114, citado daqui em diante: In *Eth.* acompanhado das respectivas referências.

⁽²⁾ In *Eth.*, I. VI, lectio IV.

⁽³⁾ In *Eth.* I. VI, lectio III, 1.147.

⁽⁴⁾ *Ibidem*.

⁽⁵⁾ *Idem*, 1.149.

IV – A PRUDÊNCIA E SUA FUNÇÃO NA VIDA MORAL

Com esta consideração o discurso de S. Tomás transita para o ponto central da exposição configurado no conceito de prudência. O que é afinal a prudência? Aquela acanhada virtude cujo nome mal se ousa pronunciar, que roça a mediocridade e se afirma apenas como cautela, precaução? O sentido tomasiano de prudência é bem outro. Ele retoma e discute, no contexto do pensamento cristão, o significado rigoroso e forte do conceito aristotélico de *phrónesis*, virtude do *logikón* ou atividade deliberante da alma que se torna reguladora da ação humana no complexo campo da moralidade.

A prudência é definida como hábito acompanhado de razão verdadeira que diz respeito ao bem que se deve fazer e ao mal que se deve evitar na ação. Refere-se, portanto, ao bem que o sujeito moral deve encarnar na própria conduta.

Na esteira de Aristóteles traça Tomás o perfil do homem prudente ou dotado de sabedoria, afirmando que se trata daquele que é “bene consiliativus de his quae pertinent ad totam vitam”⁶. Trata-se do homem capaz de encontrar pelo exercício da razão o bem próprio do agente racional e que pode, por isto, conduzi-lo à auto-realização. Tendo a permanente disposição de investigar os bens consentâneos à sua natureza de ser consciente e livre pode também indicar aos outros, por palavras e ações, o bem da totalidade da vida humana. Conseqüentemente ele não apenas conhece as realidades mais importantes mas, na medida em que pratica também as outras virtudes morais, as realiza na sua práxis. Deste modo a prudência, que se exerce sobre os bens essenciais da vida humana, tem necessária conexão com as virtudes éticas enquanto estas salvam – diz Tomás – os seus princípios, quer dizer, enquanto realizam as diretrizes essenciais da prudência na esfera do agir.

O sentido da prudência é, na terminologia tomasiana, a *parte opinativa* da alma racional, pois a opinião versa sobre aquelas coisas que não são necessárias, mas contingentes. E embora a prudência esteja nesta parte da razão como seu

sujeito – e é o motivo pelo qual se denomina virtude intelectual – não está na razão pura e simples, como no caso da ciência e da arte, mas exige outrossim a retidão da parte apetitiva. Por isto também ela não se perde por desuso e sim quando a retidão da parte apetitiva deixa de existir⁷.

V – O *INTELLECTUS* E A SABEDORIA

A quarta virtude intelectual enumerada, o *intellectus*, é aquela que aperfeiçoa a potência intelectual a respeito dos princípios. Assim além da arte e da prudência é mister ainda a presença do *intellecto* que se exerce sobre os princípios da demonstração. Constituem a base de todo pensamento e conhecimento. Sem eles não seria possível conhecer verdadeiramente. Teríamos apenas um “*recursus in infinitum*” que não levaria a lugar nenhum⁸. O *intellectus* é aqui tomado não na acepção de potência intelectual verdadeira e própria mas de um hábito pelo qual o homem conhece os princípios indemonstráveis em força de uma iluminação do intelecto agente. O termo *intellecto* é apropriado para significar o conhecimento dos princípios, pois estes são conhecidos tão logo sejam conhecidos os seus termos. O termo vem de *intus legere*, ou seja, a função de realizar uma leitura em profundidade que transfixa o objeto até o seu cerne captando-lhe a essência.

A sabedoria é a quinta virtude intelectual sobre a qual resta falar brevemente neste ponto. Consiste a sabedoria no conhecimento dos primeiros princípios dos seres que são em si mesmos os mais conhecidos, embora alguns, os imateriais, sejam para nós menos conhecidos. Porque a sabedoria é o conhecimento com maior grau de certeza, os princípios da demonstração são mais certos que as conclusões. Por isto o sábio não somente conhece o que decorre dos princípios da demonstração no tocante aos objetos considerados, mas também afirma a verdade acerca dos princípios primeiros não para demonstrá-los mas enquanto é tarefa do sábio dar a conhecer as realidades comuns como “o todo e a parte, o igual e o desigual, conhecidas as

⁶ In *Eth.*, I. VI., 1.163.

⁷ *Ibidem*, 1.174.

⁸ *Ibid.*

quais se conhecem imediatamente os princípios da demonstração”⁹.

Pode-se dizer em conclusão que a sabedoria enquanto expressa a verdade sobre os princípios é intelecto, enquanto conhece o que se conclui a partir dos princípios é ciência. Ela se distingue da ciência exatamente porque ocupa o lugar mais alto em relação a toda e qualquer ciência, sendo o conhecimento das realidades mais sublimes e divinas e goza por isto do privilégio de ser a principal entre todas as realidades humanas. Com isto se corrige o erro daqueles que colocavam a política em primeiro lugar. A sabedoria, como saber supremamente ordenador, é a mais nobre e a mais digna de honra¹⁰.

VI – A CENTRALIDADE DA PRUDÊNCIA NA VIDA HUMANA

Seguindo passo a passo a exposição aristotélica sobre a *phrónesis*, Tomás de Aquino retoma no seu comentário a questão da prudência encarada como verdadeira sabedoria nas coisas humanas. Ele a considera fundamental para a vida do homem porque ela é, justamente, a “*recta ratio agibilium circa humana bona vel mala*”¹¹. Como regra do agir a prudência é *deliberativa* e *judicativa*. Por estes predicados são indicadas as duas funções da *deliberação* e do *juízo* exercidas a respeito do que convém moralmente fazer. Neste domínio vem em primeiro lugar a “*inquisitio consilii*”, a investigação a respeito do bem a ser realizado. Após tê-lo encontrado é necessário julgar, isto é, avaliar e afirmar a sua adequação ou não ao fim. São atos preparatórios à ação moral propriamente dita que exige ainda a função *imperativa* ou de preceituar a realização do bem encontrado. Por este motivo ela se distingue tanto da ciência quanto do “*intellectus*”: da ciência porque esta tem por objeto o universal e a prudência o singular; do “*intellectus*” ou inteligência dos princípios porque esta não é inquisitiva ao passo que a prudência o é pela sua própria natureza. Mas é preciso observar

que a prudência e a ciência mantêm com o “*intellectus*” uma relação de certa conveniência, pois este é um hábito cujo objeto são os princípios não suscetíveis de demonstração e que constituem o ponto de partida de toda demonstração. A prudência que tem por objeto a ação concreta a ser realizada se refere também de alguma forma a eles para poder ordenar o que deve ser feito ou evitado¹². De fato compete-lhe dirigir o ato concreto à luz dos princípios e das regras universais de ação. Conhece, por conseguinte, tanto os princípios universais da razão como as realidades particulares sobre as quais recaem as ações.

Todavia a prudência, para obter eficácia na direção da vida humana, serve-se de algumas virtudes anexas que visam ao correto funcionamento da deliberação e do juízo. São elas, a *eubulia* ou virtude da boa deliberação, a *synesis* ou reto discernimento e a *gnome* ou o reto juízo na aplicação da lei segundo o princípio da equidade. A primeira segue o caminho longo da pesquisa da razão que se empenha na descoberta da verdade da ação. É uma atividade que não se executa aodadamente. Por isto se diz com propriedade que é preciso executar com presteza o que ficou deliberado mas deliberar sem pressa. A *eubulia* é, portanto, a reta deliberação sobre o fim bom do homem realizada de forma conveniente e no tempo oportuno¹³.

A *synesis* – a segunda virtude apontada por Aristóteles – é a boa disposição que faz o homem julgar bem a respeito do resultado alcançado pela deliberação. Aparecem aqui as duas tarefas que são atribuídas ao intelecto prático, uma de investigação que termina na deliberação, obra da *eubulia* e outra de julgamento acerca do que foi deliberado pertencente à *synesis*. Todavia a razão não pára aqui mas procede ulteriormente na direção do agir. Para passar à ação é preciso ainda que a prudência preceitue o agir em vista do fim verdadeiro da existência. Daqui a qualidade *preceptiva* atribuída a esta virtude cuja função primordial é exatamente a de preceituar o que se deve fazer na ordem ética.

⁽⁹⁾ In *Eth.*, lectio VI, 1.182.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, 1.183.

⁽¹¹⁾ In *Eth.*, lectio VII, 1.196.

⁽¹²⁾ *Id.*, 1.214.

⁽¹³⁾ *Id.*, lectio VIII, 1.233.

“Et sic patet – afirma o Aquinense – quod prudentia est eminentior quam synesis, sicut et synesis quam eubulia. Inquisitio enim ordinatur ad iudicium sicut ad finem et iudicium ad praeceptum”¹⁴.

A terceira virtude de que se serve a prudência na sua função diretiva da conduta humana é designada por Aristóteles como *gnome*. Tomás a define como o reto juízo aplicado à justiça legal que leva à sentença justa na aplicação do direito. É a virtude que preside ao juízo na aplicação equitativa da lei, “quasi per quamdam clementiam temperantem sententiam”, diz ele, com profundo realismo e senso humanitário¹⁵.

Assim estas virtudes potenciam e habilitam a prudência a exercer com clarividência e segurança a sua tríplice atividade de deliberar, julgar e preceituar a ação em vista do fim verdadeiro da existência humana. Trata-se de uma atividade ao mesmo tempo iluminadora e reguladora da ação que confere ao sujeito moral a capacidade de assumir com lucidez os riscos das grandes decisões que lhe incumbe tomar no horizonte do agir. Vê-se, por isto, que se trata de uma virtude da qual não podemos ainda hoje absolutamente prescindir. Ela representa aquela dimensão de racionalidade que se comunica à vida humana oferecendo-lhe fins e valores dignos dela.

VII – A CONEXÃO DA PRUDÊNCIA COM AS VIRTUDES MORAIS

Este é um tópico importante do comentário tomasiano no qual se mostra a impossibilidade de separação entre a prudência e as virtudes morais. Diz ele: “Duas coisas são necessárias para a realização da virtude: a primeira é que o homem tenha a reta intenção do fim e isto é obra da virtude moral enquanto inclina a tendência natural para o fim devido. A segunda é que o homem se disponha convenientemente às coisas que se referem ao fim e isto é obra da prudência que delibera, julga e prescreve os meios que se ordenam ao fim. Destarte à obra da virtude concorrem a prudência que

aperfeiçoa a parte racional e a virtude moral que aperfeiçoa a parte apetitiva que é racional por participação”¹⁶.

A prudência determina o *justo meio* da virtude pelos seus três atos de deliberar bem, de julgar corretamente a respeito do que foi deliberado e de preceituar o que se deve fazer. É uma atividade necessária para que a virtude moral exista, pois a determinação do *justo meio* entre os extremos viciosos que a define é obra da prudência. Logo, não há virtude moral sem prudência e vice-versa. Para executar bem a sua tarefa de determinar corretamente os meios a serem escolhidos para realizar os fins próprios da existência, a prudência precisa também ela assegurar a sua retidão na apreensão desses fins. De fato, no uso da razão prática no que tange à avaliação do que devemos fazer, podemos ser afetados pelas inclinações naturais, as quais, ao interferir no juízo prudencial acabam por falseá-lo. Sobre isto Tomás assim argumenta: o que seja o *melhor* do ponto de vista moral não se manifesta senão para o virtuoso que adquiriu o hábito de avaliar retamente acerca do fim, pois é a virtude moral que torna reta a intenção do fim. Já para o vicioso não se manifesta o que é verdadeiramente o melhor porque o juízo da razão é pervertido pela malícia oposta à virtude, que nos induz a mentir a respeito dos fins que se relacionam com os princípios práticos. Dá o exemplo do intemperante a quem parece ótimo secundar os desejos sensíveis. Ora, não é possível raciocinar corretamente quando se erra a respeito dos princípios. Fica claro, por conseguinte, que não pode ser prudente quem não é virtuoso, uma vez que é próprio do homem prudente raciocinar bem a respeito do que se deve ou não fazer na ordem moral. Da mesma forma não poderia ser verdadeiro conhecedor quem errasse acerca dos princípios da demonstração¹⁷. Prosseguindo o seu raciocínio o Aquinense acrescenta que a virtude moral é um hábito operativo bom “secundum rationem et cum ratione”. Assim não pode alguém ser bom em sentido próprio, quer dizer, ser bom no sentido da virtude moral sem a prudência, nem pode alguém

¹⁴ Id., lectio IX, 1.240.

¹⁵ Cf. In *Eth.*, l. VI, lectio IX, 1.244.

¹⁶ Id., lectio X, 1.269.

¹⁷ Cf. In *Eth.*, l. VI, lectio X, 1.274.

ser prudente sem a virtude moral¹⁸. A virtude, no seu significado próprio, ao nos dar a capacidade de agir bem, nos leva igualmente a usar desta capacidade na forma e no tempo devidos. É precisamente isto que sucede com a virtude da prudência entendida como correto modo de se portar nas situações complexas da vida prática.

As virtudes morais são aquelas pelas quais alguém se diz bom simplesmente e isto porque nenhuma delas pode existir sem a prudência, nem esta sem aquelas. Desta forma quando a prudência está presente em alguém com ela estarão presentes todas as outras virtudes¹⁹. Nesta perspectiva ela aparece como verdadeira sabedoria que regula a totalidade da existência orientando-a ao seu fim verdadeiro. Esta é também a razão por que a prudência confere ao agir humano aquela razoabilidade que faz dele um agir sensato, dotado do sentido e da verdade que a razão prática é capaz de conhecer e de aplicar à conduta.

CONCLUSÃO

A prudência, virtude ao mesmo tempo intelectual e moral, dispõe-nos a exercer o discernimento entre o bem e o mal a respeito dos nossos atos e permite-nos também julgar com justeza sobre o bem e o mal em relação ao *bem comum*, bem que é próprio do nosso viver-em-comum e é constitutivo do verdadeiro significado da vida em sociedade. Assoma aqui a dimensão política na sua importância decisiva para a nossa existência histórico-social.

A prudência que nos confere a faculdade de raciocinar corretamente, aplicada aos atos relativos à vida social, habilita governantes, legisladores, administradores, magistrados e toda a imensa categoria dos súditos a exercer com sabedoria suas respectivas tarefas impregnando-as dos valores éticos fundamentais. Neste sentido ela realiza o significado mais profundo da *phrónesis aristotélica*,

a sabedoria prática que dirige a vida humana em sua totalidade para aquele fim em que verdadeiramente se perfaz a nossa *eudaimonia*, a realização de nossa existência de seres dotados de razão e liberdade. Aqui encontra igualmente resposta satisfatória a célebre questão posta por Sócrates há mais de dois milênios: “como convém viver”, ou seja, como é preciso viver para se realizar o sentido mais profundo da vida humana? A resposta de Tomás de Aquino no seu comentário à *Ética a Nicômaco*, embora permanecendo na perspectiva eminentemente filosófica em que se coloca o tema, não perde de vista a dimensão teológica ultimamente implicada na questão e que pode ser expressa exemplarmente na fórmula: “*gratia non destruit naturam sed perficit*”, vale dizer, a graça de Deus não abole mas aperfeiçoa a natureza.

É o tema da elevação da natureza humana pela graça de Cristo que constitui um dos pontos mais importantes do ensinamento cristão a respeito do agir humano.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, T. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Editor R. Spiazzi, Mariette, Romae 1949.
- DE FINANCE, J. *Être et agir dans la philosophie de S. Tomas*. Paris: Beauchesne, 1945.
- DEMAN, Th. *La prudence: SOMMETHEOL*. Paris: Ed. de la Révue des jeunes, 1949.
- GILSON, E. *L'Être et l'essence*. Paris: J. VRIN, 1948.
- LOTTINO. *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*. J. Duccolot, Gembloux, 1948.
- NASCIMENTO, C.A.R. *A prudência segundo S. Tomás de Aquino*. SÍNTESE, vol. 20, nº 62, 1993, pp. 365-385.
- NAUS, E.J. *The nature of the practical intellect according to S. Thomas Aquinas*. Rome: Analecta Gregoriana, 1959.
- SERTILLANGES, R. *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Aubier, Montaigne, 1961.

⁽¹⁸⁾ Cf. Id., lectio XI, 1.285.

⁽¹⁹⁾ Cf. Id., 1.287.

ÉTICA E PSICOLOGIA EM ARISTÓTELES

ÉTHIQUE ET PSYCHOLOGIE CHEZ ARISTOTE

Fabiano Stein COVAL¹
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

O presente artigo trata-se de um estudo dos capítulos finais do De Anima, que abordam o problema moral. Neste sentido, procura estabelecer as relações entre a reflexão aristotélica sobre a alma e os inevitáveis corolários éticos que dela derivam. Para tanto, explora a noção de movimento no âmbito da vida animal (mormente a humana), analisa o conceito de deliberação articulado com o ideal de silogismo prático e expõe os fundamentos da psicologia do ato moral, considerando sempre o problema da causa do agir.

Palavras-chave: ação, bem, deliberação, desejo, intelecto prático, movimento.

ABSTRACT

The present article offers a study of De Anima's final chapters, which treats the moral problem. With this aim, it intends to establish the relations between the aristotelian reflection on the soul and the inevitable ethical corollary which is in its origins. For this reason, it explores the movement notion in the sphere of the animal life (especially the human), analyzes the conception of deliberation articulated with the practical syllogism and exposes the fundamentals of the moral act's psychology, considering the problem of the act's cause.

Key-words: action, good, deliberation, desire, practical intellect, movement.

Muitos são os fatores envolvidos no comportamento humano. Muitíssimas são as teorias sobre eles. E parece não haver absolutamente um acordo sobre o que exatamente compele o ser humano a agir. Seja o inconsciente, tal qual foi teorizado por Freud e seus – nem sempre fiéis – discípulos, ou os

“dois soberanos senhores: o prazer e a dor”, como inicia, solenemente, J. Bentham a seus *Princípios de Legislação e Moral*. A despeito da ausência de consenso é necessário pensar a causa e o princípio do agir ou qualquer projeto ético será um malogro.

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas.

As referências a Bentham e Freud podem ser inadequadas mas não são gratuitas. Ambos edificaram os pilares que sustentam boa parte das preocupações e soluções relacionadas ao problema moral contemporaneamente e, ao mesmo tempo em que tais pilares são formados por conceitos que já ocupavam as reflexões de Aristóteles ou que, no mínimo, podem ser entendidos em uma nova perspectiva a partir do estagirita, nos afastam muitíssimo dele, pois não estamos só em contextos históricos diferentes mas em maneiras de produzir conhecimento absolutamente estranhas ao filósofo. O que se pretende dizer é na verdade que se tudo mudou (o contexto histórico, a maneira de produzir conhecimento e explicar o mundo e o humano), não mudaram as preocupações e os problemas a serem investigados: tal qual Aristóteles, em todos os tempos existiram e existem pensadores que se voltam sobre o problema ético e não podem tratá-lo devidamente sem uma psicologia ou, mais precisamente, uma antropologia.²

Evidentemente não se pode pretender uma teoria que ofereça a devida explicação dos mencionados “muitos fatores” presentes na ação. Quem alegaria possuir a competência de conhecer todos eles? Isso não impede, contudo, que se busquem alguns elementos mínimos e reconhecidamente relevantes, porque indissociáveis, do comportamento e do agir moral³. O presente artigo abordará precisamente os conceitos que compõem a base (psicológica) sobre a qual se edifica a teoria aristotélica da ação. Isso nos remete imediatamente ao tratado *De Anima*.

A psicologia de Aristóteles, em particular a apresentada no *De Anima*, converge para uma reflexão ética, feita nos capítulos finais do livro Γ. Ora, trata-se da evidente inevitabilidade de, ao pensar o humano, chegar aos problemas ligados a sua conduta.

Não se pode negligenciar o fato de que é o Bem que efetivamente move os seres humanos, e com isto temos uma perfeita aplicação da teoria geral do motor imóvel: o motor imóvel do homem ou do animal é o Bem⁴, seja ele aparente ou real. Por isso, a causa de toda ação é sempre o Bem. Mas o Bem é inatingível – ou impraticável – sem que exista vontade de fazê-lo, de maneira que também se pode dizer da vontade que ela é uma causa das ações.⁵

A causa da locomoção dos animais – e a locomoção é o agir do animal posto que apenas os seres dotados de razão efetivamente agem – são o desejo e uma forma indeterminada de imaginação. O homem, por sua vez, no uso da racionalidade prática conhece os fins, i.e., o verdadeiro Bem, e por meio da vontade é impelido para tal fim. Esta simples descrição da psicologia do ato moral contém o fundamento do silogismo prático: a premissa maior aponta o Bem, o motor imóvel da ação; a premissa menor apresenta os motores móveis, ou seja, os meios para a prática do Bem; a conclusão é a ordem que desperta a vontade com um explícito “é melhor fazer...”. A decisão de assumir ou não a ação determinada pela conclusão do silogismo depende exclusivamente da situação interna do sujeito, daí o papel da vontade, e das circunstâncias que possibilitam ou não a prática da ação.

A função nutritiva⁶ não pode naturalmente ser responsável pelos fatores responsáveis pela ação, pois tal função exerce sempre sua atividade, independentemente de qualquer fim, e além disso as plantas, que só possuem a alma com a função nutritiva não se movem. Também ao intelecto não se pode imputar a responsabilidade por toda ação, pois embora ela aponte os melhores e reais fins a serem perseguidos é com certa frequência que não seguimos o que ordena. Tampouco se deve atribuir exclusivamente à vontade, afinal, se se tem o

⁽²⁾ Inevitável lembrarmos de Kant em sua *Fundamentação*: as principais perguntas as quais o filósofo deve responder podem ser reduzidas a uma só: “quem é o homem?”

⁽³⁾ Note-se que Aristóteles não compreendia a psicologia como ciência do comportamento, tal qual pode sugerir o início deste artigo, mas sim como uma tentativa de oferecer explicações amplas e gerais da vida em todos os seus sentidos e dimensões, o que passa evidentemente pela questão do comportamento e da ação, estando portanto em um nível mais amplo e vasto do que as psicologias contemporâneas.

⁽⁴⁾ Trata-se, porém, é preciso esclarecer, do Bem prático, imanente à ação, e não da platônica idéia transcendente de Bem.

⁽⁵⁾ Respeitando a teoria das causas, o Bem é a causa final do agir e a vontade a causa eficiente.

⁽⁶⁾ Sobre a função nutritiva, cf. *De Anima*, 415a 15 – 416b 30.

devido autocontrole, a razão prevalece sobre a vontade. A causa da ação, portanto, está articulada sobre os conceitos de vontade e racionalidade prática. Diz o filósofo:

φαίνεται δὲ γε δύο ταντα κινουντάε ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς εἴ τις φάντάσιάν τιθεῖ ὡς ναησὶν τινά[...] ἄμφω ἄρα ταυτα κινητικὰ κατὰ ταπνε νοῦς καὶ ὄρεξις νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζαμενος καὶ ὁ πράκτικας· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικῶ τῶ τέλει (É evidente que a causa do movimento são estas duas: a vontade e o intelecto, se se considera a imaginação uma espécie de pensamento... Portanto estes princípios são causa da locomoção, o intelecto e a vontade, entendendo-se o intelecto que pensa em vista de algo que seja prático, diferente do teórico pelo fim.)⁷

Podemos distinguir quatro elementos no movimento (dos animais) e na ação (dos homens): o objeto visado, que move sem ser movido; a vontade, que move pelo fato de ser movida; o ser vivo que é movido; e o órgão corporal pelo qual a vontade move o ser. A vontade, para ser movida e mover, depende da razão prática (para a ação do homem) ou da imaginação (para o movimento dos animais), e tanto a razão prática quanto a imaginação referem-se a idéia de Bem ou prazer a ser atingido.

É bem verdade que não existe em Aristóteles uma exposição coerente de uma psicologia da vontade (ὄρεξις)⁸. Talvez porque a princípio a vontade pertença às três partes da alma: ao pensamento como aspiração e decisão; à vida afetiva como força de ânimo e firmeza; e à parte inferior da alma como impulso e instinto.⁹

O início de todo ato da vontade é o impulso ao movimento. Como se realiza este impulso? Aristóteles aborda muito brevemente os movimentos da alma nutritiva, como digestão e respiração, e se concentra sobre o problema do movimento no espaço, estabelecendo que a locomoção pressupõe imaginação, um fim e uma vontade.

Em conformidade com sua teoria do movimento¹⁰, Aristóteles decompõe o processo nas seguintes partes: 1. O princípio de uma ação é o fim ao qual se aspira; 2. O fim põe em movimento na alma a vontade¹¹; 3. O corpo é o instrumento da vontade no processo de movimento; 4. E o animal se move.¹²

1. CONHECIMENTO E AÇÃO (OU O INTELECTO PRÁTICO)

Ao principiar o capítulo 7 do livro Γ do *De Anima* com a afirmação de que o conhecimento em ato é idêntico ao objeto em ato¹³, Aristóteles não está apenas retomando este problema já tratado pela *Metafísica* e pelo célebre *De Anima* Γ, 5¹⁴, mas anunciando um princípio básico de sua explicação do movimento e da ação. Para chegar até esta convém fazer referência a todo o texto.

O conhecimento em potência é anterior segundo o tempo no indivíduo, mas de um ponto de vista geral não o é nem segundo o tempo pois tudo o que chega a ser em ato procede de um ser já atual (ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχίας ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα).¹⁵ A faculdade sensitiva (αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει), por sua vez, se atualiza por causa do objeto sensível (αἰσθητικῶ), sem ser porém

⁽⁷⁾ *De Anima* 433 a 9 – 10; 13 – 16.

⁽⁸⁾ Optamos por traduzir ὄρεξις, seguindo a maior parte dos intérpretes, por desejo; trata-se do gênero ao qual a ἐπιθυμία (apetite sensível), θῦμος (apetite irascível) e βούλησις (desejo voluntário ou imaginação racional — de fato, o termo βούλησις não é definido por Aristóteles) pertencem como espécies. Como nota I. Düring, *Aristotele*, p. 656, o conceito de vontade não é claro e nem está absolutamente definido em Aristóteles, por isso compreender o sentido da vontade em Aristóteles depende das explicações do filósofo sobre conceitos correlatos como movimento, desejo, apetição e decisão. A expressão τὸ ὀρεκτικὸν resume de certo modo todos estes significados e normalmente é traduzida por faculdade do desejo. J. Tricot, e.g., a chama *faculté désirante*.

⁽⁹⁾ Cf. I. Düring, *Aristotele*, p. 657 et seq.

⁽¹⁰⁾ O princípio do movimento deve ser imóvel.

⁽¹¹⁾ A qual resulta movente e motora.

⁽¹²⁾ A diferença entre os animais não-rationais e o animal racional está apenas no primeiro momento: nos irracionais o movimento é provocado pela percepção sensível e no homem pela inteligência. Os animais inferiores, que possuem apenas tato, conhecem apenas o prazer e a dor e é o prazer que gera neles o desejo. Daí o movimento dos animais ser previsível.

⁽¹³⁾ *De Anima*, 431 a 1: Τὸ δ' αὐτα ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι.

⁽¹⁴⁾ Celebérrimo capítulo sobre os conceitos de Intelecto Ativo e Passivo.

⁽¹⁵⁾ *De Anima*, 431 a 4. Cf. *Met.*, 1049 b 24 et seq.

alterada. Por isso trata-se de uma outra forma¹⁶ de movimento (διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως) porque o movimento é a atualização daquilo que é imperfeito e todavia, em sentido estrito, refere-se ao que atingiu o pleno desenvolvimento (ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἢ τοῦ τετελεσμένου).¹⁷ Aqui κίνησις está no sentido geral de μεταβολή (mudança enquanto processo que compreende a (γένεσις e a φθορά); a passagem ao ato de uma faculdade que é um hábito (ἔξις) é uma espécie de geração (γένεσις).¹⁸

Chegamos, assim, ao problema central do capítulo 7 do livro Γ, a saber, a questão do desejar ou fugir do prazer ou da dor respectivamente. Quanto ao perceber, este é semelhante ao dizer e ao pensar¹⁹, e ao passo que o objeto é prazeroso ou doloroso a alma o persegue ou o evita como se afirmasse ou negasse (τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόνε οἷον κατὰφάσα ἢ ἀποφάσα διώκει ἢ φεύγει...)²⁰. A sensação pura e simples é comparada a simples concepção no pensamento, a qual não é nem uma afirmação e tampouco uma negação. Mas se a percepção é acompanhada de prazer ou dor, procurar ou fugir do objeto sensível é uma forma de afirmar ou negar.²¹ Começam a ser erigidas, portanto, as concepções de intelecto teórico e intelecto prático.

Prossegue o filósofo explicando que experimentar o prazer ou a dor é agir, operar (ἐνεργεῖν) com a faculdade²² sensitiva (αἰσθητικῆ μεσσητικῆ) com relação ao que é bom ou mau (ἀγαθὸν ἢ κακόν), lembrando que, enquanto tal, a sensibilidade é incapaz de elaborar as noções de bem e de mal. Essa passagem nos lembra a relevância incontestada da racionalidade para a constituição de uma ética. Entregues à sensibilidade, e renunciando à razão, estaríamos

condenados à um perpétuo agir sem vistas a um fim que fosse em si mesmo superior ao mero prazer e dor. E se porventura alguém se levante para questionar a necessidade de um tal fim, basta apenas uma e simplíssima resposta: prazer sem reflexão pode representar o fim da existência. Acaso não é uma boa existência o terminus a quo tanto do pensar moral quanto do buscar o prazer?

As proposições seguintes representam o cume desta linha de reflexão: καὶ ἡ φυγή δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταυτό καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο (e a repulsa e a vontade, em ato, são a mesma coisa, e a faculdade apetitiva e a repulsiva não são diferentes nem entre si nem da faculdade sensitiva, embora sua essência seja diferente). τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει· ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει (na alma racional as imagens estão presentes no nível das sensações, e quando esta afirma ou nega o bem e o mal, o evita ou o persegue).²³

Esclareçamos os principais pontos da passagem supra citada. Em primeiro lugar, ao afirmar que a faculdade apetitiva e repulsiva não são diferentes entre si e nem da faculdade sensitiva, evidentemente Aristóteles está se referindo à relação indissociável entre sensação e desejo. Daí a afirmação de que apenas as suas essências²⁴ são diferentes. Convém, todavia, lembrar que não se pode pretender que Aristóteles esteja, ainda sobre esta questão, falando de uma faculdade responsável pela vontade e outra pela repulsa: trata-se da mesma faculdade e sempre relacionada a alma sensitiva. Entretanto, esta relação não é absoluta. A segunda parte do raciocínio é claro ao dizer que quando a alma racional afirma um bem ou um mal a faculdade apetitiva se põe a buscá-lo (vontade)

¹⁶ Neste caso parece ser melhor traduzir εἶδος por espécie.

¹⁷ *De Anima*, 431 a 7 – 9.

¹⁸ Cf. J. Tricot, *De L'ame*, p. 190, n. 3.

¹⁹ Por *dizer* entenda-se a simples enunciação; por *pensar* entenda-se a simples concepção.

²⁰ *De Anima*, 431 a 9 – 10.

²¹ Também na *Ethica Nichomachea* (1139 a 21) Aristóteles sustenta que aquilo que no pensamento são a afirmação e a negação, no plano do desejo são a busca e a fuga: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατὰφάσις καὶ ἀπόφάσις τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.

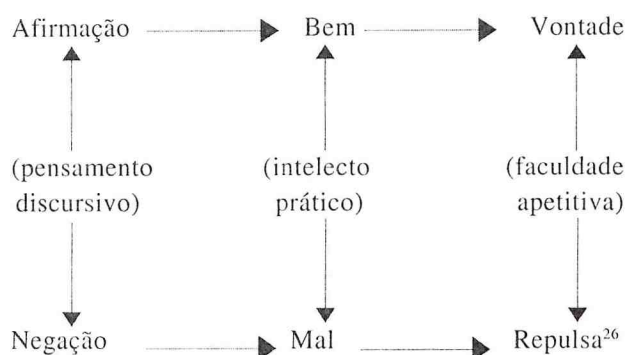
²² Afim de possibilitar uma melhor apreensão do sentido da frase optamos por traduzir μεσσητικῆ por faculdade. J. Tricot, mais fiel ao termo grego, utilizou "médiété", G. Movia "medietà", D. Ross "mean".

²³ *De Anima*, 431 a 13 – 16.

²⁴ De fato, aqui parece ser mais adequado o termo função do que essência, embora o termo εἶναι esteja mais próximo deste segundo.

ou rejeitá-lo (repulsa). Assim se faz evidente que a vontade também se relaciona com a razão. E é preciso que se relacione dado que a mera sensação é incapaz de avaliar efetivamente o que é o bem real.

Neste contexto a afirmação mais problemática é seguramente a que conclui o raciocínio acima exposto: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ (Por isso a alma não pensa sem imagens). O problema estaria exatamente no fato de que a alma pode pensar sem imagens se nos lembrarmos das reflexões do filósofo sobre a filosofia primeira, e dentro desta inclusive sobre a alma. Ocorre que provavelmente a afirmação não pode ser aplicada a todo pensamento e assim o problema desaparece. E por que não pode? Exatamente porque Aristóteles está falando do raciocínio que leva a ação, o raciocínio prático portanto. O pensamento discursivo não tem por objeto apenas as sensações (Filosofia Segunda) mas especialmente os conceitos (Filosofia Primeira e Matemática). O equivalente do conceito para o intelecto prático são os atributos bem e mal, estes sim aplicados às imagens sensíveis.²⁵ Teríamos, destarte, o seguinte esquema:



A prova disto é dada pela afirmação de que a faculdade intelectiva pensa as formas nas imagens

e sendo nestas formas que se determina o objeto a se buscar ou evitar, mesmo fora da sensação se põe em movimento a ação, quando voltam as imagens (por meio da memória, por exemplo).²⁷ Aristóteles fala aqui claramente do νοῦς πρακτικός²⁸ e a interpretação desta frase não é menos difícil do que todas as outras relacionadas ao problema do agir no *De Anima*. Uma vez mais acompanhando J. Tricot²⁹, o sentido geral da frase é o de que “l’intellect pratique ne saisit les formes intelligibles, c’est a dire les concepts de bien et de mal, qui le déterminent à l’action (κινεῖται), que dans les données sensibles, ces données pouvant être tantôt les sensations, tantôt les images.”

O próprio filósofo procurou explicar por meio de dois exemplos: quando se percebe uma tocha de fogo em movimento se reconhece pelo senso comum (τῆ κοινῆ) que se trata de um inimigo³⁰ e o intelecto prático distingue nesta sensação o conceito de inimigo a se evitar; quando se calcula e delibera comparando o futuro e o presente como se se visse ao futuro por meio das imagens e conceitos presentes na alma e se pode tomar uma decisão. O mesmo ocorre quando a percepção indica que um objeto é prazeroso ou doloroso e o intelecto prático o evita ou persegue. E é geralmente assim que ocorrem todas as ações (καὶ ὅλως ἐν πράξει).

2. A FACULDADE DO MOVIMENTO

A teoria do movimento animal de Aristóteles encontra-se especialmente nos capítulos 9, 10 e 11 do livro Γ e, a rigor, dois são os conceitos centrais dos referidos capítulos: ὄρεξις (desejo)³¹ e τὸ ἀγαθόν (o bem). A exposição que segue procurará demonstrar que o bem é o objeto por excelência do desejo pois, como salienta H. Richardson³², há tradicionalmente duas interpretações possíveis sobre o que move a ação: de um lado o modelo explicativo

²⁵ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 191, n. 3.

²⁶ Que o esquema, porém, não provoque a impressão (equivocada) de uma separação radical entre estas funções. Note-se, pelas setas, que há uma mútua implicação de uma em outra.

²⁷ *De Anima*, 431 b 2 – 4: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖε καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθησεως ὅταν ἐπὶ τῶν φαντάσμάτων ἢ κινεῖται.

²⁸ Simplício (in *de An. Comm.* 273, 26) já notava a semelhança entre τὸ νοητικὸν e τὸ πρακτικὸν no âmbito das considerações de Aristóteles sobre o intelecto prático.

²⁹ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 194, n. 2.

³⁰ A tocha em movimento representa a presença do inimigo (φευκτὸς πολέμιος) e a tocha em repouso a presença do aliado (φευκτὸς φίλιος)

³¹ Cf. supra, p. 3, n. 8.

³² H. Richardson, “Desire and the good in *De Anima*” in: M. Nussbaum e A. Rorty, *Essays on Aristotle’s De Anima*, p. 381 – 399.

que deposita toda ênfase no desejo, menosprezando o valor do bem, da finalidade do desejo pois crêm os intérpretes desta orientação numa certa natureza teleológica da alma que não carece do conhecimento do bem para desejá-lo; de outro, um modelo que se baseia no bem, colocando o desejo em segundo plano.³³

A alma dos animais pode ser definida por meio de duas capacidades: a faculdade de julgar ou discernir (τὸ κριτικῶν)³⁴, função do pensamento e do sentido, e a faculdade de mover segundo o movimento local (κινεῖν τὴν κατὰ ταπὸν κίνησιν)³⁵. Trata-se precisamente desta segunda faculdade que Aristóteles se ocupará nos capítulos 9 e 10 do livro Γ. Para oferecer a sua explicação do tema, o filósofo procura responder especialmente a duas perguntas que propõe logo no início: a faculdade motora é uma parte da alma separável segundo a magnitude, segundo a definição (χωριστὸν ὃν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ)³⁶ ou se identifica com toda a alma?; e se se trata de uma parte, é uma parte especial e distinta (πότερον ἰδιόν) das que se puderam enumerar³⁷ ou descrever ou se identifica com alguma delas?³⁸

Essa ordem de questionamento reaviva a discussão sobre o problema mesmo das partes da alma, sobre como se deve falar de partes da alma (μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα).³⁹ Parece, especula o filósofo, que em certo modo há infinitas partes e não apenas três⁴⁰, como pensou Platão, ou duas⁴¹, como sustenta a opinião corrente. A crítica procede à medida que Aristóteles tem em vista a alma em geral e não apenas a alma humana,

como no caso de Platão. Daí, em seguida, o filósofo voltar a falar da função nutritiva, negligenciada por Platão, e da função sensitiva, que dificilmente se poderá classificar como racional ou irracional⁴². Em terceiro lugar, cite-se a função imaginativa, radicalmente diversa de todas as outras funções e igualmente difícil de ser classificada como pertencendo a uma ou outra parte da alma. Finalmente, a faculdade apetitiva também não se pode fixar numa ou outra função e tampouco numa ou outra parte, posto que a vontade é racional mas o desejo e o impulso, termos da faculdade apetitiva, são irracionais.⁴³ A faculdade apetitiva, portanto, figura nas três funções da alma.⁴⁴ A unidade da faculdade apetitiva será de extrema valia para as reflexões éticas de Aristóteles, e será reafirmada nas obras correspondentes.⁴⁵

Vê-se bem que a matéria não é fácil. É improvável que se possa assegurar absolutamente a validade desta conceituação. Trata-se mais de uma opção derivada de um certo procedimento fenomenológico. Em cada ação ou expressão de vontade ou desejo, o ser humano manifesta este duplo caráter da faculdade apetitiva: por um lado ela pode ter sua sede na razão, por outro pode ser irracional. De qualquer forma, é inegável que toda a alma participa (ou pode participar) do ato volitivo, desde o desejo mais primitivo ligado ao biológico (função nutritiva) até a vontade mais elevada ligada a razão (função intelectual).

Sem ignorar estes problemas, o filósofo se refere ao ponto que efetivamente interessa em toda a discussão: o que de fato move o animal?⁴⁶ Assim

⁽³³⁾ Cf. *ibid.*, p. 381.

⁽³⁴⁾ Cf. *De Anima* III, 2, 426 b 10.

⁽³⁵⁾ Em 432 b 13 – 14, Aristóteles pergunta: “o que move o animal no caso do movimento progressivo?”

⁽³⁶⁾ Quer dizer: a faculdade motora é realmente separável ou somente para o pensamento.

⁽³⁷⁾ Referência não só às análises de Aristóteles no *De Anima* mas também ao tratamento ao problema dado por Platão.

⁽³⁸⁾ *De Anima*, 432 a 18 – 23.

⁽³⁹⁾ *De Anima*, 432 a 24. Todo o parágrafo dedicado a este problema é constituído por uma série de objeções contra a pluralidade real de partes da alma. Com efeito, a idéia de funções da alma, e o corolário de que uma função estaria subordinada a outra, formando assim uma unidade, é mais plausível.

⁽⁴⁰⁾ λογιστικὸν ἐπιθυμητικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν (racional, impulsiva [ou irascível] e apetitiva).

⁽⁴¹⁾ λαγὼν ἔχον καὶ ἄλογον (dotado de razão e irracional).

⁽⁴²⁾ Aristóteles está certamente consciente que a percepção é fundamental para a inteligência, embora em si a percepção não participe da razão. Daí a dificuldade de classificar a alma sensitiva.

⁽⁴³⁾ *De Anima*, 432 b 5 – 7: καὶ ἄτοπον δὴ τὸ τοῦτο διασπᾶν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεταί τε καὶ ἐν τῷ ἀλαγῶ ἢ ἐπιθυμιά καὶ ὁ θυμῶς.

⁽⁴⁴⁾ Simplício, Temisto e Sto. Tomás são partidários desta interpretação: ὁρεξις ἐστὶν ὁ γένος ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικῶς θυμῶς ὡς βούλησις. Apenas assim se assegura a unidade da faculdade apetitiva. Cf. J. Tricot., *op. cit.*, p. 200, n. 1.

⁽⁴⁵⁾ Tendência racional da vontade e tendência irracional do desejo.

⁽⁴⁶⁾ τί τὸ κινεῖν κατὰ ταπὸν τὸ ζῶον ἐστιν;

como nós, o filósofo parece ter ficado tentado a responder que é o animal o princípio (ἀρχή) da ação⁴⁷. Mas em todo movimento podemos distinguir o que move e o que é movido e no caso do automovimento o que move deve ser interno ao movido. Evidentemente não se procura a causa do movimento de crescimento ou decréscimo dos animais, posto que estas estão ligadas exclusivamente a função nutritiva. A questão se refere, especialmente, ao movimento no espaço e à sua causa eficiente e, em um segundo e não menos importante sentido, ao movimento que se configura como ação.

Aliás, esclarece o próprio Aristóteles que a função nutritiva não pode ser causa do movimento local, afinal as plantas não se movem.⁴⁸ Também não se atribui a função sensitiva a causa do movimento, pois há animais⁴⁹ que são estacionários e mesmo imóveis. E no entanto a natureza não faz nada em vão e tampouco nega qualquer coisa que seja necessário, a não ser no caso dos seres imperfeitos.⁵⁰ Todavia a faculdade do movimento também não pertence a função racional ou ao intelecto (ἀλλά μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν)⁵¹, pois o intelecto teórico não pensa o que é objeto de ação e não diz nada a respeito do que deve ser perseguido ou evitado, condições estas essenciais para o movimento. Nem mesmo quando o intelecto teórico se ocupa com o que é desejável ou rejeitável ele o intelecto⁵²) é capaz de causar algum movimento neste sentido.⁵³ O movimento ocorre sempre em vista de algo e exatamente por isso vem sempre acompanhado de imaginação (φάντασίᾳ) e vontade (ὀρέξεώς)⁵⁴, pois um ser que não deseje ou evite qualquer coisa jamais se move a não ser

que seja constringido a fazê-lo por outro. Mas é preciso cuidado. Apenas a vontade não pode ser a única causa da ação ou do movimento, pois os temperantes (ἐγκράτεις), ainda que sintam vontade de uma certa ação, podem não realizá-la em concordância com o que avalia e ordena o intelecto.

Todas estas questões são permanentemente referidas ao problema central da psicologia moral de Aristóteles: a causa do movimento. Se até o presente momento as reflexões do filósofo não situam com precisão a causa do movimento, as palavras que inauguram o capítulo 10 do livro Γ são claras:

Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινουῦντάε ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς [...] ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ ταπον νοῦς καὶ ὄρεξις νοῦς δὲ ἔνεκά του λογιζαμενος καὶ ὁ πρακτικας· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει καὶ ἡ ὄρεξις νδᾶξ ἔνεκά του πάσᾳ· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις αὐτῆ ἀρχὴ τοῦ πράκτικοῦ νοῦ τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως ὥστε εὐλαγως δύο ταντα φαίνεται τὰ κινουῦτα ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκταν (Em todo caso é evidente que a causa do movimento são estas duas: a vontade e o intelecto... Portanto estes dois princípios são as causas da locomoção, o intelecto e a vontade: entenda-se o intelecto que pensa em vista de algo, ou seja, o [intelecto] prático; este difere do teórico pelo fim. Mas também toda vontade existe em vista de algo, já que o objeto da

⁽⁴⁷⁾ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1112 b 32.

⁽⁴⁸⁾ Cf. *De Anima*, 432 b 15; 17 – 18. É importante, todavia, notar que a alma nutritiva não pode ser o movente interno porque Aristóteles pressupõe que o movimento é acompanhado de desejo e imaginação (*De Anima*, 432 b 15 – 17). Na verdade, ao explorar o crescimento, o envelhecimento, a respiração, o sono e a vigília, o estagirita não nega que isso tudo sejam movimentos governados pela alma nutritiva, posto que também são uma maneira de buscar (a vida, o crescimento, o repouso) ou evitar (a morte, a imperfeição). Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 384.

⁽⁴⁹⁾ E todo animal dispõe da função sensitiva. Cf. *De Anima*, 432 b 20 et seq.

⁽⁵⁰⁾ *De Anima*, 432 b 22. Uma das mais célebres máximas do pensamento aristotélico. O animal imperfeito é aquele incapaz de reprodução, de crescimento e desenvolvimento (inclusive o envelhecimento) e que não possui as partes orgânicas para a locomoção.

⁽⁵¹⁾ *De Anima*, 432 b 26 – 27.

⁽⁵²⁾ Que ao se ocupar do desejável ou não (ou simplesmente ao se ocupar do mundo prático) deve ser designado intelecto prático.

⁽⁵³⁾ Ao se estar, por exemplo, diante de um objeto desejável ou prazeroso, a despeito das afirmações do intelecto seguimos, sim, ao desejo. Cf. *De Anima*, 432 b 30 – 433 a 4: ἐτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖταιε ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττειε οἷον ὁ ἀκράτης.

⁽⁵⁴⁾ Faculdades que não estão ligadas a função nutritiva, embora se diga que há, por exemplo, vontade de ingerir um certo alimento. Ora, a vontade de ingerir um certo alimento já não se refere a função nutritiva. A fome causa apenas a necessidade da alimentação. Cf. *De Anima*, 432 b 16.

vontade é o ponto de partida do intelecto prático, e o último termo é o ponto de partida da ação. Logo, é razoável que estes dois sejam a causa do movimento: a vontade e o intelecto prático, pois o objeto da vontade move, e por este o pensamento move, porque tal objeto é o seu ponto de partida.)⁵⁵

A passagem acima é fonte inesgotável de sabedoria a respeito do movimento segundo pensou o estagirita mas também de muitas controvérsias. O fato de afirmar duas vezes, quase que seguidamente⁵⁶, que o intelecto e a vontade são a causa da ação, demonstra a necessidade de enfatizar que não parece haver uma outra explicação razoável para a causa do movimento. Aliás, chama a atenção que apareça, na conclusão – onde novamente se afirma a vontade e o intelecto como causas do movimento –, a palavra εὐλαγως (razoável): Aristóteles, com efeito, está muito longe de ser o pensador dogmático que a tradição ordinariamente apresenta. Com este termo ficam claras a dificuldade de se resolver o problema e a possibilidade de uma solução melhor, mas também que a resposta do filósofo é verdadeiramente plausível. E o é pelos bons argumentos.

A passagem deixa claro que o tipo relevante de νοῦς é prático, aquele que calcula com vistas a alguma coisa⁵⁷. O νοῦς prático assume o fim, o objeto de busca ou fuga, e raciocina sobre ele. O princípio do νοῦς prático é o objeto do desejo mas o fim procurado pela deliberação é o princípio da ação.⁵⁸

O texto de Aristóteles do *De Anima* que figura na edição de Bekker sob a página 433, coluna “a”, linha 21 é de extrema relevância e, infelizmente, os manuscritos deixam dúvidas. A passagem é a seguinte: ἐν δὴ τι τὸ κινουὺν τὸ ... e aí surge a dúvida: uma família de manuscritos traz ὀρεκτικόν; uma outra apresenta ὀρεκτόν. Bem,

as traduções seriam: “existe um único motor, chamado: (1) capacidade de desejar” (para ὀρεκτικόν); (2) objeto do desejo” (para ὀρεκτόν). A dificuldade só aumenta porque também em 433 a 18 e 433 a 20 há manuscritos que apresentam um termo e outros que trazem o segundo.⁵⁹

Apenas em 433 b 10 – 30 Aristóteles, de maneira enfática, volta ao problema e expõe categoricamente a sua doutrina, permitindo definir adequadamente o melhor termo da passagem acima. O que move é único, a saber, a faculdade apetitiva e, antes de tudo, o objeto desta faculdade⁶⁰ porque este move sem ser movido⁶¹ pelo fato de ser pensado ou imaginado (τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι), enquanto que numericamente os motores serão muitos: a vontade (racional), o impulso e o desejo (irracional). O texto é claro: ὀρεκτόν é antes de tudo o que move, sugerindo que em 433 a 21 o melhor termo seja efetivamente este. De fato, três fatores estão envolvidos no movimento: o motor propriamente dito, o que move e o que é movido. O motor, por seu turno, pode ser imóvel – quando se trata do objeto da ação (ὀρεκτόν) – ou móvel (a faculdade apetitiva: ὀρεκτικόν), “já que isso que é movido, é movido enquanto apetece, e a tendência é uma espécie de movimento ou atividade”⁶². O que é movido é o animal enquanto instrumento com o qual a vontade move. Destarte, ambos os termos são igualmente convenientes, desde que tais distinções estejam claramente elaboradas.

O intelecto prático⁶³ é pensamento de um fim prático, assim como a vontade é vontade de um fim prático, daí a estreita relação entre ambos, e de maneira indissociável: ambas tem em comum o mesmo objeto, enquanto finalidade da vontade e ponto de partida, enquanto objeto de um certo cálculo mental, do intelecto prático. Tanto o intelecto prático quanto a vontade coincidem no último termo

⁵⁵ *De Anima*, 433 a 9 – 10; 13 – 20.

⁵⁶ Em minha citação, conforme se vê, as duas afirmações são efetivamente seguidas. No texto original elas são separadas por quatro linhas que falam sobre a imaginação.

⁵⁷ Observe-se que o νοῦς prático difere do teórico apenas com relação ao objeto. Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 388.

⁵⁸ Cf. H. Richardson, loc. cit., p. 388.

⁵⁹ Na edição de Bekker o termo adotado foi ὀρεκτικόν.

⁶⁰ εἶδει μὲν ἐν ἅν εἶη τὸ κινουὺν τὸ ὀρεκτικὸν ἢ πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν...

⁶¹ O que lhe confere dignamente a qualidade de efetivo fim. Cf. *Metaphysica*, XII, 7.

⁶² *De Anima*, 433 b 17 – 18: κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται καὶ ἡ ὀρεξις κίνησις τίς ἐστὶν ἢ ἐνέργεια

⁶³ Que se diferencia do teórico apenas pelo fim que têm em vista. O teórico busca as verdades especulativas, o conhecimento preciso daquilo que é imutável, enquanto que o prático busca conhecer as ações virtuosas.

do raciocínio prático, que afirma exatamente uma certa ação que é conveniente e desejável⁶⁴.

O desejo oferece o fim, que por sua vez serve de princípio (ἀρχή) ao intelecto prático, o qual passa a buscar os meios para se alcançar o fim desejado. Uma vez que os meios são descobertos a tarefa do intelecto prático está terminada e a ação (πράξις) tem início.⁶⁵

Esta interpretação é também esclarecedora com respeito à afirmação de Aristóteles de que existe um único motor: a faculdade apetitiva.⁶⁶ Tendo cessado a função do intelecto prático, subsiste a vontade, sem a qual nenhuma ação é levada a cabo. Embora esteja falando do motor propriamente, portanto em um outro nível para além da discussão sobre as causas do movimento, não há absolutamente contradição. O intelecto prático bem como a vontade são causas da ação, mas enquanto o intelecto prático conclui sua operação e a ação se instala efetivamente, deve haver a permanência de um outro princípio, a vontade portanto, mas agora já orientada pelo intelecto.

Neste sentido pode-se afirmar que se o movimento fosse causado meramente pelo desejo não haveria como explicar de que maneira uma ação é controlada pelo indivíduo. Haveria apenas instintos! Se, ainda, o movimento fosse causado apenas pela faculdade apetitiva, em face a dois desejos conflitantes o indivíduo seria incapaz de agir. É preciso uma faculdade que resolva o conflito entre os desejos e tal faculdade é a razão⁶⁷, posto que ela indica o fim por conhecer o bem.⁶⁸ Finalmente, não há como compreender as ações

escolhidas livremente sem serem desejadas⁶⁹ se elegemos o desejo como única causa do movimento.

Seria então razoável afirmar que apenas a razão possibilita a ação? Absolutamente, não! Incorreríamos no mesmo erro. É a faculdade de desejar juntamente com as faculdades ligadas ao intelecto que explicam o movimento e a ação.⁷⁰

O intelecto não move sem a vontade (ὁρέξεως), pois a vontade é uma volição⁷¹ e quando se move em conformidade com a razão, move-se também em conformidade com a vontade (ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται καὶ κατὰ βούλησις κινεῖται)⁷², mas a vontade⁷³ pode mover sem ou contra a razão. E nisso, somos forçados a admitir, nada há que acrescentar: de qual ação se poderia dizer que não é movida pela vontade, que por sua vez pode ou não estar acompanhada de razão?

Enquanto o intelecto é sempre correto, a vontade⁷⁴ e a imaginação podem ou não sê-lo. Por isso é o objeto da vontade que move e não o objeto do intelecto, pois se assim fosse toda ação seria sempre correta (como o é o intelecto). O objeto da vontade, ainda, é o bem ou o que parece ser um bem⁷⁵ e por isso se pode dizer que o bem é também o objeto da ação enquanto tal. Note-se, porém, que o tal objeto da ação pode ser de diferentes maneiras⁷⁶, pois varia segundo as circunstâncias, não estando, destarte, no domínio do necessário, mas do contingente.

Vejamus a conclusão de Aristóteles a partir do exposto:

⁶⁴ Entendendo, evidentemente, o objeto da vontade como desejável.

⁶⁵ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 204, n. 1.

⁶⁶ *De Anima*, 433 a 22: ἐν δὴ τι τὸ κινουόν, τὸ ὀρεκτικόν.

⁶⁷ Nos animais trata-se da imaginação.

⁶⁸ Cf. H. Richardson, loc. cit., in: M. Nussbaum; A. Rorty, op. cit., p. 395.

⁶⁹ Como ingerir um remédio amargo ou extirpar um órgão em função da saúde.

⁷⁰ Cf. H. Richardson, loc. cit., in: M. Nussbaum; A. Rorty, op. cit., p. 397.

⁷¹ Difícilimo traduzir: ἡ γὰρ βούλησις ὀρεξις... Sobre a diferença entre βούλησις e ὀρεξις, cf. supra, p. 3, n. 8.

⁷² *De Anima*, 433 a 24 – 25.

⁷³ No sentido de desejo irracional, pois embora o termo empregado seja ainda ὀρεξις, imediatamente em seguida Aristóteles faz referência a ἐπιθυμία e afirma ser um tipo de vontade (ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὀρεξις τις ἐστίν).

⁷⁴ Aqui entendida como gênero ao qual pertencem as espécies do desejo e do impulso.

⁷⁵ Sobre o bem aparente, Sto. Tomás: "Ora, assim como há um duplo bem – um que é verdadeiramente bem e outro que é um bem aparente, pelo fato de que é bom só segundo um determinado aspecto (pois só é verdadeiramente bem o que é bom independentemente deste ou daquele determinado aspecto particular) –..." *De malo*, Q. 11, art. 1. Dispensam-se explicações ulteriores: o bem aparente não é apenas algo mau que pareça ser bom, mas principalmente algo que possui apenas alguns aspectos bons e que são absolutizados em detrimento dos demais aspectos que não são bons ou que podem trazer conseqüências ruins.

⁷⁶ Diz o filósofo, *De Anima*, 433 a 29 - 30: πράκτων δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.

ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δυνάμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις φάνερὸν τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι πάμπολλα γίνεται ὑρεπτικὸν αἰσθητικὸν νοητικὸν βουλευτικὸν ἔτι ὄρεκτικόν· ταῦτα γὰρ πλεον διαφέρει ἀλλήλων ἢ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν (É evidente, portanto, que esta é a faculdade da alma que move, aquela chamada faculdade desejanter. Aqueles⁷⁷ que dividem a alma em partes, se a dividem e separam segundo suas potencialidades, resulta um grande número: a nutritiva, a sensitiva, a intelectual, a deliberativa e, além destas, a apetitiva. De fato, estas partes diferem entre si mais do que a parte apetitiva da passional.)⁷⁸

A passagem reforça que a alma humana é melhor dividida em *funções* (nutritiva, sensitiva e intelectual), e que formam uma unidade, sendo a vontade uma *faculdade*⁷⁹ que não se caracteriza por configurar exclusivamente nenhuma das funções, mas se relacionar com todas elas. O último enunciado enfatiza exatamente isto: a generalidade da faculdade desejanter e sua relação com as espécies que lhe compõe; novamente cada uma delas são concebidas como faculdades que correspondem às funções da alma.

O próximo passo, adotado pelo filósofo, é responder uma questão que não raro ocupa os pensamentos de quem quer que se volte para a conduta humana: como explicar que um certo desejo seja contrário a outro em um mesmo momento e indivíduo? Responde o estagirita que isto ocorre quando a razão e os apetites são também contrários e este fenômeno só se verifica nos seres que possuem percepção do tempo. Qual a relação entre percepção do tempo e contradição entre razão e vontade, produzindo desejos contrários? Ora, o

intelecto ordena fazer ou evitar uma certa coisa com vistas ao futuro, ao passo que a faculdade desejanter ordena fazer ou evitar em vista do presente já que, ignorando-se a ordem da razão, toma-se o prazer relativo de algo imediato como um bem absoluto, ignorando-se as conseqüências de uma tal escolha.

O intelecto ordena ao animal resistir em consideração do que ocorrerá em um tempo distante (τὸ μέλλον), já o apetite comanda perseguir o objeto (διώκειν κωλεύει, sub-entendido) em consideração ao momento que se segue imediatamente ao atual (τὸ ἤδη).⁸⁰ De fato, é exatamente isto que diz o filósofo:

...ὄρεξις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμῖαι ἐναντία ὡς γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν γὰρ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει ἢ δ' ἐπιθυμῖα διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον)... (produzem-se desejos que são contrários uns aos outros, e isso ocorre quando a razão e os desejos são contrários, e se verifica nos seres que tem a percepção do tempo [de fato, o intelecto ordena resistir em vista do futuro, enquanto que o desejo ordena sobre o presente, já que isso que é imediatamente prazeroso lhes aparece em sentido absoluto e como bem em sentido absoluto, pelo fato de que não consideram o futuro]...)⁸¹

3. MOVIMENTO, DELIBERAÇÃO E SILOGISMO PRÁTICO (DE AN. Γ 11)

O capítulo 11 do livro Γ, ao anunciar já em seu início que abordará o problema do movimento nos animais imperfeitos⁸², faz uma importante

⁽⁷⁷⁾ Os acadêmicos, naturalmente.

⁽⁷⁸⁾ *De Anima*, 433 b 1 – 4.

⁽⁷⁹⁾ Convém esclarecer e espero não fazê-lo com demasiado atraso: a função é um conceito mais amplo, sede e origem das diversas faculdades. Assim se falaria, e. g., em faculdade reprodutiva da função nutritiva ou em fantasia (imaginação) como faculdade da função sensitiva; já a faculdade desiderativa relaciona-se com as três funções. Deve-se, contudo, notar que freqüentemente os dois conceitos são permutáveis.

⁽⁸⁰⁾ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 205, n. 6.

⁽⁸¹⁾ *De Anima*, 433 b 5 – 10.

⁽⁸²⁾ Os que possuem apenas o sentido do tato, como especifica o filósofo, embora o termo que traduzimos por imperfeitos (seguindo a maior parte dos tradutores) seja ἀτελών e implique num significado mais amplo, ou seja, que não atingiram o seu fim, a perfeição, o melhor acabamento.

afirmação, a saber, a de que à medida em que tais animais possuem tato são também capazes de sentir prazer e dor e, daí, é forçoso que possuam também o desejo⁸³, revelando portanto a relação indissociável entre prazer e desejo.

A diferença é que nos animais inferiores, além da capacidade de sentir prazer, há a imaginação sensitiva, que é uma forma precária de imaginação se comparada àquela presente no humano, a qual Aristóteles chama de imaginação deliberativa (βουλευτική νφάντάσις⁸⁴), pois é preciso razão para escolher entre uma coisa e outra, afinal o critério da escolha será um, e apenas um, fim (o bem maior).

πατερον γάρ πράξει ταδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γάρ διώκει· ὥστε δύναται ἔν ἐκ πλειανων φαντασμάτων ποιεῖν (Com efeito, decidir fazer isto ou aquilo é <a partir daqui> a tarefa do raciocínio, e é necessário medir com uma única coisa⁸⁵, posto que se persegue um bem maior, e portanto por mais imagens se pode formar uma só.)⁸⁶

Note-se que na passagem acima o termo raciocínio indica deliberação⁸⁷, que por sua vez implica em comparação. O que distingue os animais racionais é precisamente o fato de possuírem a imaginação deliberativa, fonte dos raciocínios práticos⁸⁸ indispensáveis para a escolha dos meios destinados a atender um certo fim. Ao contrário, os animais com imaginação sensitiva elegeem como fim de sua “ação” (movimento) apenas o prazer.

Ora, é por isso que nenhuma ação humana será plenamente bem sucedida se se leva em consideração apenas e tão somente o prazer que ela pode proporcionar. Neste caso estaríamos abdicando de nossa faculdade racional e, doravante

incapazes de avaliar os meios, tudo passa a ser lícito com vistas ao prazer.

Os animais desprovidos de razão, sustenta o estagirita, são também desprovidos da imaginação que possibilita o raciocínio prático. Da mesma maneira o desejo irracional não comporta a faculdade deliberativa⁸⁹, embora, não raro, supere a vontade e mova o sujeito e este é o caso da incontinência.

Uma teoria da deliberação⁹⁰ é, com efeito, uma exigência necessária de todo raciocínio prático. O próprio silogismo prático não é uma forma de raciocínio alternativo à deliberação, mas é uma ligação entre a deliberação e a ação que sucede à decisão.⁹¹

As últimas passagens do capítulo configuram exatamente a formulação do silogismo prático. Explica que a faculdade cognoscitiva (imóvel) elabora o juízo universal (premissa maior), a faculdade deliberativa (que implica sempre em imaginação), o juízo singular (premissa menor) e esta, em relação com a proposição universal, ordena o movimento, a ação e enquanto tal representa a conclusão do silogismo.

τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται ἀλλὰ μένει· ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθαυτοῦ ὑπαληψίς καὶ λαγός ἢ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον γῆ μὲν γάρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιανδε πράττειν ἢ δὲ ὅτι ταδε τοιανδε κάγω δὲ τοιασοδεΔε ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἢ δόξα οὐχ ἢ καθαλουε ἢ ἄμφω ἀλλ' ἢ μὲν ἡρεμοῦσα μάλλον ἢ δ' οὐ (A faculdade cognoscitiva não é movida mas permanece em repouso. Posto que uma proposição e um juízo é universal, e a outra diz respeito ao singular [de fato, a primeira diz que um determinado sujeito deve fazer uma

⁸³ *De Anima*, 434 a 3 – 4: φαίνεται γάρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσας εἰ δὲ τὰυτὰ καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη.

⁸⁴ Ou ainda λογιστική, diferente da imaginação sensitiva (φαντασία αἰσθητική).

⁸⁵ O fim, o τέλος da ação.

⁸⁶ *De Anima*, 434 a 6 – 10.

⁸⁷ Cf. J. Tricot, op. cit., p. 208, n. 4.

⁸⁸ O raciocínio prático é um assunto difícil e controvertido, especialmente porque o próprio Aristóteles não o aborda especificamente mas fala sempre dele de uma maneira geral, enquanto espécie de um gênero mais amplo de sabedoria. Cf. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, p. 1.

⁸⁹ *De Anima*, 434 a 13: διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἢ ὄρεξις.

⁹⁰ A deliberação (βούλευσις) é um procurar o que fazer, diferente da escolha ou decisão (προαίρεσις) que é determinada pela deliberação. A προαίρεσις é um desejo (ὄρεξις) produzido pela deliberação. Cf. *Ethica Nichomachea*, 1112 a 15 – 17.

⁹¹ Cf. J. M. Cooper, op. cit., p. 4 et seq.

determinada coisa, enquanto que a segunda diz que esta é uma determinada coisa e que eu sou um determinado sujeito], é esta segunda opinião, e não aquela universal, a mover, embora ambas movam, mas a primeira permanecendo em repouso e a segunda não)⁹²

Novamente é J. Tricot quem interpreta com notável clareza: “La faculté ‘scientifique’ (ἐπιστημονικόν) est l’intellect théorique qui détermine la fin roposée à l’intellect pratique. – Aristote examine maintenant le désirable conçu par la faculté intellectuelle, moteur immobile. Ce n’est pas la majeure du syllogisme pratique, proposition universelle (*sicut filium honorare parentes*, Saint Thomas...), qui agit sur le désir, car il n’a rapport qu’au général: c’est la mineure, dont l’objet est l’individuel (*ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debes nunc exhibere parenti*, *ibid.*), qui meut en vue de l’action, laquelle porte toujours sur les choses concrètes et particulières (Cf. *Metaph.*, A, 1, 981 a 16). Ou, plus exactement, corrige Aristote lui-même, *in fine*, si la proposition générale agit aussi, du moins n’est-ce que d’une façon secondaire”.⁹³

Sobre o silogismo prático, explica E. Berti que a análise do mesmo permite esclarecer a relação entre φρονησις e filosofia prática⁹⁴ pois a premissa maior não indica apenas o fim (o bem) mas exige, para existir e ser verdadeira, que o indivíduo seja bom, i.e., tenha a virtude moral da bondade, a qual é pressuposta pela φρονησις. Nesse contexto se inserem as célebres discussões sobre se a φρονησις indica o fim ou os meios de uma ação. Berti opta pela tese de que a φρονησις indica os meios em concordância com a Ética.⁹⁵

Também J. M. Cooper⁹⁶ defende esta perspectiva e sua interpretação acrescenta que o silogismo prático esclarece qual ação possui valor intrínseco, por ser moral. Além de ser uma busca dos meios, o silogismo prático é uma regra, uma ordem e é tal regra que se refere ao meio apenas porque este é excelentemente moral.⁹⁷

A φρόνησις silogiza no sentido de que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos concatenados entre si, e é por isso também ela uma forma de racionalidade, porém diferente da racionalidade da ciência (prática ou teórica). O silogizar da φρόνησις foi denominado prático porque resulta numa ação.⁹⁸

Na maior parte dos casos, porém, o silogismo prático não possui a forma de um silogismo. Aristóteles só fala em silogismo quando a premissa menor efetivamente contém em um de seus termos um pronome pessoal ou demonstrativo e quando o silogismo resulta definitivamente em uma ação. Tudo indica que o silogismo prático é um recurso de Aristóteles para mostrar que uma ação pode ser construída como um silogismo, racionalmente.⁹⁹ O silogismo prático é a garantia de que uma ação pode ser explicada e justificada com razões em si mesmas morais, ou seja, ações cujas primeiras razões envolvem a idéia de virtude moral.¹⁰⁰

4. ESCOLHA (προάρρσεις) E DELIBERAÇÃO (βοπλευσις): A PSICOLOGIA DO ATO MORAL

Uma das principais inovações de Aristóteles com relação aos seus predecessores foi a clara distinção entre ações voluntárias e involuntárias. Diz o filósofo que uma ação é involuntária quando é feita por força ou ignorância: “Forçado é o ato

⁽⁹²⁾ *De Anima*, 434 a 17 – 21.

⁽⁹³⁾ J. Tricot, *op. cit.*, p. 210, n. 1.

⁽⁹⁴⁾ E. Berti demonstra que não se pode afirmar, como fizeram tantos intérpretes, que a φρονησις é a racionalidade própria da filosofia prática. Enquanto a φρονησις é a virtude da parte calculadora (λογιστικόν) da alma racional que se refere ao contingente, a σοφία, uma das virtudes da parte científica (επιστημονικόν) ainda da alma racional, coincide não só com a metafísica e a física mas também com a filosofia prática, na medida que esta busca o fim, o bem que é sempre imutável. Cf. E. Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 145.

⁽⁹⁵⁾ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1145 a 5 – 6: ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. (Uma [a virtude] determina o fim, a outra [a φρόνησις] faz realizar a ação [o meio] relacionada com o fim).

⁽⁹⁶⁾ J. M. Cooper, *Reason and human good in Aristotle*, 1975.

⁽⁹⁷⁾ J. M. Cooper, *op. cit.*, p. 3.

⁽⁹⁸⁾ Cf. E. Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 152.

⁽⁹⁹⁾ Cf. J. M. Cooper, *op. cit.*, p. 46.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 77. Enfatize-se que o próprio Aristóteles elenca as condições necessárias para uma ação ser moral (*Ethica Nichomachea*, 1105 a 26 – 33).

cujos princípios são externos, tal que quem age, sujeitando-se, não concorre para nada” (βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν τοιαύτη οὐσα ἐν ἢ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων...) ¹⁰¹. A outra “causa da involuntariedade do ato é a ignorância das circunstâncias particulares na qual se realiza a ação: (...) que é quem age, o que faz, qual é o objeto ou contexto da ação e também com qual meio (...) age, em vista de qual resultado (...) e de que modo ...”. Existem também ações que são penosas e feitas contra a vontade, por medo de um mal maior ou por desejo de um bem maior e tais ações, admite Aristóteles, não se pode dizer se são involuntárias ou não. Tende a pensar que são ações mistas. ¹⁰²

As ações voluntárias são “aquelas cujo princípio está no próprio agente, conhecendo as circunstâncias particulares na qual se faz a ação” (τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδοῦσι τὰ καθ’ ἕκαστά ἐν οἷς ἢ πράξις). ¹⁰³ É preciso notar, porém, que o conceito de voluntário para Aristóteles possui um significado diferente do moderno. Com efeito, o estagirita admite que as ações feitas por impulso, num momento de ira, que ações das crianças e mesmo o comportamento do animal são voluntários, o que demonstra que para o filósofo voluntárias são as ações meramente espontâneas, que simplesmente têm a sua origem em quem age.

Diante disso, a voluntariedade (no sentido aristotélico) de uma ação não é um bom critério para determinar a sua moralidade. Deste atributo só são dignas as ações determinadas por uma escolha (προαίρεσις) ¹⁰⁴, as quais ocorrem mediante deliberação (βούλευσις). ¹⁰⁵ O problema da voluntariedade, contudo, está intimamente ligada com a questão da escolha. Diz explicitamente o estagirita:

εἰ δ’ ἐφ’ ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν τοῦτο δ’ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι ἐφ’ ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φάυλοις εἶναι. (Se está em nosso poder realizar as ações belas ou as brutas, e analogamente também o não realizá-las, e se isto, como dizíamos, é o ser bom ou mau, depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.) ¹⁰⁶

Tanto Platão quanto Aristóteles insistem que é por nossas ações que se formam nosso caráter e nossa própria vida. Ambos também atentaram para o fato de que nem tudo depende de nossas escolhas. ¹⁰⁷ Tal situação, todavia, não impediu Aristóteles de, fiel à idéia que nós formamos nosso caráter, elaborar uma teoria moral na qual estivessem presentes os conceitos de responsabilidade e liberdade ¹⁰⁸. Ora, no cerne destes conceitos está o de escolha.

A escolha refere-se aos meios julgados oportunos para alcançar um certo fim, os quais devem poder efetivamente serem alcançados pelo ato de quem age. ¹⁰⁹ Já a deliberação não pode ter como objeto tudo o que deriva da natureza e da necessidade mas apenas o que pode ser modificado pelo homem mediante sua ação. O objeto da escolha e da deliberação, diz o filósofo, é o mesmo; a única diferença reside no fato de que a escolha se refere ao já deliberado, àquilo que já foi determinado, enquanto o passível de modificação é em certo sentido indeterminado.

A escolha não é um desejo porque este é comum aos seres irracionais, também move ao incontinente, não tem como contrário um outro desejo e tem por objeto sempre o prazer imediato. Ora, a escolha extrapola todos estes sentidos. A escolha também não pode ser classificada como uma vontade à medida que a vontade pode ter por

¹⁰¹ *Ethica Nichomachea* 1110 a 1 – 3.

¹⁰² Cf. *Ethica Nichomachea*, 1110 b 33 – 1111 a 5.

¹⁰³ *Ethica Nichomachea*, 1111 a 22 – 24.

¹⁰⁴ A tradução do termo por escolha (*choice*) é de D. Ross e foi acolhida pela maioria dos tradutores e intérpretes de Aristóteles. No entanto, como assinala o próprio Ross, às vezes seria preferível traduzir προαίρεσις por intenção, propensão e até mesmo vontade.

¹⁰⁵ O sentido moderno de voluntário corresponde, portanto, à deliberação e à escolha para Aristóteles.

¹⁰⁶ *Ethica Nichomachea*, 1113 b 11 – 14. Cf. 1113 b 18 – 21; 1114 b 22 – 23.

¹⁰⁷ Não escolhemos nossa família, nossos corpos, nossas aptidões mentais. Tampouco escolhemos os costumes, a organização político-econômica e as leis do lugar onde nascemos.

¹⁰⁸ Cf. W. F. R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, p. 160 – 161.

¹⁰⁹ Pode-se desejar o impossível mas isto não é objeto de escolha.

objeto também o impossível e em particular os fins, enquanto que a escolha refere-se primacialmente ao possível e aos meios de uma ação. A escolha determina a valor moral do sujeito e por isso estabelece uma relação indissociável com a virtude. Pertence ao gênero dos atos voluntários porque lhes oferece todas as condições para que sejam efetivamente entendidos como tais mas reside propriamente no pensamento (prático).

Como explica W. Hardie, a *προαίρεσις* pode ser entendida como um desejo por certos meios, os quais derivam embora sejam distintos do desejo por um certo fim, pois os meios aos quais se refere a *προαίρεσις* estão sob nosso poder, estão presentes imediatamente, podendo efetivamente serem realizados.¹¹⁰ Apenas neste sentido pode ser entendida a escolha e somente assim fazem sentido as afirmações de Aristóteles de que a escolha é a causa eficiente da ação porque em uma ação voluntária que expressa uma vontade e um tal princípio está no interior do homem.¹¹¹

Este problema apenas será entendido em face à relação entre pensamento prático e desejo, pois a escolha é a vontade fruto da deliberação e esta, por sua vez, é a atividade da parte calculadora (*λογιστικῶν*) da alma racional.¹¹² Ficaram imortalizadas na história do pensamento as marcantes palavras do estagirita: "... a escolha é um intelecto desejante ou um desejo raciocinante, e tal princípio é o homem" (*διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου*)¹¹³. D. Ross viu nessa expressão a confirmação de sua interpretação do conceito de *προαίρεσις* para Aristóteles, a saber, o de que escolha e vontade fossem o mesmo. Essa interpretação apresenta problemas que apenas uma análise do conceito de vontade e sua relação com a ação pode resolver.

Stricto sensu, a *προαίρεσις* não se identifica com o apetite (*ἐπιθυμιά*) ou apetite irascível (*θυμός*) ou ainda com o desejo (*βούλησις*) e

tampouco com nenhuma forma de *δαξά* pois tais faculdades não envolvem razão, o que necessariamente está presente na escolha.¹¹⁴

O que move o homem, destarte, a realizar as ações moralmente boas são o intelecto prático de acordo com a vontade racional. Em outros termos, o princípio da ação é a escolha e o princípio da escolha são o desejo e o cálculo dos meios para se alcançar o fim. Embora o pensamento em si mesmo não mova nada, é ele que determina os meios para um fim: eis a melhor definição do intelecto prático. O pensamento puro é fechado em si mesmo; o desejo move e causa ações irracionais; a síntese de ambos permite a ação racional, responsável, livre e moral.

A deliberação, ao lado da escolha, é o pensamento que leva a descobrir e adotar certos meios para um determinado fim. O filósofo explica que a deliberação assume um fim e considera como e por quais meios ele pode ser atingido, quais são os melhores e mais fáceis meios. Daí a comparação da deliberação com a geometria.¹¹⁵ Evidentemente há uma série de problemas que acompanham esta comparação: a deliberação relaciona-se sempre com todos os meios possíveis? Todos os meios conhecidos levam forçosamente ao fim esperado? O agente está sempre consciente daquilo sobre o que delibera? Responder "não" a todas estas perguntas seria rejeitar a comparação com a geometria. Mas seria rejeitar a comparação apenas se Aristóteles estivesse reivindicando para o raciocínio prático o mesmo grau de exatidão e o mesmo tipo de racionalidade da matemática e isso o estagirita não faz! Atentemos para o texto: em primeiro lugar trata-se de uma *comparação* e não de uma *identificação*; em segundo lugar, a referência à geometria é uma questão de método, uma forma de dizer que delibera-se analisando os meios. E também não afirma que o resultado obtido será de precisão inquestionável.¹¹⁶ No âmbito das coisas humanas todos podemos nos equivocar.

¹¹⁰ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 162.

¹¹¹ Cf. *Ethica Nichomachea*, 1110 a 15 – 18.

¹¹² Diz Aristóteles no *De Anima* (406 b 24 – 25) que a alma move o organismo vivo pelo ato da escolha e pensamento (*ἀλλὰ διὰ προαίρεσεώς τινος καὶ νοήσεως*).

¹¹³ *Ethica Nichomachea*, 1139 b 4 – 5.

¹¹⁴ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 164 et seq.

¹¹⁵ O método matemático (de análise e não de síntese) diante de um problema geométrico procurará exatamente os meios melhores e mais fáceis para resolvê-lo.

¹¹⁶ Cf. W. F. R. Hardie, op. cit., p. 167 et seq.

O problema da deliberação ocupa as reflexões éticas de muitos pensadores ao longo da história e é inevitável nos lembrarmos de D. Hume¹¹⁷, para quem a deliberação (e a rigor qualquer raciocínio prático) possui apenas uma função instrumental¹¹⁸. Aristóteles, tendo em vista um conceito mais amplo, assume que a deliberação refere-se aos meios para um certo fim e também aos desejos que se procura satisfazer: é a deliberação que arbitra a disputa entre dois ou mais desejos discordantes.¹¹⁹

Se os meios são o objeto da escolha e da deliberação e o bem é o objeto por excelência da vontade, é preciso esclarecer se o fim é efetivamente o bem ou um bem aparente. Evidentemente, ninguém escolheria fazer o mal voluntariamente¹²⁰, não sendo por isso responsáveis pelos atos; a assunção desta proposição parece confirmar que todo bem é um bem aparente pois se ninguém faria o mal voluntariamente então todos perseguem aquilo que lhes parece ser um bem: entramos então no terreno do absoluto relativismo. Qual seria a solução de Aristóteles? O filósofo opta por uma resposta merecedora das maiores disputas: o fim que se persegue numa ação autêntica é verdadeiramente um bem à medida que o agente for alguém de caráter, virtuoso e não se submeta aos ditames da paixão e do prazer. Enquanto excelente, o agente é capaz de conhecer o verdadeiro bem. Que fale o estagirita:

εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει ἄρα φάτέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰ γὰρ ὅν ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν ὡς περ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα τοῖς δ' ἐπιπόσοις ἕτερα ὁμοίως δὲ καὶ πικρά καὶ γλυκέα

καὶ θερμά καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς καὶ ἐν ἐκάστοις τὰ ληθῆς αὐτῷ φαίνεται κατ' ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἰδιά ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰ ληθῆς ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν ὡς περ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὧν ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὔσα ἀγαθὸν φαίνεται αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθὸν τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν. (Mas se estas conseqüências não satisfazem, não deveríamos dizer que em sentido absoluto e segundo a verdade o objeto da vontade é o bem, mas para alguém em particular é isso que lhe aparece como tal? Para o homem de valor¹²¹ isso que é o verdadeiro bem, para o [homem] mal, ao contrário, uma coisa qualquer, como também no caso dos corpos: para aqueles que estão em boas condições é saudável o que verdadeiramente o é, para aqueles doentes outras coisas; e, semelhantemente, para o amargo, o doce, o quente, o pesado e outros. De fato, o homem de valor julga retamente todas as coisas e em todas a ele aparece o verdadeiro. Para cada disposição (caráter), com efeito, há coisas belas e prazerosas, e talvez o homem de valor se distinga dos demais sobretudo pelo fato de que vê o verdadeiro em cada coisa, sendo a regra e a medida. Para a maioria dos homens, contudo, o engano parece ter origem no prazer: isso parece um bem mas não o é. Esses escolhem o prazer como se fosse um bem e fogem da dor como se fosse um mal.)¹²²

⁽¹¹⁷⁾ Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, especialmente II, 3.

⁽¹¹⁸⁾ A satisfação dos desejos.

⁽¹¹⁹⁾ Cf. *De Anima*, 433 b 5 – 10.

⁽¹²⁰⁾ Note-se que a palavra voluntário continua sendo usada no sentido moderno, a despeito do significado que lhe deu Aristóteles, salvo quando houver indicação em contrário.

⁽¹²¹⁾ Para o termo σπουδαῖος (ἀνὴρ) – usado tanto para designar o homem virtuoso em geral quanto o corajoso, o solícito, o bem educado –, acompanhei a tradução de C. Mazzarelli, *uomo di valore*. J. Tricot traduz por *l'honnête homme*, D. Ross por *good man*. Pierre Aubenque em seu célebre *La prudence chez Aristote* (1963) esclarece que não se trata do ideal heróico arcaico mas, de acordo com o que diz expressamente o filósofo, do sábio (vê sempre a verdade) e do modelo (regra e medida).

⁽¹²²⁾ *Eth. Nic.*, 1113 a 22 – 1113 b 2.

O primeiro grande problema que advém da leitura desta passagem refere-se ao fato de aparentemente haver um círculo virtuoso no que tange a fazer o bem: para fazer o bem é preciso querer o bem e, no entanto, não se pode reconhecer o verdadeiro bem se não se é alguém já bom! Essa dificuldade desaparece se nos lembrarmos que, no conjunto do pensamento ético de Aristóteles, dizer que alguém é bom significa dizer que esse alguém é virtuoso (excelente) e a virtude é uma capacidade de realizar ações boas adquirida responsável, livre e conscientemente. Seja por disposição natural seja pela obrigação de agir bem de acordo com as leis do Estado, de uma forma ou de outra é assim que se forma o hábito que me levará sempre a querer e compreender a boa ação.

Para recordarmos os grandes pensadores mencionados na abertura deste estudo, diferentemente deles, Aristóteles não situou a liberdade humana na esfera do ilusório porque à imperiosa voz do inconsciente todos se resignam de uma ou de outra maneira; mais além, assegura nossa liberdade até sobre os soberanos senhores que são o prazer e a dor. Há, ainda, uma liberdade... porque há razão. Por isso se pode falar em Ética. Os homens não são, tal qual anjos, puro espírito e tampouco pura sensibilidade, como animais.

Acusariam – como efetivamente acusaram – Aristóteles de projetar um homem ideal próprio de mentalidades aristocráticas. Não é verdade: se todo modelo ético não pode abrir mão de apontar um ou mais valores, a proposta do estagirita é plenamente razoável, pois ao fazer da virtude um dos pilares de sua ética, trouxe com ela o mais absoluto interesse pela realização de cada homem individualmente e de todos: não condenou o ser humano à miséria da bestialidade e tampouco lhe apontou qualidades que não fossem exequíveis ao humano, na dimensão própria do humano.

BIBLIOGRAFIA

1. Textos (Obras de Aristóteles)

1. **The complete works of Aristotle.** *The revised Oxford translation.* Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1998 (2 vols.).
2. **Anima.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Giancarlo Movia). Milano: Bompiani, 2001.
4. **Del'ame.** (Trad. Jean Tricot). Paris: Vrin, 1934.
5. **Ética Nicomachea.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Claudio Mazzarelli). Milano: Bompiani, 2000.
6. **Éthique à Nicomaque.** (Trad. Jean Tricot). Paris: Vrin, 1997.
7. **Metafísica.** *Testo greco a fronte.* (Trad. Giovanni Reale). Milano: Bompiani, 2000.

2. Estudos (Obras consultadas)

1. AUBENQUE, Pierre. **La prudencia en Aristóteles.** (trad. Maria José T. Gómez-Pallete). Barcelona: Critica, 1999.
2. BERTI, Enrico. **Aristotele.** Roma: Laterza, 1997.
3. _____. **As razões de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 1998.
4. COOPER, John M. **Reason and Human Good in Aristotle.** Indianapolis: Hackett Harvard, 1975.
5. DÜRING, Ingemar. **Aristotele.** (Trad. Pierluigi Donini). Milano: Mursia, 1976.
6. HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory.** 2nd. ed. Oxford: Clarendon, 1999.
7. NUSSBAUM, Martha C. e RORTY, Amélie O. (eds.). **Essays on Aristotle's De Anima.** Oxford: Clarendon, 1997.
8. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga,** vol. 2. (Trad. Marcelo Perine e Henrique C. Lima Vaz). São Paulo: Loyola, 1994.
9. ROSS, W. David. **Aristotle.** London: Routledge, 1996.
10. Sto. TOMÁS de Aquino. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.** (Trad. Ana Mallea). Pamplona: Eunsa, 2000.
11. _____. **A unidade do intelecto contra os averroístas.** *Bilingüe.* (Trad. Mário S. de Carvalho). Lisboa: Edições 70, 1999.

ÉTICA E AXIOLOGIA RADICADOS NA VIDA HUMANA SEGUNDO GARCÍA MORENTE

ÉTHIQUE ET AXIOLOGIE ENRACINÉES DANS LA VIE HUMAINE SELON GARCÍA MORENTE

Arlindo Ferreira GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RÉSUMÉ

La théorie éthique de García Morente trouve dans la Phénoménologie et dans la philosophie ortéguienne sa juste place. Le présent article est dédié à récupérer la thématique morale et son fondement dans le plan ontologique et exécutif. Sa Éthique est structurée sur le concept de vie humaine comme réalité radical et la figure du Cavalier Chrétien c'est sa expression concret.

RESUMO

A teoria ética de García Morente encontra na Fenomenologia e na filosofia orteguiana seu exato lugar. O presente artigo é dedicado a recuperar a temática moral e seu fundamento no plano ontológico e executivo. Sua Ética está estruturada sobre o conceito de vida humana como realidade radical e a figura do Cavaleiro Cristão é sua expressão concreta.

García Morente (1886-1942), foi figura cardeal para o estabelecimento da chamada *Escuela de Madrid*. Recém chegado do ambiente neokantista de Marburgo e Berlim, onde estudara com Cohen, Cassirer e Natorp, integrou-se à Universidade de Madrid, inicialmente na cátedra de Ética, e, juntamente com Xavier Zubiri e José Gaos, sob a orientação doutrinal da filosofia de Ortega y Gasset no período entre 1923 e 1929, estabeleceu o seu núcleo originário. Período sob grande influência da fenomenologia de Husserl, Scheler e da

descoberta da ontologia da vida humana. O principal marco institucional que possibilita a articulação de atividades desse grupo, vem da reforma do Ensino Universitário ocorrida na Segunda República – em particular pelas ações dos ministros Fernando de Los Ríos e Marcelino Domingo – que se concretiza com a autonomia da Faculdade de Filosofia e Letras, na qual García Morente torna-se decano em 1932. No período de sua instauração e estabelecimento (1933-1936) nota-se uma intensa atividade intelectual em diversos *centros editoriais*

inaugurando um ambiente de discussão filosófica na Espanha. Na era franquista, a dissolução leva García Morente à Argentina, quando, no ano de 1937, realiza cursos e conferências e volta para a Espanha convertido ao catolicismo. Etapa em que privilegia o tema religioso, mas mantendo um fundamento fenomenológico personalista.

A tomada de consciência da vida humana como dado radical e primário teorizado por Ortega, e a estimativa axiológica scheleriana, são as fontes para García Morente traçar sua fenomenologia moral. A descrição do modo de ser autêntico como finalidade ética, é encontrada em vários momentos de sua obra, nas quais o autor constrói as bases para uma ontologia e executividade da vida. No plano ontológico, metafísico, da vida humana – palco para a realização ética – encontram-se as estruturas originárias que compreendem as categorias regionais ônticas, das quais definem-se os objetos reais, ideais, os valores, e a própria vida. O plano da executividade se dá como trânsito para a realização da vida autêntica através de um específico modo de ser. Assim, figura a vida privada como ethos de originalidade pessoal regulado por estágios de afirmação do eu inalienável em relação com sua auto legislação.

A elucidação do conceito de ética, na obra de García Morente, é apresentada em seu texto *O cultivo das humanidades*¹, em que o autor analisa três espécies de ações: as que não são absolutamente humanas; as que são relativamente humanas; as especificamente humanas.

Das primeiras, temos as ações em que o homem exerce o que há em comum com os animais, se referem à ordem da natureza pura, e não são especificamente humanas. O segundo grupo são ações que o homem executa modificando a natureza intencionalmente, porém como meio para outras ações. Estas, portanto, são especificamente humanas, pois modificam a própria realidade do homem a fim de executar o ser que se imagina querer.

Interessa-nos, logo, as duas últimas classes. As que correspondem às ações relativamente humanas – as que o homem faz *para* algo – são chamadas de *técnicas*, representam meios

adequados para realizar metas ideais e não dispõem, por si mesmas, de valor, uma vez que estão em função de outras. Já as ações especificamente humanas – as que o homem faz *porque* é algo – constituem um fim em si mesmas e são denominadas de *éticas*. Expressam a conformidade entre o que o homem – bem como um grupo humano – aspira a ser com aquilo com que se encontra, ou seja, a fidelidade ao destino autêntico.

Para estabelecer se um ato de vida é técnico ou ético, García Morente propõe três critérios: o que define uma ação ser absoluta, a *salvação* e o *estilo*. O primeiro critério, relacionado ao motivo da ação, estabelece que a atitude ética é absoluta, enquanto a técnica, relativa. A atividade ética é absoluta pois é razão em si mesma e não em sua utilidade. O segundo critério está associado aos atos que o homem acredita poder executar digna e eternamente, pois o modo de fazer lhe convém como o fim mais perfeito. O estilo, terceiro critério, é definido como marca da atitude original, resultado da personalidade criadora. É particularidade dos atos éticos, sendo que, a técnica – salientando o caso da ciência - não possui estilo, a não ser que o homem se acrescente à obra.

Uma vez determinado o horizonte de atualização da esfera ética, faz-se necessário recuperar na obra de García Morente sua fundamentação. Sendo a vida humana o lastro no qual a atitude ética se manifesta, cabe investigá-la, junto à axiologia, em profundidade como objeto metafísico, para determinar seus caracteres estruturais, bem como, compreender o modo que se realiza como quefazer vital. Apresentaremos, neste sentido, a reflexão sobre a vida humana em duas etapas – plano ontológico e o plano de sua executividade – para depois compreender como esta teoria é representada na figura do *cavaleiro cristão*, como modelo ético.

PLANO ONTOLÓGICO

Em seu texto *Lições Preliminares de Filosofia*², García Morente demarca conceitos primários – à luz de uma notória influência

⁽¹⁾ Conferência pronunciada na Universidad del Litoral (Santa Fé, Argentina), em 1938.

⁽²⁾ Resultado de um curso realizado em Tucuman, no ano de 1937.

orteguiana – que servirão como orientação radical na compreensão de seu pensamento. Nota-se que são noções metafísicas, mas propedêuticas para a construção, a posteriori, do que entendemos ser sua ética. Neste intento, encontram-se uma análise estrutural das chamadas, categorias regionais ônticas, que correspondem às esferas dos objetos reais, dos objetos ideais, dos valores, e da vida.

Nas duas primeiras esferas de objetividade, os objetos reais e ideais apresentam categorias ônticas comuns que definem suas estruturas, como o fato de *serem*, e também existirem somente *na* vida humana, realidade primária. No que especifica suas diferenças teremos, na esfera dos objetos reais, os seguintes caracteres que os fundamentam, seja como objetos físicos ou psíquicos: modo de ser como realidade; temporalidade; causalidade. Quanto à esfera dos objetos ideais, em particular, são em essência intemporais, e implicam em idealidade.

A esfera ontológica dos valores figura como terceira classe de objetos descritos por García Morente. Ao definir o sentido em que os valores vigoram em nossa vida, o autor caracteriza-os como a peculiaridade da não indiferença sentida por nós enquanto coisas que constituem o mundo. Segundo algumas teorias, quando enunciamos que não somos indiferentes a algo, estamos atribuindo juízo de valor. Diferentemente dos juízos de realidade, aqueles não acrescentam nada ao ser – existencial ou essencial – das coisas. Deste pressuposto pode-se extrair duas conseqüências: que os valores não são coisas ou, tão pouco, elementos das coisas; que os valores são impressões subjetivas cujo critério é a agradabilidade. A esta segunda conseqüência, deduzida da primeira, faz-se frente, apontando sua insuficiência quanto a relatividade e impossibilidade de um critério exclusivamente subjetivo. Por conseguinte, ficaria o convencimento de sua objetividade, o que estaria em desacordo e não poderia ser deduzido da primeira asserção – de que os valores não são coisas. Esta aparente contradição revela-se como uma falsa aporia. O dilema, que resulta entre a impossibilidade de afirmar o valor como coisa bem como impressão subjetiva, é falso porque, em sua estrutura mesma, os valores *não são*. A categoria de *ser* é aplicada aos objetos reais e ideais, mas não aos valores, já

que *não são*, senão que, *valem*. O *valer*, portanto, figura como a primeira das categorias regionais ônticas dos objetos de valor, seguido da: qualidade, polaridade, e hierarquia.

Como primeira categoria ôntica, o *valer*, conceito trabalhado primeiramente por Lotze, contraposto ao ser, tem como essência a não-indiferença. A não-indiferença é, portanto, o valer que significa ter valor. Assim, pode-se dizer que pertencem ao grupo dos objetos *não independentes*³, que não possuem substantividade e somente aplicam-se a outros objetos. Neste sentido, valor e coisa que tem valor são ontologicamente inseparáveis.

A segunda categoria é a *qualidade*, ou *qualidade pura*. Não se define como coisa, portanto, é irreal na medida em que não se pode representá-la à parte do objeto que a possui. Distanciado do objeto, esta categoria não possui *caracteres de realidade* – ser, espacialidade, temporalidade e causalidade. Mas, tão pouco pode ser definida como ideal, já que escapam às leis de demonstração que implicam em conexões de fundamento e conseqüência. Portanto, as qualidades são definidas negativamente – não são nem reais, nem ideais. São independentes do número, tempo, espaço. Com isso, pode-se afirmar que os valores sejam absolutos, pois estão à revelia das condições mencionadas.

A *polaridade* é a terceira categoria na ontologia dos valores. Está relacionada com a noção de não-indiferença do valer, pois os valores tem como orientação um ponto de indiferença em que se estabelecem as possibilidades de distanciarem-se, positivamente ou negativamente. Não é possível, neste sentido, que um valor exista isoladamente, pois necessariamente haverá sua condição contrária, o contravalor. García Morente assinala que os sentimentos, enquanto fenômenos psíquicos, também apresentam a característica da polaridade, o que resultou numa confusão, entre os psicólogos que tentavam compreender os valores como sentimentos. A diferença, entretanto, está no tipo de polaridade. A polaridade dos valores é fundada pois os valores referem-se a qualidades objetivas das coisas mesmas; enquanto a psicológica, é

³ García Morente alude aqui à teoria husserliana que se baseia, por sua vez, à psicologia de Stumpf.

infundada, ou seja, reflete uma projeção absolutamente subjetiva.

A última categoria ôntica da esfera axiológica é a *hierarquia*. Uma vez que há uma multiplicidade de valores – modos de valer/modos da não-indiferença – há também uma classificação objetiva entre suas propriedades. Esta classificação, *hierarquia*, tem seu fundamento nas relações mútuas em que a não-indiferença dos valores estabelecem com os próprios valores. A classificação dos valores que García Morente crê ser a mais apropriada, é aquela apresentada por Scheler na obra, *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Nela encontraremos uma sucessão dos grupos de valores escalonados hierarquicamente em ordem crescente – dos que se afirmam inferiores aos superiores –, distribuídos do seguinte modo: valores úteis; valores vitais; valores lógicos; valores estéticos; valores éticos; e valores religiosos. Deste modo hierarquizar os valores, corresponde a afirmá-los superiores, uns sobre outros, ou seja, assinalar um marco com o zero para designar o ponto de indiferença.

Depois de analisar as estruturas ônticas dos objetos reais, ideais, e axiológicos, García Morente toma como quarto problema ontológico a vida, como dado/objeto metafísico – minha vida. É fundamento no qual há o surgimento de todos os outros objetos. *Haver* este, que designa a totalidade da existência, pois, “haver algo é existir algo em uma outra forma; e a totalidade da existência, a existência inteira é o que há” (*Lecciones preliminares de filosofía*, p. 386). A vida, portanto, será identificada a esta *existência inteira*, e abrangerá não só todos os objetos, como o eu, que pensa todos eles, compreendendo o ôntico e o ontológico. Assim, podemos dizer que é sempre *minha vida*, pois somente nela haverá existência, direta ou indiretamente, de algo. Dilui-se, deste modo, as antinomias causadas pelo realismo e idealismo metafísicos, pois, tanto a realidade do eu como das coisas, pertencem a uma realidade que as antecede e fundamenta – minha vida.

A *minha vida*, diferentemente dos outros entes que *estão em* um determinado plano, não está *em*, portanto, é exercida numa etapa mais profunda da ontologia. Isto ocorre porque é um ente independente, ou seja, absoluto e autêntico – resposta

ao problema metafísico sobre aquilo que radicalmente existe. Enquanto os outros entes – reais, ideais, estimativos – dependem, se derivam, e se encontram na vida, esta resulta como modo insubordinável.

Frente a vida como objeto ontológico, faz-se necessário para sua compreensão radical, uma nova lógica que sustente uma metafísica da vida, ou da existência, portanto, uma lógica vital ou existencial. É na obra *Meditações do Quixote*, de Ortega y Gasset, publicada em 1914, que se reconhece o primeiro intento daquela lógica, que irá contemplar a vida como objeto metafísico, de um modo autêntico e vital, e que supere os paradigmas idealistas e realistas. O que, posteriormente, será abordado também pela filosofia da existência, em particular no pensamento heideggeriano, daí, segundo García Morente, os conceitos de vida e existência terem o mesmo significado. É, portanto, com base nestes pressupostos, que a vida é tomada aqui como objeto de uma ontologia fundamental.

O primeiro aspecto, já descrito como estrutura ôntica da vida, é sua primazia de ser autêntico e absoluto sobre os outros entes particulares. Deste aspecto derivam-se três características da vida: é raiz de todo ente; tem segurança de sua existência; e se interessa por si mesma. Por ser raiz de todo ente, a vida não pode ser derivada, é, por si mesma, determinante. Em segundo lugar, sua existência é fundamental e primária, logo, sabe do seu próprio ser. A terceira característica é o interesse que o ente vital tem por sua entidade – a existência – neste sentido a vida, que se volta sobre si mesma, “quer viver”.

Segue deste dado primordial de anterioridade da vida, como ente absoluto e autêntico, outros caracteres que a designam segundo uma lógica vital contrário à chamada, *lógica parmenídica*. Esta, cuja estrutura é definida em termos de sujeito e objeto, reduz a realidade a *entes-coisas*, e, neste sentido, descreve o ser sem possibilidade de futurização ou variação, ou seja, sem tempo e idêntico. Por outro lado, a lógica vital, ou existencial, atende à necessidade de compreensão da vida matizada em sua essência e executividade, logo, os conceitos, ou caracteres que compõem esta perspectiva se mostrarão, quando comparados àquela lógica de Parmênides, como contraditórios. Destas

contradições insuperáveis, expressões mesmas da vida como objeto metafísico, García Morente se vale para definir as características da sua estrutura ôntica: ocupação/preocupação; antecipação/projeção; ser/interesse em ser; liberdade/determinismo; ansiedade/temor; existência/nada.

A vida é um ocupar-se com as coisas, e esta asserção expressa uma dupla contradição: as coisas não existem em si mesmas, mas somente como resultado de nosso trato é que passa a existir; o ocupar-se não tem outro sentido além de preocupar-se. Desta última define-se o sentido do ocupar-se previamente com o futuro. Decorre da *ocupação preocupativa* que a vida é não-indiferença já que aponta para uma dentre outras possibilidades de ser. Ou seja, primeiro a vida se preocupa em ser, depois na maneira de existir. Há, deste modo, uma nova contradição entre o ser da vida e o interesse por ser, pois esse interesse é por ser o que já existe.

Outra contradição na ontologia da vida encontra-se na sua identificação ao quefazer. Se a vida é um quefazer constante, um contínuo ato de escolha, portanto, ela não é, e não nos é dada. O viver é feito por entes que estão *na* vida, e, portanto, contam já com sua existência, e neste sentido ela é algo dado, porém em aberto, sem indicativos de como realizá-la. O que nos leva ao problema, também contraditório, entre liberdade e determinismo. A vida não se esgota somente em um dos pólos da vontade, mas consiste na sua síntese, ou seja, a vida é liberdade necessária, já que somos obrigados a ser livres.

O mais importante aspecto da vida, também oposto à lógica parmenídica, é o tempo contido em seu fundamento. A partir da nomenclatura heideggeriana, García Morente concebe duas classes de tempo: aquele que existe *na* vida, e o tempo que efetivamente a vida é. Enquanto o primeiro refere-se aos entes secundários e derivados refletem o tempo *inautêntico*, a segunda classe, por outro lado, este sentido é invertido em tempo vital. Invertido, pois como a vida é radicalmente antecipação/preocupação, o presente é realização de um futuro.

Ainda na esteira do pensamento de Heidegger, outra manifestação essencial da vida está na angústia, derivada da ansiedade de ser junto a temeridade ante o nada. Aqui temos a última e incisiva contradição, a coexistência entre o ser e o nada. O nada é compreendido como dado primordial e anterior ao próprio ser, que se deriva dele por negação. Portanto, os seres que estão *na* vida significam desde logo, a negação do nada, e seu mecanismo de propensão ao ser, refere-se à condição de que a vida elege-se ao ser e não ao nada.

PLANO DA EXECUTIVIDADE

A vida humana é o dado radicalmente problemático – como foi analisado por García Morente em seu trabalho: *Problemática da Vida*⁴ –, posto a duplicidade que garante, não só o fato de sermos viventes, mas como o de saber que o somos, saber da necessidade de ter de nos fazermos.

A noção de problemática se manifesta à luz de três exigências: duração, qualidade e personalidade. Nossa vida se faz problemática, enquanto a sua duração, ao reconhecermos que a dinâmica do viver é finita, o que exige um constante projeto e sua execução. Sua duração, consistência, é notoriamente frágil, e nós, obrigados a sermos autores e atuantes nos projetos que designam nossa vida. Quanto à vida ser problemática em sua qualidade, nos remete, àquilo que esboçamos como ilusão – acentuadamente juvenil – a ser vivida, resolução de um contexto ideal para uma vida predileta, mesmo que entre este esquematismo e sua realização haja fatores incalculáveis. O aspecto problemático que se refere à personalidade, expressa a condição inalienável do homem se fazer-se pessoa, ou seja, individual e única.

Em outro momento encontramos na obra de García Morente uma abordagem da vida humana em seu plano de execução em que assinala, por sua vez, a esfera ética, ou autêntica do modo de ser. Em seu artigo intitulado, *Ensaio sobre a vida privada*⁵,

⁽⁴⁾ Conferência pronunciada no Colégio Maior "Jiménez de Cisneros" em 1942.

⁽⁵⁾ Publicado originalmente na Revista de Occidente (janeiro e fevereiro de 1935), foi desenvolvido a partir de uma conferência pronunciada na *Asociación de Amigos del Arte*, em Buenos Aires.

anuncia uma descrição das formas, esquemas fundamentais, da vida privada, tomando-a em contrapartida à vida pública. Nesta está o horizonte da exteriorização, publicidade, e por isso sua realidade – quando preferida – remete a um modo menos intenso e inautêntico da vida humana. Ainda que a existência humana oscile entre a vida pública e a vida privada, nesta, íntima e pessoal, emerge a possibilidade do destino inalienável.

Na análise da estrutura da vida privada, García Morente toma como primeiro objeto à relação específica entre dois seres humanos – desconhecidos ou não um para o outro –, na qual se derivam três situações primordiais: em que nenhum dos dois conhece um ao outro; em que os dois conhecem um ao outro; e, por último, um dos dois é conhecido do outro, mas não conhece a este outro.

O extremo característico da relação pública se exemplifica no caso em que os dois se desconhecem. O que permitirá o trato/comunicação nesta relação é algo mecânico e impessoal que leva cada um a ocultar a personalidade em detrimento ao genérico, ou seja, refletem *espécies sociais* que são preestabelecidas e levam ao estado coisificante de anulação da autenticidade. A relação pública é, portanto, abstrata e anônima. Abstrata no sentido de abranger, na interação, antes de pessoas, conceitos – daí a necessidade de instituições reguladoras coletivas. É anônima, já que é relação de ninguém em específico, sem a presença de um *eu* ou *tu*, mas espécies que carecem da necessidade de se apresentarem nominalmente.

No caso em que duas pessoas se conhecem temos, por outro lado, a expressão das relações privadas. Ao contrário da relação pública, a privada desvela vidas reais, personalidades íntimas e inconfundíveis – daí ser concreta e nominal. A base de sua regulação não estará numa lei exterior, mas num *mútuo conhecer-se*. O extremo desta relação seria a total compenetração entre os dois atuantes, algo, por essência irrealizável, já que a vida é intransferível e faz perdurar o que García Morente chama de *último resíduo de dualidade* (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 325), ou seja, o encargo das minhas próprias decisões acerca de minha vida.

No terceiro caso, em que apenas um é conhecido pelo outro, e que não há reciprocidade, o exemplo típico está no caso da fama. Na fama há,

entrelaçados, os dois modos de relação, sendo que o homem famoso tem a perspectiva da relação pública sobre aqueles que o contemplam, por isso, sem conhecê-los; o contrário se dá a partir dos que o tem como famoso, já que sua vida está convertida em objeto.

Como já mencionado, o ingrediente que irá sustentar e promover as relações privadas é o *conhecer-se*. Tomado como objeto, esta atitude epistemológica é investigada como fundamento para uma conceituação do humano e da pura natureza – coisa. Parte-se, neste sentido, da seguinte indagação: Que diferença pode existir entre saber o que é uma coisa e saber o que é uma pessoa?

Conhecer uma pessoa no âmbito da reciprocidade significa dizer que é um mútuo *conhecer-se*, ou seja, inclui um saber do eu sobre o outro e do outro sobre mim. Logo, a diferença – no horizonte do conhecimento – entre pessoa e coisa está na constituição, no modo como se apresenta com objeto. As coisas só podem ser objetos, mas as pessoas transcendem à esta condição já que não se esgotam à objetividade pura, e trazem em si um resíduo irredutível, que podemos traduzir como sendo a própria subjetividade, já que o objeto conhecido também o é sujeito cognoscente. Observe-se que as coisas também trazem resíduos, incógnitas problemáticas, porém imanentes e invariáveis, no sentido de que aquilo que cambia é o conhecimento que temos acerca delas e não elas propriamente.

Uma vez que a pessoa não tem um ser pré-fixado, mas é projeto, conclui-se que a diferença fundamental com as coisas está na liberdade criadora. Enquanto uma coisa é sua natureza, a pessoa, opostamente, está se executando a si mesma em seu programa de contínua criação.

Entre pessoa e coisa ainda há a diferença de mundo a que pertencem ou surgem. Enquanto coisas são elementos/objetos do mundo, a pessoa traz um *eu* criador de um mundo, ou seja, as coisas são para mim, no meu mundo, mas eu não sou para as coisas. Por outro lado, na relação entre duas pessoas ocorre a interpenetração de dois mundos.

Se pelo aspecto das coisas temos algo a ser *descoberto*, posto sua essência ser inalterada, na relação com outra pessoa esta apreensão é impossível. Nesta relação sempre será compreen-

são de um outro eu, a partir do meu próprio mundo que modifica a estrutura do ser variante que é o outro ao se interagir no trato.

O exame da expressão *conhecer uma pessoa*, passa pela necessidade de tomar como objeto de reflexão a autenticidade em que podem ser empregados os dois termos. Pode ser admitido no sentido usual do conhecer – relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível – desde que o conhecer uma pessoa indique a sua exterioridade natural e social, ou seja, conhecer o que há de *coisa* na pessoa. Nisto se baseiam as relações da vida pública, ao se dimensionarem pelas compreensões prefiguradas e despersonalizadas. Já na concepção do conhecer como intuição vivente de mútuo tratamento – *conhecer-se* – é que o sentido da expressão *conhecer uma pessoa* adquire sua fecundidade. A outra pessoa não pode ser conhecida no sentido usual já que não se reduz a conceito, mas só pode ser intuída. Deste modo o conhecimento possível se realiza aproximadamente na convivência/intercomunicação entre um eu e um tu – conteúdo da relação privada.

A relação privada se construirá num processo de compenetração, que vai desde o público, denominado de graus e planos de profundidade, e se desenvolve nas seguintes etapas: vida pública e desindividualizada; seleção no amplo espectro do anônimo para uma aproximação de reciprocidade – 1º grau da vida privada; e posteriormente se realizar as suas formas por excelência na amizade, no amor e na solidão.

No primeiro grau de vida privada tem-se a seleção dentre os homens possíveis ou presentes, que se ampara no critério estimativo de predileção indefinida e sem um sistema determinado de motivações. Se este primeiro momento é marcado pela *admissão à intimidade* – entrada para a condição de vida privada, também assinala a insustentabilidade na sua permanência, ou seja, é ainda realização que pode se designar na volta ao público. Este momento de primeiro plano, portanto, é caracterizado pela disposição, ensaio e intermediação de ruptura do anonimato em função do conhecer-se mútuo. Exemplo de mecanismo que a sociedade desenvolve para esta passagem está no trato da *apresentação* entre homens. Aqui a condição de pura abstração é diluída, criando

possibilidade à região da interpenetração de individualidades, mesmo que as convenções, de modo geral, encubram um duplo sentido – facilitadora e retentora da personalidade íntima. Dentre outros usos de rituais sociais – cortêsias – para a progressiva irrupção da vida privada teremos a saudação e a visitação. Esses usos corteses diminuem ao passo da conquista e aprofundamento – processo de intensificação – da vida privada, bem como restringe-se o número de pessoas nesta seleção.

Paralelamente a esta seleção/redução intensifica-se o processo de *autentificação*. Mas para isso ser vivido é necessário que haja disposição para a vida privada, o que não ocorre em muitos homens que se esgotam nas abstrações comuns da esfera pública. Ainda que se faça necessário as formas aprendidas e pré-fixadas no viver do homem para sua inserção no mundo; processo de mecanização e coisificação que se chama *cultura coletiva* no qual contará com uma vida que não é sua, mas está presente em forma de natureza (somática, fisiológica, psicológica, social, moral, intelectual) e que deve ser redimensionada livremente em função de sua vida. Processo este de superação e relaboração autêntica do coletivo/vigente, a fim de forjar o homem em sua personalidade plena.

Uma vez estabelecido o plano introdutório do processo de compenetração à vida privada, cabe mencionar suas formas radicais constitutivas: a amizade, o amor e a solidão.

A amizade, sempre entre um eu e um tu, exige reciprocidade, um viver que se dirige a um outro e é tomada, por sua vez, das intenções deste outro. E neste sentido, mais que um sentimento subjetivo, mas antes uma dedicação desinteressada, sem uma causa, e que ao intensificar o trato, observa García Morente: “o limpa de todo egoísmo e acaba por vincular estreitamente as duas vidas em clara e serena colaboração vital” (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 343).

A *colaboração vital*, finalidade essencial no trato amistoso, consiste no auxílio para a realização vocacional do outro, em seu destino próprio. Necessidade básica nesta relação é o respeito mútuo enquanto que a confiança é seu exercício. Respeito ao reconhecer o outro em sua irrepetibilidade e, logo, como fim em si mesmo;

confiança – solo para a intercomunicação – é o saber ativo da demanda de deste outro da amizade.

Num estágio mais complexo está o amor como forma de relação da vida privada. Complexo, pois inclui ingredientes peculiares: psicológicos, biológicos e, sobretudo, egoísticos. O egoísmo é referente a necessidade do amante encontrar na pessoa amada sua própria revelação, ou seja, a afirmação de si mesmo que emana daquilo que atribuo neste outro da exaltação. Exalta-se, neste sentido, não só o objeto amado, mas todo o mundo em que me ocupo, cumprindo assim um jogo de recobrimento e desvelamento do *eu* na relação. O eu e o tu, nesta perspectiva, aspiram em confundirem-se, e assim o egoísmo não é empregado usualmente, mas com a intenção de uma penetração e identificação integral dos amantes – finalidade própria do amor.

Se a condição para a amizade, como visto, é o respeito, isto já não ocorre aqui, pelo fato de não haver – a princípio – dualidade. O termo usado para expressar a condição para o amor será *dileção*, no sentido de assinalar a intensidade de atração, para uma união total e exclusiva de duas vidas. E o exercício que exprime este plano de abertura da alma do amante é a *confidência*.

Resulta ainda o aspecto trágico na estrutura mesma do amor. A forma de vida aspirada pelos amantes é em si irrealizável e contrária a condição inalterável da vida humana – individual e impenetrável. Daí a inquietude e angústia frente à intuição trágica da impossibilidade da identificação plena, pelo qual García Morente conclui que o amor autêntico deveria ser o suicídio comum, “único modo de conseguir no nada da morte essa absoluta fusão, impossível na vida, por isso o autêntico amor é raramente sentido, nunca vivido com plenitude e sempre irremediavelmente trágico” (*Ensayo sobre la vida privada*, p. 347).

Como forma mais perfeita de vida privada teremos, por fim, a solidão. Subentende-se que seja o modo ativo da solidão, ou seja, aquela criada por nós no abandono voluntário do mundo social; contrário ao modo passivo, de intolerável e forçosa angústia em que somos impelidos, por situações

exteriores, ao impedimento da convivência – que é sentida como indispensável. A solidão ativa, pois, é necessária para o despertar da originalidade de cada vida.

A condição para que esta solidão se realize é chamada de *ensimesmamento*. Faz-se no caminho de individuação, na direção da pessoa em si, e se divide em dois momentos: o da objetividade – em que tomamos nossa própria personalidade como realidade objetiva no mundo, ainda que seja uma objetividade acessível somente a nós; e o da confrontação com esta personalidade objetiva com a projetada por nós – entre vida vivida e uma vida a ser feita. O exercício que caracteriza a solidão como forma radical de vida privada é a *confissão*, enquanto sua finalidade última, a *salvação*. A confissão – atualização da solidão ativa – consiste numa revelação da alma a si mesmo, ou seja, consciência do ser que somos através do ensimesmamento. A salvação, por sua vez, se define por *salvar* o homem de ser natureza – coisa – pela superação inferior e superior: a primeira refere-se a uma atitude coletiva, em fazer cultura e estabelecer o mundo humano/não natural; a segunda é no âmbito individual, como busca de originalidade e cumprimento do destino autêntico.

O CAVALEIRO CRISTÃO COMO MODELO IDEAL ÉTICO

O cavaleiro cristão⁶ é uma figura a que García Morente recorre para criar uma simbolização do estilo espanhol e que expressa um paradigma ético de atualização de virtudes. É identificado como a própria síntese e aplicabilidade das noções estruturais analisadas nas páginas anteriores acerca da vida humana, canalizadas para um modelo radical, mesmo que, de vigência circunscrita a uma determinada cultura. Como símbolo que evoca modalidades e formas de um estilo de vida – o hispânico – não poderia ser encontrado de outra maneira, a não ser no interior da própria história ibérica e representado necessariamente em uma figura humana típica. A escolha recai na figura do cavaleiro cristão pela amplitude do alcance interpretativo que possui, fato este decorrente de

⁽⁶⁾ O cavaleiro cristão é o título de uma conferência em junho de 1938 na Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires, e constitui parte do curso: *Idéia da hispanidade*.

não estar fixado a um determinado personagem individual e concreto, e em uma época específica.

Assim como o homem belo e bom (*kalós kai agatos*) era o parâmetro do ideal humano – estético e ético – para os gregos na antiguidade; o patrício romano com sua dignidade e honradez nos *negócios* (*otium cum dignitate*) – seja na esfera pública como na pessoal; bem como, para o *gentleman* que representa a alma inglesa; o cavaleiro cristão é um tipo ideal que sintetiza e orienta a expectativa vital do povo hispânico através da fusão das essências que o compõem: a cavaleiridade e a cristandade. Sendo ideal, não é em si realizável em concretude, mas assinala uma *íntima aspiração* para aquele a quem um espanhol gostaria de ser, e que, neste sentido, seria o autêntico e o verdadeiro. Seguiremos com a sua caracterização a fim de apontá-lo como paradigma ético da vida humana privada.

A condição primária à qual o cavaleiro cristão se radica está no impulso de transformação da realidade: transformação que atenda à vontade de impor ao seu mundo a excelência dos valores supremos, de maneira direta e decisiva. Tal esforço e método o define no perfil do *paladino*, cuja mentalidade pode ser compreendida à luz da própria atmosfera gerada pelo período da Reconquista, e que determina um modo de ser, de modificação imperiosa e urgente da realidade para submetê-la ao *melhor e mais perfeito*. O paladino encontra a virtude como causa de suas ações, que são autônomas, já que procedem de leis próprias – único código decifrador de uma vida legítima e regida por preferências absolutas a partir de sua própria convicção. Há, portanto, na mentalidade do paladino, otimismo na crença da própria vontade e impaciência quanto às transformações da realidade.

Quanto àquelas preferências – valores impostos por si próprio, norteadores de sua conduta encontram-se a grandeza contra a mesquinhez; arrojo contra a timidez; altivez contra o servilismo; e o impulso se sobrepondo ao cálculo.

A grandeza é cultivada com sentimento de valor pessoal de sobrepor aquilo que temos ao que somos. Esta é a primeira preferência concreta a que o cavaleiro cristão elege sua atitude em detrimento às que valorizam os bens e posses, e que é refletido como sentimento de mesquinhez. Despreza o que se possui e afirma o que se é como

única fonte de valor verdadeiro e absoluto. Como conseqüências práticas do sentimento de grandeza como preferência frente ao mesquinho referidas no estilo espanhol estão os traços acentuados de generosidade; desprezo por bens materiais – e sua decorrente aceitação do sacrifício; austeridade e simplicidade nas manifestações estéticas – como exemplo *El Escorial*.

A segunda preferência do cavaleiro cristão é o arrojo ante a timidez, ou, valentia contra o apoucamento. Intrépido e valente, faz da ausência de medo uma de suas características, não em termos inconseqüentes do homem rude, que de modo inconsciente atende a uma demanda *fisiológica*, mas, por outro lado, valentia para cumprir um ideal de resolução pondo a vontade acima das limitações naturais. Desta última categoria, a valentia, pode-se dizer que seja fundamentalmente humana, e ao impor a si um sacrifício consciente de realização de uma causa, tem na idéia dos mártires seu tipo supremo; e também se executa a partir de convicções radicalmente pessoais de seu ser autêntico, cuja orientação fixa sustenta suas decisões. A segurança e certeza de sua ação valente se originam na submissão ao destino e no desprezo pela morte: destino pessoal e insubstituível, congruência entre o ser e o fazer-se, e não mero fatalismo; desprezo pela morte como convicção religiosa de buscar na noção de vida eterna a cristalização dos supremos valores.

A altivez, terceira preferência de modo de ser do cavaleiro cristão, é compreendida como combinação das outras precedentes, há o distanciamento superlativo do servilismo. A afirmação de seu propósito se dá, muitas vezes, pela via da intransigência, para cumprir sua missão em consonância com a idéia que tem de si próprio. Neste sentido, prefere orgulhosamente sua personalidade sincera, possuir o que se é, à uma aparente condição material.

A obediência aos ditames internos de sua vida pessoal à revelia do cálculo formal para sua ação faz o cavaleiro cristão preferir o impulso ante a prudente empresa das probabilidades. Prefere o impulso cujo caminho de execução é animado pela voz interior de si à *métrica* dos números diante dos objetivos, independentes de suas condições. Mesmo

que isso denote incerteza de conquistas, tem já conquistado, a virtude do atendimento ao destino pessoal. Se a preferência ao impulso significa a fé em si mesmo, o cavaleiro cristão impõe ao mundo seu projeto de dominação como expressão de ser vontade atualizada, e a seu tempo, abstenção – o que reflete um resíduo de estoicismo.

Tais preferências, vale dizer qualidades ou virtudes, constituem a própria personalidade do cavaleiro cristão. Personalidade entusiasta, enérgica, nobre, generosa, e que reflete um predomínio sobre a vida individual e coletiva. Prevalece nela as relações reais sobre as formais, ou seja, o trato com o outro refere-se a situação concreta em que cada um se apresenta como integral, sem encerrar-se em generalizações e abstrações. A relação real a que o cavaleiro hispânico compromete-se está fundada no conhecimento do outro em sua dimensão singular, mas a virtude de obediência a este só será efetuada no reconhecimento de qualidades que designem uma real superioridade de caráter - daí as obrigações jurídicas, por serem formalistas, pesarem menos que às de amizade.

A consciência de seu valor faz sua personalidade elevar-se além de todo ressentimento. Embora aparentemente o ressentido também traga em si a atitude de desconsideração aos valores alheios, esta se diferencia interiormente por encontrar-se aí com sua própria inferioridade. Enquanto, pois, o espírito hispânico, regulado pela estimação individual e realista menospreza os valores que não coincidam com os seus, que os tem por superiores, o ressentido o faz por inconsciência, por sua natureza imprópria. O ressentimento é, assim, um *desvio* do espírito que afirma sua própria personalidade. Tal perspectiva que o incorpora numa dimensão moral de sentido negativo, a encontramos especificamente nas abordagens de Scheler e Nietzsche. A apreciação do conceito por García Morente dá lugar, todavia, à sua forma de manifestação, que por vezes podem expressar-se similarmente, sendo que o diferenciador está no projeto interno da atitude que se reconhece como autêntica estimação. Mesmo que este ato reflexo resulte em um efetivo retraimento e intimismo produzidos pela tendência de não *admirar* a vida exterior convencional. O culto da honraria se dá, neste sentido, como a máxima manifestação deste ânimo auto reconhecido do cavaleiro cristão.

A atitude frente a idéia da morte sintetiza e define no cavaleiro cristão sua própria concepção de vida. O significado do ser vivente, em termos radicais, é resultado da atribuição do sentido que dá a morte. Assim, há duas perspectivas em relação ao tema: a que considera a morte como o caso de tudo; e a que encontra nela um princípio. Do primeiro grupo temos um imediatismo inequívoco, pois a realidade não pode ser afirmada como um devir. Já na segunda posição, a vida é compreendida no sentido mais verdadeiro, ou seja, vida eterna.

Cabe a noção de vida eterna cumprir as esperanças do homem adscrito àqueles que fazem da morte uma possibilidade de vir a ser. Como consequência tem-se uma transvaloração, pois vida humana terrena será caminho – inferior e subordinado – à eternidade, não se esgotando em si mesma. Porém, desta nova hierarquia objetiva dos valores, a vida se converte em oferenda a algo supremo não pela inação ou conformismo, mas antes pela vontade de cumprir sua *entelequia*.

A idéia de valorizar a relação com a morte para que esta projete uma nova perspectiva de vitalidade e de compromisso com o ideal do ser vivente, tem seu fundamento no paradigma de religiosidade que lastreia a atitude do cavaleiro cristão. Como sua característica radical, a religiosidade, é intrínseca ao seu estilo. Aspecto que teve origem, sobretudo, na afirmação do ser hispânico, ao cultivar sua identidade no catolicismo como projeto nacional contrário à cultura islâmica coexistente. O caráter da religiosidade hispânica se estrutura, segundo García Morente, em três principais modalidades: na confiança ilimitada em Deus e sua providência; no peculiar modo de fé; e na impaciência de eternidade. Da primeira temos como consequência o arrojo em se fazer responsável pela vida e pela história, em se por a frente em execuções determinadas e heróicas. Da segunda, ao ser, sólida e pura, tem-se o fundamento de todas as certezas. A terceira forma dá ao ideal ético do cavaleiro o seu afã à glória eterna através de seus atos, que assumem uma relação imediata com Deus. Aspirar ao eterno significa colocar-se na essência do infinito, unir a distância entre o ser temporal com Deus.

A aplicabilidade, enfim, do conceito de vida privada – já exposto anteriormente – ao caráter do

cavaleiro cristão, se refere ao modo particular de como este se ocupa no conjunto das relações com outros homens. A personalidade privada é a única que se expressa autenticamente e de maneira a atender às relações reais à revelia das formais e abstratas, características da publicidade. A relação privada se orienta a uma realidade singular realizando o cumprimento da lei pessoal que se auto regula pela estimação individual. A esta disposição autônoma, que revela uma obediência à norma personalizada, dá-se o nome de *privilégio*⁷. Na história da cultura hispânica um dos momentos em que este privilégio foi melhor assinalado é a Idade Média em que a vida coletiva dava lugar ao trato íntimo. Precisamente o período medieval ainda não está submetido ao despotismo das abstrações contratualistas que, radicadas no racionalismo, substituem a realidade do sujeito pela idéia impessoal de cidadão. O ideal da vida privada que privilegia a manifestação concreta já não pode, naturalmente, se utilizar da modalidade feudal para expressar-se, porém, constituirá a essência da nova perspectiva humana.

NOTA FINAL SOBRE A ÉTICA E A AXIOLOGIA EM GARCÍA MORENTE

Recuperados os argumentos que nos possibilitam traçar um esboço da ética e da teoria dos valores na obra de García Morente, convém, à guisa de conclusão, uma digressão sobre sua posição filosófica na *Escola de Madrid*.

Da *Escola de Madrid* compreendemos tratar-se de um núcleo doutrinário cuja atitude filosófica está orientada pelos conceitos básicos do modelo raciovitalista de Ortega y Gasset. García Morente, bem como Recaséns Siches, figuram como sendo os mais próximos à obra orteguiana, ao se reconhecer pouca inovação aos paradigmas da razão vital e histórica. No caso específico das teorias éticas e valorativas, parte-se da oposição ao formalismo kantiano e do positivismo utilitarista, para consagrar a personalidade autêntica como

modo de realização verdadeiro. A atitude ética, neste sentido, será norteadada pelos imperativos autônomos das vocações pessoais – demanda de cumprimento do destino singularíssimo e inalienável – bem como, ao apelo de atualização de valores.

Se pudermos identificar ao pensamento orteguiano, tanto os fundamentos ontológicos centrados no conceito de vida humana, tanto o plano de executividade, cuja finalidade é a autenticidade, em que se especificam as teorias éticas e axiológicas de García Morente? Cremos que a incidência da teoria axiológica de Scheler é o fator de maior distinção, e isto se evidencia no tratamento hermenêutico da figura do cavaleiro cristão. O modelo de ideal ético hispânico para Ortega y Gasset, encontrado junto à figura de Don Juan⁸, se aproxima do modelo analisado do cavaleiro cristão pelas seguintes características: magnanimidade, afã de aventura, submissão da razão abstrata à razão vital, autenticidade como protótipo de moralidade, tragicidade, atitude frente à morte. Mas se diferencia precisamente no que diz respeito à religiosidade. Enquanto a mito de Don Juan é acentuadamente marcado pela abnegação dos valores cristãos e sobrenaturais, o cavaleiro cristão, ao seu modo, os realiza plenamente. A indicação desta diferença centrada na cristandade nos faz interpretá-la como aplicação da *tábua estimativa* em que Scheler – como já visto – concebe uma sucessão hierárquica à priori dos valores, culminando nos religiosos. Nesta passagem e interpenetração de paradigmas, é que García Morente acrescenta à teoria moral e axiológica da *Escola de Madrid*, a necessidade de situar o humano na história pela via do desejo de eternidade.

BIBLIOGRAFIA

MORENTE, Manuel García. *El cultivo de las humanidades (1938)*. In: **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.

⁷ O uso da expressão advém de historiadores da Revolução francesa que indicavam a passagem do domínio privado ao público se referindo a "abolição dos privilégios" (*Idea de la hispanidad*, p. 32).

⁸ Cf. meu artigo: **O mito de Don Juan como ideal ético de autenticidade na filosofia de Ortega y Gasset**. Revista Reflexão, Campinas, nº 70, p. 27-33, janeiro/abril/1998.

_____. *Ensayo sobre la vida privada (1935)*. In, **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.

_____. *Idea de la hispanidad (1937)*. **Monográfico Hispania**. Oviedo: <<http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm>>

_____. **Lecciones preliminares de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948, 4ª ed..

_____. *Problemática de la vida (1942)*. In, **Escritos desconocidos e inéditos**. Madrid: Editorial Católica, 1987.

PESSOA, GRUPO E COMUNIDADE: PONTOS PARA A REFLEXÃO SOBRE A PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA, ÉTICA E EDUCATIVA NO PERSONALISMO ONTOLÓGICO DE N. BERDIAEV

*PERSONNE, GROUPE ET COMMUNAUTÉ: DES THÈMES DE RÉFLEXION SUR LE
PROBLÉMATIQUE ANTHROPOLOGIQUE, ÉTHIQUE ET ÉDUCATIONELLE DANS LE
PERSONNALISME ONTOLOGIQUE DE N. BERDIAEV*

Denis Domeneghetti Badia (UNESP-Araraquara)
Ao José Carlos e à Maria Cecília

RESUMO

O texto investiga a problemática indivíduo / sociedade, em suas matrizes nas ciências humanas, na filosofia da cultura e nas ciências da educação, de onde partem, de modo criador e instigante, as tematizações do "personalismo ontológico" de N. Berdiaev, cujos pontos básicos são aqui esboçados.

RÉSUMÉ

Le texte pose la problématique individu / société, matriciée par les sciences humaines, la philosophie de la culture et les sciences de l'éducation, point d'énaction des réflexions de N. Berdiaev dans son "personnalisme ontologique", dont les points fondamentaux y sont esquissés.

1. A PROBLEMÁTICA

Desde o conflito entre a psicologia de G. Tarde e a sociologia de E. Durkheim, ocorreu uma desfiguração, onde a pessoa se reduziu ao indivíduo e o grupo à sociedade global; criou-se uma polarização indivíduo/sociedade, que acaba por remeter à ideologia do individualismo romântico e à ideologia do holismo social, como L. Dumont e

N. Elias, dentre outros, evidenciaram. Por sua vez, a reação sociológica e antropológica, referindo-se a F. Tönnies (como fonte da polarização sociedade/comunidade), não foi mais feliz, pois foi tributária da mesma ideologia liberal e romântica do comunalismo utópico. O personalismo, na filosofia da cultura, refletindo sobre as noções de pessoa, grupo e comunidade, sobretudo a obra de N. Berdiaev, viria propor um significativo redimensionamento da temática.

Pelas suas ligações, como ativista e “publicista”, extremamente conflituosas, tanto para o marxismo quanto para o cristianismo ortodoxo, N. Berdiaev elabora uma crítica contra as “objetivações” (reificações e alienações) e as “servidões” institucionais. Centra sua reflexão nessas manifestações sócio-históricas do “mal meônico” (o espírito de negação do princípio fundamental da liberdade e da noção de pessoa), infletidas no sentido de um pensamento libertário e anarquista. Solidarizando-se com a visão de homem e a hermenêutica da cultura do Círculo de Eranos – que posteriormente daria origem à Escola de Grenoble, cuja antropologia do Imaginário origina a culturálise de grupos e a educação fática –, poderíamos dizer que o imaginário de Berdiaev, enquanto “ideário”, polariza-se em torno da noção de “sobornost” que, como “comunhão”, permite repensar a comunidade – essa é sua contribuição específica para a culturálise de grupos – e, enquanto “imageria”, polariza-se em torno da imagem simbólica da “teandria” que, como “princípio da divino-humanidade” do homem, da liberdade e do sentido do ato criador, permite repensar tanto o grupo quanto a pessoa – essa é sua contribuição específica para a educação fática. “Sobornost” (“comunhão comunitária”, “comunhão fática”, como B. Malinowski (1966) tenta traduzir) e “teandria” (“divino-humanidade do homem” enquanto “imagem e semelhança de Deus”) alicerçam a noção de pessoa e permitem centrar a reflexão sobre a “dimensão ética” da educação fática e sobre uma possível “sociagogia para os grupos vinculares” em culturálise de grupos.

2. CAMINHOS PARA UMA REFLEXÃO

Quando trabalhamos em nosso Mestrado (Badia, 1999), na área de Ação Cultural, na ECA-USP, a problemática levantada por Teixeira Coelho e por Paula Carvalho – a que se somavam a reflexão e a experiência que trazíamos de Grenoble (França), dos contatos com Gilbert Durand e a equipe do Centre de Recherches sur l’Imaginaire, GRECO 56 do Centre National de la Recherche Scientifique de Paris – vimos que, a despeito da colaboração de ambos na área de ação cultural e de trabalho com grupos, esboçavam-se pontos irredutíveis de enfoque que incitavam à reflexão

para uma tomada de posição prévia à prática da ação cultural com grupos. Resumidamente tratava-se, por um lado, do legado da Escola Sociológica Francesa e da Antropologia Cultural no tocante às relações entre indivíduo e sociedade e, posteriormente, entre grupos e comunidade; por outro lado, tratava-se do teor educativo ou não da ação cultural, ou seja, das relações entre educação e ação cultural.

Vejam o primeiro ponto. Quando do célebre conflito (onde nascem a sociologia da educação e a sociologia de massas) entre G. Tarde e E. Durkheim chegou-se a uma radicalização – que iria ser endêmica nas ciências humanas e sociais, opondo, até os equacionamentos de G. Lapassade (1971, 1975) e R. Lourau (1975), sociólogos e psicólogos, a problemática acabou consistindo em se priorizar, na determinação da ação, o indivíduo ou a sociedade. G. Tarde, na análise dos fenômenos de massa, coletivos, em “Psicologia das multidões” (1989), pretendeu evidenciar que o grupo, ou o ser social, não passava de um construto, pois na realidade era uma somatória de indivíduos e a ação resultante era a ação de cada indivíduo per se (assim, no fenômeno do linchamento de negros nos EUA, cada indivíduo branco linchava, per se, seu “outro” ou sua “sombra”): a realidade da ação social era a ação individual. Sem negar o componente individual da ação – mas que, com o evoluir da controvérsia, acabaria sendo esquecido... – E. Durkheim mostra que o “ser social” era o determinante da ação. Em “O Suicídio” (1999), considera o fenômeno mais “individual” possível evidenciando-lhe que as determinações, e as motivações, são de ordem estritamente social, chegando inclusive a “tipos” de suicídio mostrando, assim, que o indivíduo seria uma abstração na ação coletiva dos grupos ou na sociedade global. A polarização entre indivíduo e sociedade, tendo-se em vista a determinação de uma priorização causativa da ação, persiste na antropologia cultural norte-americana, dando origem inclusive ao título de um livro de A. Kardiner, “O indivíduo na sua sociedade” (1969). Mas o solo profundo da polarização indivíduo-sociedade, nessa visão causativa da ação, estriba-se, por um lado, como mostrou W. Sombart (1966), nos quadros da ideologia do liberalismo e, por outro lado, como mostrou Gusdorf (1993), na ideologia romântica do individualismo. São L. Dumont (1979, 1991) e N. Elias

(1999) que fazem uma crítica tanto à determinação social da ação – o holismo sociológico ou organicismo – quanto à determinação individual da ação – o individualismo burguês. Essa polarização (quase uma dicotomia...) falsifica a problemática desfigurando-a, como originalmente fora proposta, antes do calor do debate acadêmico e suas unidimensionalizações. É nesse contexto que a noção de pessoa (proveniente tanto do campo filosófico do personalismo, quanto do próprio campo antropológico, na escola de antropologia simbólica) viria redimensionar a questão.

A modo de resumo, num colóquio sobre “A Noção de Pessoa na África Negra” (1981), mas partindo dos suportes teóricos não só dessa etnologia específica, mas da temática geral, tal como postas por G. Dieterlen, lembrando as análises de M. Mauss (1968) e de L. Lévy Brühl (1974), L. Saghy faz uma “mise-au-point” (definitiva) da questão: “*a pessoa – considerada como uma unidade biológica humana enculturada (ou humanizada), um sistema de relações intra e inter individuais – é um nó dinâmico e dialético do bio-psicológico e do social, do interior e do exterior, do particular e do geral, do permanente e do móvel, do uno e do múltiplo. Apresenta significativa analogia com o “nós” (ou os “nós” de onde ela procede e dos quais participa), enquanto “imanência recíproca”, que poderíamos também definir como uma participação mútua da unidade na pluralidade e da pluralidade na unidade... O estudo da pessoa em antropologia é capital, pois ela constitui o patamar biocultural que se encontra no próprio âmago do conjunto social. As dimensões múltiplas daquilo que poderemos chamar de pessoa (fenômeno concreto, modelo e sistema de correspondência) não só são reveladores da ideologia de um grupo em geral, mas sobretudo do modo em que o humano aí é apreendido. É importante não se contentar com os aspectos manifestos e claramente codificados; é preciso explorar as faces latentes, imaginárias, míticas, escatológicas, utópicas e eróticas da pessoa em cada cultura. É preciso sondar os recortes sutis do visível e do oculto. A pessoa não deve ser considerada somente como uma “figura de relevo”, mas também enquanto “forma oca”: representações negativas, conteúdos*

reprimidos, marginalidades. A imagem daqueles que encarnam o modelo de personalidade (da humanidade perfeita) de seu grupo está estruturalmente vinculada ao perfil das “a-pessoas” e das “sub-pessoas” (do pária, do escravo, do proletário, freqüentemente da mulher, do “doente mental”, do “diabo”, etc.), àquelas que estão excluídas da participação completa nos valores culturais de sua sociedade.” (1981, p. 582-584).

Frente às dificuldades da problemática polarização (dicotomia...) indivíduo/sociedade, emergiu um remédio no próprio campo da sociologia romântica, qual seja, a polarização evidenciada por F. Tönnies (1963) entre comunidade e sociedade (*Gemeinschaft e Gesellschaft*), que foi retomada como leitura do sentido da ação social, nos quadros weberianos, na teoria da ação de T. Parsons (1968). E na Escola de Chicago, com V. Turner (1972; 1975), a reformulação do modelo “*communitas*” contra o modelo “*estrutura*” não deixou de padecer de vinculações ideológicas com a contra-cultura. É nesse sentido que uma valorização e um pendor pela noção de comunidade – e, observe-se, não “*comunhão*”, como propunham os filósofos personalistas E. Mounier, G. Marcel... e N. Berdiaev – iria afetar a reflexão e as pesquisas acríicas em ciências humanas e sociais, fazendo jus, por um lado, às denúncias críticas que P. Erny (1981) fazia – a antropologia que perdeu o “*primitivo*” refugiou-se nos vínculos íntimos da comunidade... – e, por outro lado, às críticas mais contundentes – e que não podem deixar de ser repensadas pelos cientistas sociais, e educadores sobretudo, num questionamento global da problemática – de Z. Bauman (1998, 1999) no tocante ao abuso e à tentativa sorradeira, na pós-modernidade, de reinvestir o projeto iluminista através da noção-valor “*comunidade*”.

Em nossa dissertação de mestrado concluíamos o estudo sobre a Escola de Grenoble e as contribuições de uma filosofia e das ciências do Imaginário para a problemática da ação cultural (Badia, 1999, Cap. II, p. 133), aliando G. Durand às considerações de R. Bastide (1971) sobre uma “*ciência teórica da prática ou da ação*” que aliasse a teoria da ação e a teoria dos grupos, reabilitando e relendo as noções de pessoa e *comunhão*, redimensionando-as.

Vejam os o segundo ponto. Apesar das advertências de G. Gaudibert, e dos cuidados de Teixeira Coelho (1989), persistia uma oposição ao teor educativo da ação cultural levando, por um lado, a que se propusesse a noção de arte-ação, inspirada em Mário de Andrade, em contraponto à concepção de arte-educação, de Ana Mae T. B. Barbosa e, por outro lado, havia uma resistência com relação à noção de “educação fática”, proposta por J. C. de Paula Carvalho (1989; 1990; 1991). Esse autor evidencia uma noção ampliada de educação como prática simbólica basal que realiza a sutura das demais práticas simbólicas. Destaca, assim, o “teor educativo” da ação cultural. Ficava, destarte, aberta a ponte da “educação fática” para se repensar a problemática de que vimos falando.

Em nosso Mestrado já havíamos desenvolvido (1999, Cap. I a III) uma dupla abordagem evidenciando, de modo solidário, por um lado, os quadros epistêmicos e paradigmáticos, situados no Círculo de Eranos (P. Carvalho, 1998^a, Cap. 1) e na Escola de Grenoble (idem, Cap. 2); por outro lado, havíamos desenvolvido a crítica ao iconoclasmo escolar e à *Entzauberung* (Paula Carvalho, 1989), na proposta de uma pedagogia do Imaginário ou uma “cultura dos sonhos”, como prefere Duborgel (1983). Quanto ao primeiro aspecto, mostrávamos como se soldavam o NES (*Nouvel Esprit Scientifique*, 1980) (Durand, 1987), o NEA (*Nouvel Esprit Anthropologique*) (Durand, 1979) e o NEP (*Nouvel Esprit Pédagogique*) (Duborgel, 1983), numa proposta de antropologia hermenêutica e antropologia do imaginário que valorizassem a função simbólica e a imaginação simbólica na mediação da ação dos sistemas e práticas simbólico-sociais. Quanto ao segundo aspecto, desenvolvia-se a crítica ao projeto iluminista e à modernidade (Bauman, 1999) e à correlata “educação praxeológica” (termo que P. Carvalho desenvolve no sentido de Godelier) daí emergente, impondo uma gestão ofélina das produções simbólicas no universo das organizações racionais–produtivas, em que se situa a escola como organização burocrática. Dessa antropologia hermenêutica e dessa antropologia do Imaginário nascem a culturálise de grupos, sob incitação de E. Morin, e a “educação fática”. Constituíam-se o campo da antropologia das organizações educativas cernindo uma pedagogia do Imaginário e uma pedagogia do

Imaginal. Desse campo de pesquisas desenvolvido por P. Carvalho e colaboradores, no CICE-EDA-FEUSP, emergiriam as “dimensões da educação fática” em oposição à educação praxeológica. Da dimensão “ética” seria desenvolvido o nosso Doutorado – *Pedagogia do Imaginal e Educação Fática: as contribuições da hermenêutica de H. Corbin* (Badia, no prelo) –, sobre a obra de um dos mestres do Círculo de Eranos que teve, por sua vez, em N. Berdiaev, um dos próprios mestres. É interessante marcar no lúcido estudo de R. Rössler, “Liberdade, Criação e Pessoa como Princípios Revolucionários” (1956, p. 94 a 100), que “o proclamado primado, por Berdiaev, da pessoa sobre o ser, que é o fundamento do personalismo, é o primado da ética sobre a metafísica. Defendendo particularmente a pessoa contra a concepção organicista, tanto quanto contra o universalismo organicista por meio do qual a pessoa não é mais do que uma parte do mundo natural, mas também contra a concepção organicista da sociedade como impessoalidade, contendo as pessoas particulares só enquanto função, Berdiaev se propõe lutar contra as “objetivações” e as “servidões” que, através do natural, do social, do grupal, do individual e do coletivo ameaçam eticamente sufocar a pessoa e a comunhão”.

Justificar-se-ia, ainda, como e por quê um estudo sobre as contribuições do *personalismo ontológico de Berdiaev*? Sabemos que a investigação desta perspectiva ainda aberta, ainda por se fazer, deve tomar as devidas distâncias entre os enfoques de G. Florovsky (1991) e de B. Zenkovsky (1954), assim como do enfoque politológico de M. Markovic (1978), ficando próxima às investigações como as de J. L. Segundo (1963), M. M. Davy (1991) e de O. Clément (1991), que situam o autor e a obra na “perspectiva profético-escatológica de uma ética do Oitavo Dia e do Terceiro Testamento”, segundo o que H. de Lubac (1987) chamou de “joachinismo”, e numa “teologia apofática do advento do Espírito Santo”, em oposição às “ciências catafáticas” (ou das positivities) e da “teologia catafática da instituição”, como tão bem foi caracterizado por P. Evdokimov (1979).

Será precisamente esta perspectiva que nutrirá o pensamento libertário e anarquista de

N. Berdiaev e que permitirá repensar criticamente a problemática que caracterizamos, na sua oscilação entre pessoa/indivíduo, grupo/sociedade e comunidade/comunhão. N. Berdiaev parte do princípio da existência do “mal meontico” – a existência ontológica do “mal irreduzível” como “princípio de negação da liberdade e da imagem divina no homem”, como princípio do poder e da dominação segundo a “Lenda do Grande Inquisidor” (Berdiaev, 1978) -, nos estudos introdutórios à tradução que realizou do “Mysterium Magnum”, de J. Boehme. Esse princípio se manifesta nas “objetivações” (ou reificações e servidões: ao Ser, a Deus, à Natureza, à Sociedade, à Civilização, à Cultura, ao Individualismo, ao Estado, à Guerra, ao Nacionalismo, ao Populismo, ao Aristocratismo, à Vida Burguesa, à Revolução, ao Coletivismo, às Utopias, à Sexualidade e à Estética, à Morte e à História) que são as “catáfases institucionais” (as sujeições do “Reino do Espírito ao Reino de César”), posicionando-se, portanto, sendo marxista, contra o materialismo e, sendo cristão-ortodoxo, contra o obscurantismo e os anátemas eclesiais. Porque o mal meontico contradiz o princípio fundamental da “teoandria” (ou “divino-humanidade”, nas lições de Soloviev (1978, 1985, 1991), em seus prolongamentos na doutrina do Eros – comunhão que une os homens) cujo fundamento é a grande imagem simbólica do “à imagem e semelhança”. Ela nutre o princípio da liberdade e o princípio do ato criador; a ética será a elaboração e os destinos desse conflito e das instâncias que obstam sua realização, ou o advento do espírito, e também uma concepção litúrgica de cultura, como mostrou Paula Carvalho (1998b.). Nesse sentido escatológico fundado numa noção de pessoa que a separa das hipóteses históricas (Paula Carvalho, *idem*) é que o personalismo ontológico de N. Berdiaev transversaliza a visão de homem e a filosofia da cultura, de teor hermenêutico, procedente do Círculo de Eranos, com o projeto de *Bezauberung* (Durand, 1989) e o retorno do “homo religiosus” (proposto pela Escola de Grenoble através do NEA e do NEP).

Enfim, esse retorno será a construção da sofologia, como afirma H. Corbin (1975), e a proposta de uma “pedagogia sináxica”, como afirma Paula Carvalho (1998b.). E assim, desse modo vetalizada, a leitura de N. Berdiaev permitirá fundamentar ampliamente as dimensões da

“educação fática” (P. Carvalho, 1995, 1997, 1999), pois a “dimensão estético-proxêmica” – aquela que diz respeito à visão de homem que permite a formação de sensibilidades mito-poéticas e o contato comunicativo – encontrará nas noções de ato criador, arte teúrgica e “sobornost” os elementos para o redimensionamento da pessoa e da comunhão no grupo. A “dimensão mito-hermenêutica” – aquela que diz respeito ao funcionamento da dimensão simbólica como dimensão icônica – encontrará na concepção litúrgica de cultura e de pedagogia sináxica os elementos para reconduzir a praxeologia educativa. Enfim, as “dimensões ética e imaginal-religiosa” encontrarão na escatologia e na sofologia os elementos para infletir o conflito entre manifestações do mal meontico e o princípio da liberdade do ato criador como teoandria no sentido de uma resolução final pelo Reino do Espírito contra o Reino de César, na proposta de um socialismo cristão.

Poderemos assim dizer que, se aceitarmos os dois grandes domínios do Imaginário como sendo o “ideário” e a “imageria”, como estabelece Paula Carvalho (1990); se considerarmos, com o mesmo autor (1995), a cultura dos grupos como processo de individuação de pessoas e a sociagogia da culturálise de grupos como uma cultura da alma (Paula Carvalho, 2000 e Hillman, 1995), realizando-se através da “equilíbrio antropológica dos regimes de imagens” (Durand, 1964) ou “base poética da mente” (Hillman, 1995, P. Carvalho, 2000); sob esse enfoque hermenêutico do Imaginário, manifestando-se na cultura dos grupos e nos processos fáticos educativos que aí ocorrem através da consideração da dimensão simbólica, não há qualquer reflexão sistemática que conheçamos; trata-se de uma perspectiva de enfoque e de uma amplificação de extrema riqueza para a educação fática e a culturálise de grupos.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL (CITADA E DE REFERÊNCIA)

1. Obras de Nicolas Berdiaev

Au seuil de la nouvelle époque (Trad. Olivier). Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

- Christianisme et réalité sociale**, Paris, Je Sers, 1934.
- Constantin Leontieff** (Trad. Iswolsky). Paris, D.D.B., "Les Îles", 1938.
- De l'esclavage et de la liberté de l'homme**. (Trad. S. Jankélévitch), Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- De l'esprit bourgeois**. (Trad. E. Bellençon). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.
- De l'Inégalité (Trad. C. Andronikof). Lausanne, L'Age d'Homme, 1976.
- De la destination de l'homme** (Trad. I.P. et H.M.). Lausanne, L'Age d'Homme, 1979.
- Destin de l'homme dans le monde actuel**, pour comprendre notre temps, Stock, 1936.
- Deux études sur J. Boehme (dans le premier volume de **Mysterium Magnum**, de Jacob Boehme). (Trad. N. Berdiaev), Paris, Aubier, 1946.
- Dialectique existentielle du divin et de l'humain**. J. B. Janin, 1947.
- Esprit et liberté**. Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
- Esprit et Réalité**. Paris, Editions Montaigne, 1950.
- Essai d'autobiographie spirituelle** (trad. E. Belenson). Paris, Buchet Chastel, 1979.
- Essai de métaphysique eschatologique** (Trad. M. Herman). Paris, Aubier, 1946.
- Khomiakov** (Trad. V. Marcadé et E. Sebald), Lausanne, L'Age d'Homme, 1988.
- L'Âme russe**, par N.B. Boulgakof, Zdziechowski et Miroglio. Paris, Bloud et Gay, "Cahiers de la Nouvelle Journée", 1927.
- L'esprit de Dostoïevski** (Trad. L.J. Cain). Paris, S. C. E. L., 1932.
- L'Homme et la machine**, Paris, Je Sers, 1934.
- L'idée russe**. (Trad. H. Arjakovsky). Paris, YMCA-Press, 1946.
- L'Orient et l'Occident**, textes et débats. Cahiers de la Quinzaine, 1930.
- Le Christianisme et l'antisémitisme**, Paris, Académie Religieuse et Philosophique Russe.
- Le Christianisme et la lutte des classes**, Paris, Demain, 1932.
- Le Comunisme et les chrétiens**, Paris, Plon, 1937.
- Le Marxisme et la religion**, Paris, Je Sers, 1931.
- Le Nouveau Moyen Age** (Trad. J. C. Marcadé et S. Siger). Lausanne, L'Age d'Homme, 1985.
- Le sens de la création**. Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

Le sens de la histoire (Trad. Jankélévitch). Paris, Aubier, 1948.

Les Sources et le Sens du Communisme Russe (Trad. Nerville). Paris, Gallimard, 1938.

Méditations sur l'existence. (Trad. I. Vildé-Lot). Paris, Éditions Montaigne, 1936.

Problèmes du communisme (questions disputées), Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Royaume de l'esprit et royaume de César. (Trad. Ph. Sabant). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.

Vérité et révélation (Trad. Constantin). Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.

2. OBRAS SOBRE NICOLAS BERDIAEV

2.1. Bibliografia

BIBLIOGRAPHIE DES OEUVRES DE N. BERDIAEV. Bibliothèque Russe de l'Institut d'Études Slaves. Paris, Institut d'Études Slaves, 1975.

BULLETIN DE L'ASSOCIATION N. BERDIAEV. Paris, 1975.

COLLOQUE BERDIAEV. Organisé par l'Association N. Berdiaev et le Laboratoire de Slavistique de l'Institut d'Études Slaves. Paris, Institut d'Études Slaves, 1978.

KLÉPININE, T. Bibliographie des oeuvres de N. Berdiaev. Paris, YMCA-Press, 1978.

2.2. ESTUDOS

BALASUBRAMANIAN, R. The Personalistic Existentialism of Berdiaev. Masdras, Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1970.

CAIN, L. J. Berdiaev en Russie. Paris, Gallimard, 1962.

CALIAN, C. S. Berdiaev's philosophy of hope: a contribution to marxist-christian dialogue. Mineapolis, Augsburg Pub. House, 1969.

CALIAN, C. S. The significance of eschatology in the thoughts of N. Berdiaev. Leiden, E. J. Brill, 1965.

CLARKE, O. F. Introduction to Berdiaev. London, G. Bles, 1950.

CLÉMENT, O. Berdiaev: un philosophe russe en France. Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

DAVY, M. M. Nicolas Berdiaev: l'homme du huitième jour. Paris, Editions du Félin, 1991.

DENNERT, E. Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur: Eine Einfuehrung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews. Leipzig, Vlg. Klein, 1928.

KLIMOV, A. Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation. Paris, Seghers, 1967.

MARKOVIC, M. La Philosophie de l'Inégalité et les Idées Politiques de Nicolas Berdiaev. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1978.

NUCHO, F. Berdyaev's philosophy: the existential paradox of freedom and necessity. A Critical Study. N. Y., Anchor Books, 1966.

PORRET, E. Berdiaeff, prophète des temps nouveaux. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.

PORRET, E. **La Philosophie Chrétienne en Russie**: N. Berdiaeff. Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944.

RICHARDSON, D. B. **Berdyaev's philosophy of history**: en existentialist theory of social creativity and eschatology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

ROESSLER, R. **Nicolaj Berdjajews**: Existenz und Objectivation. Goettingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1956.

SEGUNDO, J. L. **Berdiaeff**: une réflexion chrétienne sur la personne. Paris, Aubier, 1963.

2.3. Textos citados no Artigo

BADIA, D. D. **Imagário e Ação Cultural**: as contribuições de G. Durand e da Escola de Grenoble. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1999.

BADIA, D. D. **Pedagogia do Imaginal e Educação Fática**: aspectos da hermenêutica de H. Corbin. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina (no prelo, 2001).

BASTIDE, R. **Anthropologie Appliquée**. Paris, Payot, 1971.

BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. (Trad. M. Penchel). Rio de Janeiro, J. Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. (Trad. M. Gama e C. M. Gama). Rio de Janeiro, J. Zahar Editor, 1998.

BESANÇON, A. **A Imagem Proibida**: uma história intelectual da iconoclastia. (Trad. C. Sussekind). R.J., Bertrand Brasil, 1997.

COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, N° 544. La Notion de Personne en Afrique Noire. Paris, CNRS, 1981.

CORBIN, H. Allocution d'Ouverture au Colloque Berdiaev, op. cit. supra.

DUBORGEL, B. **Imaginaire et Pédagogie**: de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes. Paris, Le Sourire Qui Mord, 1983.

DUMONT, L. **Essais sur l'individualisme**: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, Seuil, 1991.

DUMONT, L. **Homo Aequalis**. Paris, Gallimard, 1981.

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus**. Paris, Gallimard Tel, 1979.

DURAND, G. A Renovação do Encantamento (Trad. J. C. de Paula Carvalho). Revista da Faculdade de Educação, v. 15, n° 1, p. 49-60, jan/jun., 1989.

DURAND, G. **L'Imagination Symbolique**. Paris, P.U.F., 1964.

DURAND, G. Le grand changement ou l'après Bachelard. Toulouse, Privat, **Cahiers de l'Imaginaire**, n° 1, 1987.

DURAND, G. **Science de l'homme et tradition**: le nouvel esprit anthropologique. Paris, Berg International, 1979.

DURKHEIM, E. **Le Suicide**: étude de sociologie. Paris, PUF, 1999.

ELIAS, N. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, J.Zahar, 1999.

ERNY, P. **Ethnologie de l'éducation**. Paris, P. U. F., 1981.

EVDOKIMOV, P. **L'Orthodoxie**. Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

FLOROVSKY, G. **Les voies de la théologie russe**. (Trad. J. C. Roberti). Paris, Desclée de Brouwer, 1991. (Tomes I et II).

GUSDORF, G. **Le Romantisme (I et II)**. Paris, Éditions Payot et Rivages, 1993.

HILLMAN, J. **Psicologia Arquetípica**. (Trad. G. Barcelos). São Paulo, Cultrix, 1995.

KARDINER, A. **L'Individu dans sa Société**: essai d'anthropologie psychanalytique. Paris, Gallimard, 1969.

LAPASSADE, G. **Recherches Institutionnelles**: 2. L'autogestion pédagogique. Paris, Gauthier Villars, 1971.

LAPASSADE, G. **Recherches Institutionnelles**: 4. Socianalyse et potentiel humain. Paris, Gauthier Villars, 1975.

LÉVY-BRUHL, L. **El alma primitiva** (Trad. E. Trías). Barcelona, Ediciones Península, 1974.

LOURAU, R. **El análisis institucional**. (Trad. N. Labruno). B. Aires, Amorrortu, 1975.

LUBAC, H. **La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore**. Paris, Le Sycomore/P.Lethielleux, 1987. (Tomes I et II).

MALINOWSKI, B. Il problema del significato nei linguaggi primitivi. In **Il significato del**

- significato.** C.K.Ogden & I.A.Richards. Milano, Il Saggiatore, 1966.
- MAUSS, M. **Sociologie et Anthropologie.** Paris, P.U.F., 1968.
- PARSONS, T. **La Estructura de la Acción Social** (2 vol.). Madrid, Guadarrama, 1968.
- PAULA CARVALHO, J. C. A educação fática: construção, vieses e projetividade. **Revista de Educação Pública.** Cuiabá, UFMT, v. 4, nº 6, 11-32, 1995.
- PAULA CARVALHO, J. C. **Conférences d'Athènes** (Première et Cinquième). Université d'Athènes, 1998b. (dig.)
- PAULA CARVALHO, J. C. **Cultura da Alma e Mitanálise.** Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2000.
- PAULA CARVALHO, J. C. Éducation et Religion: perspectives thématiques I – éducation phatique et sophiologie. Comunicação ao **X International Congress:** social doctrine of main religious confessions: philosophical, theological and ecological aspects. Russia, Saint Petersburg University, october, 1997.
- PAULA CARVALHO, J. C. Paradigma do Imaginário e Educação Fática: contribuição filosóficas e antropológicas *in* **Imagens da Cultura:** um outro olhar (Org. M. C. Sanchez Teixeira e M. R. Silveira Porto). CICE-FEUSP, São Paulo, Editora Plêiade, 1999.
- PAULACARVALHO, J. C. de. **A Culturanálise de Grupos:** posições teóricas e heurísticas em educação fática e ação cultural. Tese para Professor Titular (Antropologia das Organizações e da Educação). FEUSP, São Paulo, 1991.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. A gestão escolar do imaginário. R. J., FGV, **Revista Fórum Educacional**, 13 (1-2):63-74, 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. **Antropologia das Organizações e Educação:** um ensaio holonômico. R. J., Imago, 1990.
- PAULACARVALHO, J. C. de. **Imaginário e Mitodologia:** a hermenêutica dos símbolos e as estórias de vida. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1998a.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Pedagogia do Imaginário e Culturanálise de Grupos: educação fática e ação cultural *in* **Revista da Faculdade de Educação.** São Paulo, v. 15, nº 2, p. 133-151, jul/dez, 1989.
- ROSSLER, R. **Das Weltbild Nikolai Berdjajew's.** W. Otto Verlag, Göttingen, 1956.
- SAGHY, L. Quelques aspects de la notion de personne *in* **La Notion de Personne en Afrique Noire**, op. cit. supra.
- SOLOVIEV, VL. **La Sophia et les autres écrits français.** Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.
- SOLOVIEV, VL. **Le Sens de l'Amour:** essais de philosophie esthétique. (Trad. B. Marchadier). Paris, O.E.I.L., 1985.
- SOLOVIEV, VL. **Leçons sur la divino-humanité** (Trad. B. Marchadier). Paris, Les Editions du Cerf, 1991.
- SOMBART, W. **Le Bourgeois.** Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne. (Trad. S. Jankélévitch). Paris, P. B. Payot, 1966.
- TARDE, G. **L'Opinion et la Foule.** Paris, PUF, 1989
- TEIXEIRA COELHO, J. **O que é ação cultural.** São Paulo, Brasiliense, 1989.
- TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad.** Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- TURNER, V. **Il Processo Rituale: struttura ed antistruttura.** Brescia, Morcelliana, 1972.
- ZENKOVSKY, B. **Histoire de la Philosophie Russe.** Paris, Librairie Gallimard, 1954. (Tomes I et II).

PLATÃO ENTRE DOIS DESEJOS

PLATON ENTRE DEUX DÉSIRES

Para Francisco de Paula Souza

Maria Carolina Alves dos SANTOS

Doutora em Filosofia pelo IFCH/Unicamp, professora aposentada do Departamento de Filosofia da UNESP, Campus de Marília.

RESUMO

A produção platônica não foi engendrada no curso de entusiásticas buscas de repleção de insaciáveis carências humanas, o desejo de sabedoria e o de imortalização (entre os deuses e, também, entre os homens)? Não estariam ambas na origem desse novo gênero de dizer em que consiste, então, a filosofia enquanto uma espécie de motor gerador de seu ser próprio? Fecundado na alma por tais forças, características da φρόνησις, que têm a potência de iluminá-la, divinizá-la, imortalizando-a, Platão dá à luz a magníficos λόγοι, mais imortais que os filhos gerados carnalmente pelo homem: uma vez publicados, perduram há 25 séculos na memória cultural do Ocidente.

RÉSUMÉ

La production de Platon n'a-t-elle pas été engendrée au cours de tentatives enthousiastes pour combler d'insatiables carences humaines: le désir de sagesse et celui d'immortalisation (parmi les dieux comme parmi les hommes)? Ces deux désirs ne seraient-ils pas à l'origine de cette nouvelle manière de dire en quoi consiste, alors, la Philosophie, en tant que moteur générateur de son être propre ? Fécondé en son âme par de telles forces, caractéristiques de la φρόνησις qui a la puissance de l'illuminer, de la diviniser, en l'immortalisant, Platon donne le jour à de magnifiques λόγοι plus immortels que les enfants générés charnellement par les hommes: une fois publiés, ils perdurent dans la mémoire de l'occident depuis 25 siècles.

1. DESEJO DE SABEDORIA E DESEJO DE IMORTALIDADE ENTRE OS GREGOS

O que teria impellido o espírito grego a buscar tão apaixonadamente uma visão do mundo

circundante sob nova luz? A súbita percepção do incessante e brutal escoamento ao qual se reduz o fenômeno da vida? Trágica constatação essa, do modo fugaz, inconsistente, absurdo, em que o viver consiste! O espetáculo atordoante a que se reduz a

comprovação da morte dessa significação fundamental – doloroso “era” que nunca mais voltará a ser – seria gerador do formidável *πάθος* que inspirou uma investigação mais racional e ordenada, sobre os fundamentos da aparentemente caprichosa dimensão do devir? Afirma E. Rhode:

“Não há nada na imediata experiência do homem que exija menos ser demonstrado ou explicado, nada mais evidente por si mesmo que o fenômeno da vida, o fato da nossa própria vida. A cessação de uma coisa tão evidente como a existência, suscita em troca, o estupor dos homens, sempre e aonde quer que se apresente.” (Rhode, 1973:19).

Movido por forte carência de uma presença permanente e imutável – não é este o mais genuíno impulso da alma grega? – o Filósofo volta, então, seu olhar perscrutador às instâncias ainda misteriosas dos confins do universo inteligível. Do descomunal esforço, dispendido para elaborar sobre ele uma síntese inteligente, intuitiva, nasceu novo e magnífico discurso, fruto dessa soberana e fecunda força, motriz da natureza humana, à qual se nomeou desejo de imortalidade.

Desejo significa, para o grego, ardoroso impulso, élan (*ορμή*) que o leva a tender com impaciência a um fim, visando à repleção disso que lhe falta. No *Crátilo*, diálogo em que interroga sobre a arte de colocar corretamente os nomes – “aos quais todo discurso se refere”² (Platão, *Crát.* 383a, 421a) – afirma:

“o desejo (επιμερος) é assim chamado por causa da corrente que arrasta com mais força a alma, visto correr com anelo para as coisas e mostrar-se desejoso delas, atrai grandemente a alma pela impetuosidade (ἔξις) De seu curso.” (Platão, *Crát.* 420a).

Segundo Platão, o homem é ser de desejos, movimentos que se manifestam na alma e expressam sua atividade sob duas formas opostas intermediadas por uma terceira, que as harmoniza. De um lado, o apetite, imediatista, visceral, marcado por uma urgência que aprisiona a alma no emaranhado dos liames sensíveis, ilusória dimensão da horizontalidade; de outro, a aspiração pela sabedoria que, auxiliada pela parte impulsiva (cujo desejo característico é a honra, o êxito, o reconhecimento), a atrai para a vida incorpórea e imortal entre os deuses: movimentando-a na vertical, em direção ao plano inteligível, liberta-a das vicissitudes da corporeidade, torna-a mais temperante, reconduzindo-a à pátria originária, onde dominam coisas mais verdadeiras (Platão, *Rep.* 441a, 517b-c; *Fed.* 247c). Essa busca impetuosa do que é intangível, estável, divino, o saber das Formas, não é em si mesma, em última instância, desejo veemente de eternização? Carência exemplar, estimulada fortemente pela fragilidade do homem diante da fugacidade implacável da vida, não é ela a causa final, decisiva, que alimentou, desde os tempos primordiais, a marcha do filosofar na civilização do Ocidente? A Filosofia, sendo discurso originário da Indigência (Platão, *Ba.* 203a-c), encontra Recurso – *ὁ πόρος* – significa via de acesso, expediente, remédio contra os revezes – aspirando por um saber mais sólido, fundado em princípios intemporais e imutáveis, capaz de emprestar à história do homem um sentido mais duradouro.

1.1. Aventuras do espírito grego nos cumes do mundo especulativo: a pré-história da “metafísica”-teológica platônica³

Nas extraordinárias aventuras que o pensador grego empreende, então, procurará explorar o real

⁽²⁾ αὐτό τοῦτο περὶ ὃ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν. (Platão, *Crátilo*: 383a, 421a)

⁽³⁾ De acordo com P. Aubanque, a denominação *μετὰ τὰ φυσικά* é pós-aristotélica, freqüentemente justificada pela necessidade que sentiram os editores de Aristóteles de encontrar um título adequado a seus textos, por falta de uma designação expressamente indicada por ele próprio. Não é o caso de discutir aqui, diz Aubanque, por que não utilizaram filosofia primeira ou teologia, e ciência do ser enquanto ser estabelecidos pelo próprio Estagirita (*Met.* Γ, 1, 1003a 21). O fato é que o termo mantém uma relação positiva com o conteúdo da obra, a ciência que tem por objeto aquilo que está além do domínio da φύσις, numa interpretação platonizante da preposição *μετὰ*. Além disso, a definição aristotélica da filosofia primeira ou teologia, o estudo das ciências separadas, que existem à parte (*παρά*) do sensível, o que é eterno, imóvel, (*Met.* E, I, 1026a; *M.* I, 1076a ss.; *B.* 1, 995b 14; 2, 997a 34 ss.) têm influência platônica (Aubanque, 1962: 28-32). Para M. Heidegger, a filosofia de Platão, enquanto um olhar voltado para as Idéias, expressa já o caráter dessa ciência nova que será chamada mais tarde de “metafísica”: ela está já prefigurada no mito da caverna, no qual mostra como o pensamento vai μετὰ ἐκεῖνα, isto é, além das coisas percebidas lá embaixo, que não são senão sombras e imagens – em direção ao supra-sensível, a Idéia de todas as Idéias, causa da consistência e da aparição de tudo que é, o Bem (Platão, *Rep.* 516c e ss.) (Heidegger, 1962: 66 e 159). Essa causa primeira e suprema, admitida por Platão, será denominada por Aristóteles τὸ θεῖον (o Divino) ou, segundo M. Heidegger, a ἰδέα é metafísica e a metafísica é teologia: ou seja, o pensamento platônico segue a mutação ocorrida na enunciação da verdade, e essa mutação torna-se história da metafísica (op. cit., p. 161) (ou da teologia?).

na totalidade de seus aspectos. E, no curso de um breve período de tempo, foi capaz de conceber as sementes da Ciência, da Arte, da Filosofia. Entre Homero e Aristóteles – época em que eclodirão as idéias dominantes, instituidoras dos gêneros poéticos, das artes plásticas, da arte dramática, das matemáticas, da astronomia, da história, da política, da teoria do conhecimento, da ética, da filosofia política, da lógica, da filosofia da linguagem, da estética –, decorreram apenas 400 anos.

A essência de toda esta vasta herança, cujo valor não cessa de evidenciar-se para nós seus beneficiários, está expressa nos prolíferos discursos acerca da substância primordial e única, estofos originários de tudo, os *λογοὶ περὶ φύσεως*. Na tentativa de converter toda diversidade numa unidade absoluta, denominador comum da pluralidade fenomênica, os primeiros filósofos acabam por lançar as bases definitivas de um modo universal de compreender o mundo:

“Tales viu a unidade do ser e quando quis exprimi-la falou da água.” (Nietzsche, 1969: 164).

Latente a todo esse esforço de legitimação do saber, num plano transcendente ao que se processa o ciclo da geração, corrupção e morte, não está presente uma motivação oculta, ultrapassar a incompletude inerente à condição humana, marcada pelo contínuo fluxo do que é mortal? O desejo de perpetuar-se não constitui a própria fonte da aspiração pela sabedoria? Através dela o homem triunfa sobre os aspectos transitórios desse mundo de aparências, ao apreender a existência de vida eterna para além da morte física; e, esse mesmo desejo irrecusável – de elevar-se acima do plano instável da multiplicidade sensível e atingir o eterno repouso no reino da imutável realidade – está presente em todos os espíritos contemplativos da Grécia do século VI (Godel, 1940: 36).

Face à melancólica perspectiva da degradação inexorável de tudo que é gerado, visando conferir à própria vida um valor mais alto, os primeiros filósofos lançaram-se intrepidamente nas aventuras do conhecimento, à semelhança dos lendários heróis, em sua aspiração pelos desígnios que advêm dos grandes feitos. O que os define não

são os atos que realizam ousadamente e com sucesso, que condensam em si todas as virtudes e perigos da ação humana? Segundo J. P. Vernant:

“O herói figura, de certo modo, o ato em estado exemplar, ato que cria, que inaugura, que inicia (herói civilizador, inventor, fundador de cidades ou linhagens, iniciador); até que enfim transcende a condição humana e, como um rio que sobe até a sua fonte, vem juntar-se à força e vence a morte.” (Vernant, 1973: 287).

Platão, no jogo hermenêutico do *Crátilo*, ao decompor o nome *ἦρωξ* aproxima-o da etimologia do amor (*ἔρωξ*) e afirma serem ambos semi-deuses, híbridos de mortalidade e imortalidade, nascidos que foram do amor de um deus por um mortal ou de um mortal por uma deusa. *“À luz da antiga língua ática, esse nome revela-se derivado do amor ao qual os heróis deveram seu nascimento”* (Platão, *Crát.* 398d) e, nesse velho dialeto, ser chamado de herói quer dizer orador eloquente, hábil questionador (*ἔρωτῆτικος*) (Platão, *Crát.* 398e). Compondo e recompondo as palavras em seus elementos, ele descobre que essa classe é a raça dos bons dialéticos, que há uma espécie de heroísmo revelado pela palavra.

O centro da obra platônica é ocupado por um grande herói, o *ἔρωτικός* por excelência, um aspirante à sabedoria e à imortalidade na sua forma mais perfeita, o filósofo em pessoa. Sócrates aparece revestido dessas e de outras qualidades nas descrições de sua conduta, nas expedições militares de que participou – a temperança, a coragem nas batalhas, a valentia ante o perigo, a presença de espírito nos momentos críticos (Platão, *Ba.* 219d) – como, também, nas referências à sua inteligência viva, à sabedoria luminosa que revela no exercício das interrogações essenciais, quando eleva sua fala intransigente para despertar as consciências da irreflexão. Sua vida aparece voltada, nessa criação genial, para um ideal de realização de todas as virtudes canônicas – a moderação, a fortaleza, a lealdade, a probidade (Platão, *Ba.* 219e)⁴ – que purificam a alma e facultam seu heróico triunfo sobre a morte, conferindo-lhe nobre sentido, o da reunião com os deuses (Platão, *Féd.* 62b, 63c).

⁴ “... ao dinheiro era ele de qualquer modo muito mais invulnerável do que Ájax ao ferro.” (Platão, *Ba.* 219e)

1.2. Morte e Filosofia segundo os Mestres da Verdade

Os primeiros pensadores, ao conquistar os intrincados domínios do suprasensível, dada a enorme importância que atribuem ao fazer-no depositário das inéditas vitórias da inteligência sobre a Fatalidade, λογος a Necessidade, o Destino e a Morte. Formulados com epítetos que irão tornar-se paradigmáticos na filosofia platônica – Indestrutível, Imperecedouro, Imortal, Eterno – instauram a Ordem, a Harmonia, a Justiça, o Bem. E, devido ao poder de clarificação de que são dotados, adquirem, no quadro conceitual ora instituído, o estatuto de verdades essenciais. Articulam-se, porém, em torno das grandes oposições entre uma série de termos antinômicos, estabelecidas pelo antigo pensamento religioso: deuses e homens; invisível e visível; permanente e mutável; o puro e o impuro; o eterno e o imortal (Vernant, 1964: 323 e Jaeger, 1978: 12). Entre o discurso mítico-religioso tradicional e o discurso filosófico nascente, apesar das rupturas, persistem afinidades fundamentais, especialmente em relação aos tipos de homens que exercem funções especiais, que têm a verdade por atributo. Os filósofos precursores tornam-se sucessores dos profetas, adivinhos e poetas inspirados, detentores de segredos mágicos. As faculdades extraordinárias de que são dotados propiciam-lhes um saber privilegiado, além da permanente convivência com o divino: integram-se, por isso, à linhagem dos Mestres da Verdade (Detienne, 1988: 73).

Heráclito profere, com fervor profético, enigmáticas sentenças destinadas a despertar os homens de seu torpor e renovar-lhes a vida, por meio das verdades essenciais que contêm. Os numerosos (οἱ πολλοί) interessam-se somente pelo sustento cotidiano e, “empanturrados como animais”, deixam-se absorver no presente por aquilo que é efêmero e, assim como eles, não pensam na morte. Apenas os melhores (οἱ ἀριστοί), entre os quais está Heráclito, têm como aspiração primeira alcançar a fama imortal,

“um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais” (Heráclito, Fr. 29)⁵

e tudo fazem para obtê-la. Traça solitariamente seu caminho em busca da imortalidade (“procurei a mim mesmo” Heráclito, fr. 101)⁶, investiga as insondáveis dimensões do ilimitado κράτος que o habita e infunde-lhe vida, a alma de onde provém sua sabedoria (Heráclito, fr. 45)⁷. E, embora oriunda do estudo de si mesmo, não consiste em opiniões meramente particulares, mas num λόγος que é “comum a todos” e tão profundo que, ainda que se percorresse o caminho todo, jamais poderia atingir os limites de onde ele emana (Heráclito, fr. 45). O λόγος da ψυχή é o fogo que anima também Heráclito e fala através dele, ao mesmo tempo imanente e transcendente, universal e eterno, fazendo-se de intermediário entre deuses e homens, entre mortais e imortais; o λόγος da ψυχή não é o que Heráclito nomeia, mas isso pelo qual ele nomeia, do qual sua voz é o eco (Brun, 1969: 31).⁸

1.3. A demonologia de Platão

Inspirados, os primeiros filósofos são veículo de mediação entre a ordem da temporalidade e a eternidade no exercício dessa tarefa que, segundo Platão, é de interpretação e transmissão do que vai dos homens para os deuses (súplicas e sacrifícios) e das ordens e recompensas que os deuses enviam aos seres humanos (Platão, Ba. 202e-203a): tal como os δαίμονες conservam uma aura de sacralidade. Por meio do λόγος potência que mantém viva a própria alma, intermediam o saber, efetuam uma espécie de παιδεία que faz o ser dos homens convergir aos cumes do mundo especulativo, ao que é verdadeiramente real e divino.

No *Crátilo*, Platão estabelece as ligações do nome δαίμων com o adjetivo δαήμων que significa sábio, hábil e, para ilustrar essas qualidades que

⁽⁵⁾ Αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἀριστοί, κλέος ἀέναον θνητῶν. οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται αἰ ὄκωσπερ κτήνεα: Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais, mas a maioria está empanturrada como animais (Heráclito, 1973: 88); ver também Brun, 1969: 160.

⁽⁶⁾ ἐδιζησάμην ἑμεαυτόν. (Heráclito, fr. 101).

⁽⁷⁾ ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὐ βαθὺν λόγον ἔχει. (Heráclito, fr. 45).

⁽⁸⁾ “A teoria heraclitiana do λόγο, tal como é retomada por Platão, pode ser aproximada da teoria de “Ἐρω desenvolvida no Banquete. Assim como “Ἐρω, o Λόγος é o intermediário entre homens e deuses, entre o mortal e o imortal, entre o tempo e a eternidade.” (Brun, 1969: 31).

possuem, menciona a narrativa de Hesíodo sobre as raças: “*logo porém que o destino fatal encobriu os homens dessa raça (de ouro), foram chamados demônios sagrados em residência terrestre, bons, desviadores dos males, guardiães dos homens mortais*”⁹. Esses guardiães, cuja natureza boa e bela é feita de ouro, atravessam a morte e, por isso, têm a função de guias junto aos mortais: quando os defuntos são levados através dos infernos, cada um deles é conduzido por seu δαίμων (Platão, Féed. 115d). Exercem, pois, um papel vivo, fundamental na experiência filosófica de Platão, a cuja θεωρία esta espécie de demonologia está indissolúvelmente associada.

Há, no *Timeu*, a célebre passagem que se refere a uma espécie de alma existente em nós, que é a principal,

“um δαίμων que deus deu a cada um”,

princípio que dizemos habitar no cume do corpo e que nos eleva para o céu onde reside o elemento da mesma natureza, pois somos uma planta não terrestre, mas celeste (οὐρανίυς φυτόν) (Platão, Tim. 90a). O que está em relevo, nessas asserções, é a idéia central da antropogonia que Platão desenvolve, a essencial ligação do homem com o céu, sua verdadeira pátria. Expressa-se, metaforicamente, através de um umbigo imaginário, situado no alto da cabeça, e da função mediadora que está destinado a exercer entre os dois planos, em razão de sua natureza intermediária, composta de princípios contrários, o corpo e a alma (Platão, Fed. 247c, 249c).

Na obra platônica, Sócrates é iniciador nos mistérios do transcendente, a serviço do δαίμων que nele reside e que fala por sua voz. Possuído por essa potência erótica, vai apontando, entusiasticamente, o itinerário a ser percorrido pelas almas há muito enredadas nas coisas visíveis e corpóreas, habituadas a utilizar-se apenas de suas funções sensoriais e da razão ordinária, a deixar inativa aquela parte principal e demoníaca que é seu piloto, o νοῦς (Platão, Tim. 44e, 76a) E, ao exercer sua arte competente, fazendo-a convergir, pouco a pouco, para as realidades intemporais com um questionamento arguto, subordinado às normas da Verdade, urde dialeticamente a trama entre o

sensível e o inteligível, entre o visível e o invisível, entre o humano e o divino.

2. MEDITAÇÃO SOBRE A MORTE

“*Platão é guia e intérprete dos santíssimos mistérios e das completas e imóveis visões das quais participam almas repletas de desejo premente.*” (Proclus)

Platão recebe, pois, forte estímulo das concepções de mundo preexistentes e de um vasto material oriundo do passado arcaico, a propósito da origem e do destino da ψυχή. Amalgama crenças de eras recuadas – doutrinas e vocabulário subjacentes à venerável tradição (ὁ παλαιός λόγος), ao pensar dos filósofos originários – sobre essa força misteriosa, espiritual e imortal. Resgata o passado, reconta sua história emprestando-lhe significações novas, a partir da crença na reencarnação da alma e num mundo invisível, povoado de deuses e espíritos, onde ela terá seu lugar após a morte. Tem como via de purificação necessária para assegurá-lo, a transmigração em sucessivos corpos. Renascendo assim sem cessar, a morte é entendida como nova etapa em um ciclo que se repete, do mesmo modo que o sono e a vigília, e não como processo irreversível. A libertação dessa série de consecutivas encarnações virá de uma vida segundo a virtude, decisiva para um destino superior ao dos animais, análogo ao dos deuses: a permanente existência num ciclo acabado, único e eterno.

Platão repensa essas doutrinas numa investigação cuja metáfora emblemática é “a segunda navegação” (δευτερός πλοῦς) (Platão, Fed. 99d). Desenvolve uma teoria da imortalidade da alma, intimamente associada ao princípio que considera iluminador de toda a realidade, a existência das Formas absolutas, eternas e imutáveis, discernidas através do método dialético: por detrás desse aparente fluxo contínuo do sensível, há uma armadura essencial, paradigmática, constituída de realidades substanciais, com as quais a alma possui natural afinidade (συγγενής), as Formas. Fundamentando-se nisso, elabora, nos diferentes Diálogos, inúmeros argumentos destinados a mostrar, metodicamente, a sobrevivência e a

⁹ Trata-se da variante dos versos 121-123 dos *Trabalhos e os Dias*, v. Crátilo 397e-398a.

imortalidade da alma: impulsionado pelo ardoroso desejo que está presente em sua alma, busca apreender com clareza as relações do homem com o tempo, com a morte e com a divindade. O platonismo do período da criação das grandes doutrinas “metafísicas”, que evocam as realidades situadas além da experiência humana banal, está voltado para o futuro. A questão da imortalidade da alma, diz A. G. Robledo, é algo que

“toda a filosofia platônica reclama imperiosamente, sob qualquer de seus aspectos, como a sua própria razão suficiente.” (Robledo, 1986: 329).

2.1. Alma é Vida

No *Fédon*, a partir da hipótese do parentesco da alma com os seres inteligíveis, Platão tentará provar sua participação nessas causas atemporais e exemplares; e essa posição servirá de base para à discussão final, na qual se estabelece a incompatibilidade lógica que tem com a morte, uma vez que a vida é seu predicado essencial e necessário. De acordo com a bela fórmula conclusiva de toda essa extensa investigação, sendo a natureza da alma Vida, jamais se transmuta no seu contrário e, ainda que a morte se aproxime, permanecerá inalteradamente sempre a mesma (Platão, *Féd.* 81a; 102a-103b; 105b-107a)¹⁰. Aduz, nesse mesmo diálogo, outra prova – baseada na certeza da convivência eterna, após a morte, com “mestres em tudo excelentes” – na qual está implícita a tese de uma imortalidade pessoal e contemplativa (Platão, *Féd.* 63c). A alma, o ser real e imortal que constitui em cada um o seu ser íntimo e lhe dá um nome, identifica-se ao próprio indivíduo, inteiramente responsável por seu destino, e não a algo estranho e impessoal que atua através dele (Platão, *Leis* 959b; *Alc. I*, 130c-131e). Exorta, por isso, a ocupar-se com afinco dessa atividade que é a melhor para a alma, o filosofar, único meio de libertá-la das vicissitudes do corpo em que está temporariamente alojada, facultando-lhe eterna beatitude. O filósofo ocupa-se, sem cessar, em morrer, em separar a alma do invólucro sensível: a vida após a morte é o tema maior de sua reflexão.

Platão desenvolve, como desdobramento dessa prova, uma doutrina original e positiva sobre a morte em vida, que induz o homem a desejá-la mais do que temê-la. Por ser o único animal que sabe que vai morrer, pode viver antecipadamente sua morte e adquirir dela grande experiência (*Féd.* 65a-c). Sócrates, o modelo dos filósofos, impelido pelo desejo de eternização, preparou-se corretamente para o inexorável acontecimento enquanto viveu. E, porque tem essa grande esperança (ἐλπὶς μεγάλη de estar em breve junto aos seres bem-aventurados que habitam a superfície da verdadeira terra, aceita a morte com alegria (Platão, *Féd.* 63c, 65c, 114c). Está convicto de que, chegado o momento, sua alma alçará um vôo imperturbável em direção às realidades com as quais possui parentesco. O verdadeiro filósofo, segundo Platão, é o ser das ascensões, verticaliza o pensamento em busca do princípio incorpóreo, transcendente e, à medida em que se eleva através de incessantes exercícios, no íngreme caminho que conduz à plena contemplação, purifica-se.

2.2. Libertação pela reminiscência: divinização do homem

As teses sobre a imortalidade da alma, vinculadas à idéia de purificação seguida de revelação, testemunham a dívida da filosofia platônica com a antiga tradição, especialmente a dos órfico-pitagóricos. A valorização dos movimentos ascensionais tem sua motivação na religião astral professada por eles, que faz das estrelas a pátria das almas e, da condição terrena dos homens, estágio preparatório do regresso para o “alto”. No *Timeu*, essa crença é retomada na narrativa da criação das almas pelo Demiurgo, que faz também das estrelas o lugar originário ao qual devem retornar, após expiação das faltas cometidas anteriormente (Platão, *Tim.* 42b-d). Nas confrarias pitagóricas, o exercício para a morte (μελέτη θάνατου) é prática constante, técnica de controle do sopro respiratório, como meio de libertar parcialmente a alma do corpo e do fluxo temporal, para purifi-car-se e salvar-se.

⁽¹⁰⁾ O argumento fundamental de que a alma é essencialmente portadora de vida (φέρουσα ζωή) e, portanto, contrária à morte, traz já em seu cerne a noção do automovimento, que será desenvolvida no *Fédro* (245c-246a), no *Timeu* (69c-70a), nas *Leis* (895a-896e).

Inspirado nessa disciplina de êxtase, Platão define o filósofo nas páginas iniciais do *Fédon*. Sócrates reproduz a antiga configuração do “homem de Deus” (θεῖος ἀνέρ), cujas práticas de meditação, de desdobramento do eu de separação do corpo e da alma, causavam espanto (Platão, *Fed.* 67e, 81a). A descrição, no *Banquete*, da estranha faculdade de se recolher, de ficar imóvel um dia e uma noite examinando, persistentemente, um só assunto – ausenta-se o tempo de uma revolução astral em incursão mental (Platão, *Ba.* 220c) – significa capacidade de acesso a um mundo de deuses e espíritos (ou à realidade intemporal), onde adquire novo conhecimento das coisas passadas, presentes ou que virão (Platão, *Rep.* 572a). De lá vem, também, auto-domínio sobre instintos e paixões (semelhante ao dos sábios pitagóricos), necessário ao fortalecimento do pensamento puro (φρόνησις), cujo desejo característico é a paixão pela sabedoria, e prazer específico, a fruição da verdade (Platão, *Rep.* 580a e ss.).

O lendário Pitágoras, que também pertencia àquele reduzido número de homens “divinos”, dizia dever sua excepcional sabedoria à prática intensiva de exercícios que ativavam a memória, e permitiam-lhe recordar-se de vinte vidas anteriores. Entre tantas reminiscências resgatadas, permanecem inalteradas as dos antigos erros a serem expiados, emprestando a esse esforço de recuperação retrospectiva da trama de existências passadas, função purificatória e alcance soteriológico. Uma vez alcançada a pureza perfeita, a alma conseguiria, finalmente, evadir-se da sucessão dos ciclos de nascimento, elevando-se a uma forma de existência intemporal e divina. Afirmava o pitagórico Alcméon de Cróton:

“Os homens morrem porque não são capazes de juntar o começo ao fim.”
(fr. 2)¹¹

A reunião de ambos por meio da reminiscência, quer dizer reconquista do tempo em sua totalidade cíclica, e libertação da morte. Exerce-se a ἀνάμνησις nos meios pitagóricos com um zelo beirando ao culto, exatamente por esse poder de rememoração das ligações entre o passado, o

presente e o conjunto dos tempos, permitindo resgatar não somente o passado particular, mas a ordem geral e cósmica, a natureza, a totalidade do Ser: o homem torna-se então onisciente, une-se ao divino, diviniza-se a si próprio.

Se a ἀνάμνησις pitagórica é fonte da ἀνάμνησις de Platão, o itinerário que traça para a alma alcançar a divinização é mais vasto, em função de preocupações filosóficas específicas e fundamentais. A teoria platônica da reminiscência surge no momento em que se esboça, mais nitidamente, a exigência de uma teoria do conhecimento para dar conta do ato de aprendizagem, expressa em termos míticos no *Ménon*: baseado na “célebre doutrina ouvida de homens e mulheres versados em coisas divinas”, conclui: que todo aprendizado autêntico é reminiscência, porque a alma nasceu muitas vezes, e nada há que não tenha aprendido nessas vidas sucessivas, do que se desprende sua natureza imortal (Platão, *Mén.* 85b). Pelo empenho na investigação de si mesmo, com a ajuda do outro mediante a interrogação dialética, não é possível ativá-la e recuperar todo o conhecimento anteriormente adquirido (Platão, *Mén.* 81c-d)?

O ideal de aquisição de um saber absoluto anunciado no *Ménon* (Platão, 85d), do qual *A República* esboçará o programa, é mantido nos Diálogos da maturidade em seus traços essenciais. Apesar das numerosas modificações – a teoria da reminiscência não será mais mencionada explicitamente depois de *Fedro* – do *Teeteto* ao *Timeu* e às *Leis*, permanece idêntica a busca exaustiva φρόνησις, que é o modo de conduzir o homem à divinização. Pela contemplação, adentua o parentesco da alma com as coisas divinas e se prepara, com sua transformação gradativa, para fundir-se a elas. A vida contemplativa, ideal intelectual e religioso do filósofo autêntico, propicia o auto-aprimoramento do homem, tornando-o justo (δικαιον), piedoso (όσιον), possuidor de uma claridade extrema de espírito (φρόνησις). A imperfeição, que ronda inevitavelmente a natureza mortal e tem seu lugar cá em baixo, não pode ter assento entre os deuses. Por isso, aquele que tem paixão pelo saber esforça-se por alçar vôo do plano

¹¹ τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι. ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι. (Aristóteles, *Problemata*. 17,3, 916 a 33, cf. G. S. KIRK e J. E. RAVEN, 1982:238).

terrestre, após fazer-se divino tanto quanto isto está no poder (δυνατόν) de um homem, para vivenciar a indescritível experiência da assimilação a Deus ('ομοίωσις θεός). No *Timeu*, Platão afirma:

“aquele que se aplicou ao amor pelo saber (φιλομαθίαν) e a pensamentos verdadeiros (ἀληθεῖς φρονήσεις), e que exercitou, antes de tudo, esta parte de si mesmo, obterá, imagino, com toda necessidade, pensamentos imortais e divinos (ἀθάνατα καὶ θεῖα). Ao conseguir entrar em contato com a verdade e, na medida em que a natureza humana pode participar (μετασχεῖν) da imortalidade, será cumulado dela, porque rende culto (θεραπεύοντα), sem cessar, à divindade (τὸ θεῖον).” (Platão, Tim. 90b)

A mais alta aspiração humana, segundo essa escatologia permeada de empréstimos das significações arcaicas que Platão desenvolve ao longo dos Diálogos, é a obtenção de profundo conhecimento do divino que, em última instância, está presente no cerne de cada homem. E, sua realização, somente pode ser alcançada com o ardoroso empenho de tornar-se, na medida do possível, semelhante a ele. Os desejos são distinguidos numa ordem hierárquica que confere um valor ao ser humano, em conformidade com aquilo que aspira: prazeres relativos à riqueza (φιλοχρήματος), à sensualidade (φιλοσώματος), à honra, à vitória, à dominação (φιλότιμος), ao conhecimento e ao saber (φιλόσοφος). O amor à sabedoria, à reflexão, que conduz o homem à divinização é identificado por Platão como técnica catártica (Platão, Féed. 67c). A vida contemplativa permanente, tal qual é a dos deuses, do *Fédon* às *Leis*, consiste na manutenção dessa energia ascendente que o impulsiona, denominada φιλοσοφία. Face ao insaciável desejo de apreender o que é divino para identificar-se a ele, uma purificação de caráter moral, apenas, não seria suficiente. Ainda que seja condição necessária para eliminar os obstáculos que cerceiam a ascensão do intelecto, por si só não propicia à alma a purificação exigida para confrontar-se com a intensa luminosidade que a dimensão do inteligível emana: essa é, exatamente, a tarefa da dialética (Festugière,

1976: 164). Intellectualiza-se assim o processo de divinização do homem estabelecendo, como base inequívoca dessa “metafísica-teológica” em construção, o novo sentido emprestado à espécie de teologia então existente entre os órficos e pitagóricos.

Da ἄσκησις dialética, destinada a facultar ao espírito filosófico a imortal e divina sabedoria, nasceram os discursos platônicos, modelos à filosofia vindoura. O jogo metódico de questões e respostas – articulado para buscar definições rigorosas, divisadas corretamente no mundo das Formas – deu origem à obra, sucedâneo da vida theoretica, sucessão de paradoxos propostos pelo próprio autor para aguçar nossas perplexidades. Compor música, a mais alta delas, eis a ordem vinda dos deuses (Platão, Féed. 61a); e, na tentativa de estabelecer, através das etimologias, uma ligação com a Filosofia, Platão invoca as Musas (Μοῦσαι) e as relaciona ao verbo que significa desejar, pesquisar (μοῦσται), buscar com paixão (Platão, Crát. 406a). Seriam ambas ocupações que dizem respeito a um privilegiado estado de alma, entusiástico e ardoroso, que geram composições inspiradas, de extraordinária intensidade dramática.

O dialético compõe música de tonalidade variada e harmônica ao descrever, de modo vivo, as aventuras do espírito (avanços, recuos, hesitações, retomadas) na árdua escalada ao plano das verdades divinas. O poder demoníaco do Λόγος – ele é ψυχοπομπός, ψυχαγωγός (Platão, Crát. 408a) – associado à magia incantatória do entrelaçamento metódico das razões em contínuo confronto, não conduz o espírito dos leitores mais atentos dos Diálogos a vislumbrar também como poderia ser a vida no τόπος οὐρανός, entre as Formas? Se é desse exercício – um constante ir e vir, buscando a contemplação das coisas mais altas – que surgirá subitamente, na alma bem disposta, uma faísca brilhante como uma estrela (Carta VII, 341c-e), da freqüentação das composições platônicas, não poderá lhe brotar algo similar a essa chama esclarecedora? Ainda que estas se prestem a falsas interpretações, contrasensos e ambivalências (Platão, Fedro, 275d-e), não têm estimulado a inquieta e crítica musa da reflexão à prática da arte de morrer que propicia a imortalização?

3. DESEJO DE IMORTALIDADE E CRIAÇÃO ESPIRITUAL

“*Platão morreu escrevendo.*”

(Cícero. De Senectute. 5. 13.)

Movido pelo desejo de imortalidade, característico ao espírito filosófico, Platão concebeu vasta obra – esse grande diálogo que manteve consigo mesmo durante meio século de pesquisa pessoal (Bernhardt, 1971: 14) – da qual se pode dizer que foi, ao lado da Bíblia, a que maior impacto causou sobre a cultura ocidental (Deschoux, 1980: 7). Criou para si uma memória prestigiosa que o tempo não ousou obliterar, um belo presente do destino, disse Hegel:

“(...) sua filosofia é um dos dados históricos que desde sua aparição tem tido, através dos tempos, a mais considerável influência para a formação e desenvolvimento do espírito.” (Hegel, 1976: 61)

A obra platônica, autêntico drama filosófico escrito em prosa, à semelhança da arte teatral, busca explícita imitação da vida¹². Os Diálogos são uma forma de conversação, descontraída e lúdica, que utiliza dos artifícios da narrativa para tornar as polêmicas investigações dialéticas uma ocupação nobre e bela, de cunho pedagógico: a filosofia platônica é inseparável de sua arte (Platão, Fed. 276e e Huisinga, 1971: 167-8). Usando dos prestígios de um excepcional talento, numa prosa riquíssima à qual incorpora elementos poéticos a serviço da verdade, Platão apresenta os temas em discussão intimamente vinculados aos que delas participam. Põe em cena, freqüentemente, personalidades ilustres do cenário cultural da Grécia, especialmente Sócrates, situando-os num contexto de significações cuidadosamente ambientadas – luz e local das cenas, fisionomias, postura e vestuário dos personagens – emprestando-lhes grande vivacidade. A perfeita inserção dessas experiências irrepetíveis, na sutil engrenagem de um método que se quer demoníaco, toca a realidade humana tão concre-

tamente que acaba por trazer a filosofia platônica bem perto da vida quotidiana (Deschoux, 1980:7 e Grau, 1974:27); e, em seguida, por sua amplitude, ultrapassa o contingente e relativo sítio dos homens, para elevar o espírito ao domínio extraordinário das coisas estáveis, imperecíveis, absolutas. A luta empreendida contra a tirania do devir, por meio desse λόγος que conduz ao que é imutável e inteligível, indicando a trajetória de seu gênio na busca da imortalidade, garante o alcance universal da obra. Por ser um drama, inviabiliza o distanciamento do ouvinte e também do leitor e, como consequência, torna-o participante do debate, protagonista do confronto entre consciências. Opera-se, de acordo com M. Deschoux, num admirável jogo de prestidigitação, dupla transmutação: sua filosofia permanece contemporânea dele e introduz, ao mesmo tempo, sua imorredoura presença nos domínios da História (Deschoux, 1980:23).

3.1. Geração Espiritual segundo a Alma:

Λόγος Ε "Ερωσ

Duas são as maneiras do homem chegar a imortalizar-se, segundo Platão, uma que é inferior e comum aos animais, a geração segundo o corpo; outra, superior, κατά τήν ψυχήν, considerada a mais propriamente humana, engendradora de belos filhos espirituais (Platão, Ba. 206c-209b). Utiliza-se da fala de uma sacerdotisa, Diotima de Mantinéia, para estabelecer o que é o amor em si mesmo, qual sua natureza e obras (Platão, Ba. 201d). Referindo-se a estas, afirma que a autêntica, por ser aspiração máxima de "Ερωσ, é a geração na forma que expressa legitimamente o que é divino e belo:

“*Moiras então e Ilitia¹³ do nascimento é a Beleza¹⁴.*” (Platão, Ba. 206d)

Quando alguém está fecundado, na alma, com o espírito repleto dessa força geradora do amor, busca algo belo avidamente; e, ao se deparar com um corpo ou uma alma dotados desse sublime atributo, de imediato é possuído pelo desejo de

⁽¹²⁾ O diálogo se define na dimensão do teatro, ora transformando os leitores em espectadores-ouvintes, ora visando o estatuto de verdadeira tragédia, capaz de substituir as da tradição, embora coloque em cena o espectador que quer persuadir, fazendo dele o protagonista da ação (Crítias, 108b, Leis 817b-c). Cf. M. Vegetti, 1992, p. 412-13.

⁽¹³⁾ Ilitia é a divindade que preside aos nascimentos, assim como uma das três Moiras ou Parcas.

⁽¹⁴⁾ Μοιρα οὖν καί ειλείθια ή καλλονή έστι τή γενέσει (Platão, Ba. 206d).

procriar (τίχτειν) dando à luz maravilhosos discursos, filhos mais imortais que os dos homens (Platão, Ba 208e, 209e).

Toda atividade espiritual criadora – literária e outras de ordem cultural que se fazem através do λόγος no dizer de Platão, é obra de ἔρωσ immortalizante, expressão da ânsia por eternizar-se numa produção pessoal que perdure na recordação dos homens. Para explicitar essa espécie de aspiração e de criação estritamente espiritual, estabelece perfeita analogia com o ato físico da procriação segundo o corpo: ambas permitem ao homem transcender a dimensão humana, contornar a lei inexorável da perecibilidade que a rege e deixar, no mundo, um ser semelhante a si próprio que continua a viver através dele (Platão, Ba 207a-d): a geração, mesmo sendo em criatura mortal, porque deixa sempre um ser novo em lugar do velho, é perenidade e imortalidade. Platão considera superior, entretanto, a descendência espiritual dos que estão fecundados na alma em seus diversos graus: os amantes das belas almas, das belas artes, da retidão das leis e da justiça, da idealidade das belas ciências (τὰ καλὰ μαθήματα) e, sobretudo, os amantes da ciência pura que conseguem elevar a alma até a visão da deslumbrante Beleza meta-empírica, divina e, junto dela, fazer morada, cuja descendência é de uma superioridade ainda maior (Platão, Ba. 210a-212a):

...”a quem produziu a autêntica virtude e a alimentou cabe tornar-se amigo da divindade (θεοφιλεῖ), e se a algum outro homem cabe tornar-se imortal, é sobretudo a este.” (Ba 212a)

O discurso que reproduz essa θεωρία é uma dessas criações espirituais perpetuantes, organismo vivo, harmonioso, procriado ἐν καλή, inspirado explicitamente nas cerimônias dos mistérios da tradição mística¹⁵. Na descrição do caminho íngreme composto de degraus sucessivos, nas imagens de

grande beleza que preparam a narração da ofuscante experiência da ἐποπτεία, propedêutica ao momento do silêncio final, estão contidas a maior parte dos temas também usados em passagens místicas do *Fédon*, da *República* e do *Fedro*. Diotima – que significa honra de Deus, indicando sua grande sabedoria e autoridade nesses assuntos (Godel, 1955: 35) – hierarquiza em dois níveis os Mistérios do Amor. Feito o exame das diversas formas de atividade amorosa que geraram muitas obras belas e toda espécie de virtude, a sacerdotisa as considera estágios preliminares do supremo ato de amor, que é a conquista da ciência do Belo em si: Sócrates é iniciado nessas e, também, na contemplação perfeita em vista da qual esses graus existem (Platão, Ba. 210a)¹⁶. Alcança a revelação perfeita, a imortalidade contemplativa e a divinização da alma pelo contato com a exemplaridade atemporal das realidades eternas; e está entre os que infundem, nos neófitos, discursos que perdurarão entre os pósteros e garantem-lhe a glorificação futura. Platão foi, por seu mestre, iniciado em ambos: nos que propiciam a imortalização entre os deuses (no mundo eterno) e nos que proporcionam a imortalização entre os homens (no tempo histórico). Trabalha, por meio da força ativa de seu λόγος erótico, contra a rendição do tempo, contra o fato brutal da morte e em favor da reconquista da gratificação absoluta pela posse do mais autêntico bem, a eternidade.

3.2. Platão, imortal progenitor

Sendo função do amor, sob a forma mais elevada, fazer nascer a ciência nas almas bem formadas, que é a mais alta das virtudes, ao deparar-se com uma delas, o verdadeiro amante, iniciado nos mistérios maiores do Belo, quer dar à luz ao que traz dentro de si. Exercendo a autêntica παιδεία que é fecundação espiritual e introdução aos degraus

¹⁵ Afirma W. Burkert: a revelação do verdadeiro ser, trazida por Eros, já tinha sido descrita na linguagem dos mistérios do Banquete, em que a distinção entre “iniciação preliminar” (myein) e os mistérios “perfeitos e epópticos” se referem claramente a Elêusis. (Platão, Ba. 209 e ss.). (Burkert, 1992:102).

¹⁶ F. M. Cornford refere-se a essas formas de atividade amorosa, denominando-as mistérios maiores e menores, fazendo-os corresponder aos estágios da educação descritos na *República*. É um mistério menor a educação inferior (ginástica, música) que consiste em produzir na alma raciocínio, harmonia, ritmo, simplicidade de caráter, coisas que são semelhantes às eternas Idéias de temperança, valor e demais virtudes. Os grandes mistérios são os que descrevem a conversão de Eros a partir do amor por uma só pessoa, bela e nobre, em amor ao Belo em si – corresponde a educação intelectual superior da *República*, que conduz à visão do Bem (Cornford, 1974: 139-40).

superiores do conhecimento, usando a bela linguagem da retórica filosófica, Platão compôs Diálogos como o *Fedro*, bem proporcionado discurso segundo regras metódicas, cujas vigorosas sementes estão destinadas a fecundar almas nobres. “*Acho muito mais bela a discussão dessas coisas*”, diz ele, “*quando, pelo uso da arte da dialética, alguém semeia discursos acompanhados de saber, depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las, ...*”¹⁷

...(e) “*quando esse alguém planta discursos que não são estérei (οὐχί ἄκαρποι) mas que contêm dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas (ἐν ἄλλοις ἤθεσι φύόμενοι), permitem assim que elas se tornem imortais ...*” (Platão, Fed. 277a)

Discursos como esse não perfilam Platão entre a grande linhagem de imortais progenitores segundo o espírito? O desejo de imortalidade é alante, confere asas à alma e, como é também discursante, propiciou-lhe altos vôos em direção à beleza divina, facultou-lhe a geração dos 35 Diálogos e das 13 Cartas que foram, posteriormente, publicados e chegaram até nós, como frutos de uma vida consagrada ao amor imortalizante. Do centro do turbilhão das variadas falas que compõem a obra platônica emerge, pouco a pouco, um mosaico enigmático moldado inventivamente: a fisionomia contraditória e demoníaca do próprio ἄερος. Assim, ambígua ao consenso de todos os seus interlocutores, num eterno exercício erótico de geração espiritual e de contínua auto-imortalização, faz germinar nas almas apropriadas, desde então, as sementes de novos discursos, estes também dotados do mesmo princípio de auto-perpetuação. Pelo impacto por eles causado em nosso solo cultural, é possível aquilatar o poder de fertilização dessas luminosas sementes, a partir das quais toda a filosofia ocidental incandesce.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1967.

_____. *Constitution d'Athènes*. Éd. C. U. F. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

_____. *Politique*. T. I e II. Éd. J. Aubonnet. C. U. F. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

AUBANQUE, P. *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

BERNHARDT, J. *Platon et le matérialisme ancien*. Paris: Payot, 1971.

BRUN, Jean. *Heraclite*. Paris: Seghers, 1969.

BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistérios*. São Paulo: Edusp, 1992.

CORNFORD, F. M. La doctrina de Eros en el “Banquete” de Platon. In: *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel, 1974.

DESCHOUX, M. *Platon ou le jeu philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1976.

GRAU, N. *Estudios y Ensaïos sobre Platón*. Tucuman: Cuadernos de Humanitas, 1974.

GODEL, R. *Recherche d'une Foi*. Paris: Belles Lettres, 1940.

GODEL, R. *Socrate et Diotime*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur Platon*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1962.

HERÁCLITO. Fr. trad. de José Cavalcante de Souza, Col. “Os Pensadores”, Abril Cultural, 1973.

HUISINGA, J. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

JAEGER, W. *Lateologia de los primeiros filosofos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: C. Gulbekian, 1982.

NIETZSCHE, F. *La Naissance de la Philosophie à l'époque de la Tragédie*

Grecque. Paris: Gallimard, 1969.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. T. I à XII. Éd. C. U. F. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.

RHODE, E. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973.

¹⁷⁾ Πολύ δ'φοι·μαι καλλίπων σπουδή; περι; αυφα γιγνεται ο ταν τι, τη/ διαλεκτικη τεπηχη χρωπημενο, λαβω; νψυχηπν προσηπκουσαν, φυτευη/ τε και; σπειρη/ μετ φ εφπιστημη λοπγου (Platão, Fed. 276e-277a).

ROBLEDO, A. G. *Platón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

VEGETTI, M. Dans l'ombre de Toth. Dynamiques de l'écriture chez Platon, in *Les savoirs de l'écriture*. En Grèce ancienne. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

VERNANT, J. P. A pessoa na religião. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973.

VERNANT, J. P. L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère. *Bulletin Annuel G. Budé*, n.3, 1964.

UM PARADOXO HISTÓRICO: UM PARÊNTESES DE ARISTÓTELES EM EXÍLIO POR MAIS DE 2000 ANOS

*UM PARADOXE HISTORIQUE: UNE PARENTHÈSE D'ARISTOTE
EN ÉXIL DURANT PLUS DE 2000 ANNÉES*

Rogério BURNIER

RESUMO

O artigo oferece uma interpretação de uma proposição de Aristóteles sobre a ignorância na escolha como causa não do involuntário mas da maldade e, para isto, analisa tais conceitos à luz, em particular, da filosofia tomasiana que, apesar de não ter se detido sobre a proposição em questão, está de pleno acordo com seu sentido.

ABSTRACT

The article offers an interpretation of a proposition of Aristotle on the ignorance in the choice as cause not of the involuntary but of the wickedness and, therefore, it analyzes to such concepts according to, particularly, thomasian philosophy that, in spite of not having detainee about the proposition in subject, agrees with your sense.

É nossa intenção, neste artigo, propor uma releitura de uma proposição de Aristóteles que, ao nosso ver, teve a sua potencialidade germinal desconhecida para aqueles mesmos, em cujo labor, e apesar disso, ela floresceu e frutificou.

A frase está na *Ética a Nicômaco*, livro III, capítulo 2, 1110b 30: *ὄν γὰρ ἢ ἐν τῇ προαίρεσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τζς*

μοχθηριάς. (“pues la ignorância en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad”¹; “En effet, ce n’est pas l’ignorance dans le choix délibéré qui est cause du caractère involontaire de l’acte [elle est seulement cause de sa perversité]”²; “for it is not mistaken purpose that causes involuntary action [it leads rather to wickedness]”³; “Non enim quae in electione ignorantia, causa involuntarii, sed malitiae”).

⁽¹⁾ Edição espanhola bilingüe, tradução de Maria Araujo e Julian Marías, da coleção Clássicos Políticos, Centro de Estudos Constitucionais, Madrid, 1985.

⁽²⁾ Edição francesa, tradução de J. Tricot, Bibliothèque de Textes Philosophiques, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

⁽³⁾ Tradução inglesa de W. D. Ross, no livro *The Works of Aristotle*, da coleção Great Books of the Western World, Universidade de Chicago.

Esta asserção de Aristóteles comporta uma assertiva negativa e outra positiva: “não é causa do involuntário... mas da malícia”.

A negação fornece o eixo de leitura habitual desta proposição aristotélica, enquanto que a afirmação aponta no sentido de uma outra leitura, que propomos, o que no conjunto, salvo melhor juízo, permitiria uma valoração integral desta frase, exibindo-se assim seu potencial prospectivo doutrinário, mesmo no contexto de seu estranho colapso histórico.

PRIMEIRA LEITURA

Determinemos o contexto da frase neste capítulo da *Ética*, a fim de valorizá-la como parte do todo a que pertence.

Nos oito primeiros capítulos do célebre livro III da *Ética*, Aristóteles faz o primeiro estudo sistematizado do ato livre na História da Filosofia.

Após estudar a coação, como causa do involuntário, no capítulo I, o filósofo analisa a ignorância no capítulo seguinte.

Já de início, Aristóteles distingui o não-voluntário (οὐχ ἐχούσιον) do involuntário (ἀχούσιον), mostrando que este último, além de ter com o primeiro a ignorância por causa, provoca aflição e arrependimento. Aristóteles precisa, ainda, que se alguém comete um ato por ignorância, sem qualquer arrependimento ou aflição, quando passa a saber o que ignorava, não agiu nem voluntariamente (eis que não sabia o que fazia), nem involuntariamente (pois que, após, ele não experimenta qualquer dor ou arrependimento). Assim, ao lado do voluntário e do involuntário, ele coloca o não-voluntário.

Depois, mais adiante, vai Aristóteles distinguir uma ação praticada por ignorância e outra praticada na ignorância: no primeiro caso a ignorância é anterior e causa do agir; no segundo ela é tão só concomitante (na interpretação posterior de Sto. Tomás).

É a esta altura que se desenha o período que contém a proposição aristotélica objeto deste estudo.

Antes deste período Aristóteles fixa dois pontos:

1º Que o homem perverso ignora o que deve fazer e o que deve evitar, e nos diz que é este tipo de erro que engendra no homem a injustiça e o vício em geral.

2º Mas que não se pode denominar de involuntária uma ação onde o agente ignora o que lhe é vantajoso (proveitoso, que lhe convém).

O período que isolamos para exame procura determinar o caráter voluntário ou involuntário de três classes de atos humanos:

1. A ignorância na eleição não é involuntária, mas voluntária;
2. A ignorância das regras gerais de conduta é ignorância do que qualquer um deve e pode saber, logo, é voluntária;
3. A ignorância das particularidades do ato, de suas circunstâncias e de seu objeto pode gerar o involuntário, o que pede a nossa indulgência e piedade, termina Aristóteles.

É esta última ignorância que tipifica o involuntário, mas é preciso que seja acompanhada (ao saber-se o que se ignora) de aflição e arrependimento.

A proposição que privilegiamos é tão só o primeiro dos três tipos de ignorância que podem se dar no agir humano.

Há quase como um convite a passar logo aos outros casos, para poder fechar a análise da ignorância geradora do involuntário e do voluntário. Nela, o que Aristóteles salienta, para contraponto com as duas outras asserções, é o seu caráter voluntário. Mas ele aditou um parêntese que aparece tanto na tradução de Tricot como na de Ross: “A ignorância na eleição não é causa do involuntário (mas sim da maldade)”.

Esta referência aditiva à maldade como que quebra a homogeneidade do período das três formas de ignorância no agir. Uma observação anterior de Aristóteles sobre a ignorância engendrando a injustiça e o vício moral nos adverte que é preciso atentar, não só para a geração do voluntário pela ignorância na eleição, mas também para a geração da malícia, perversidade, injustiça ou vício moral.

Urge instaura-se uma outra leitura do texto, mas agora isolando-o do seu contexto, tentando

valorá-lo retrospectivamente face à doutrina do mal moral que germinaria nas mãos de Proclus, Dionísio, o Pseudo-Areopagita, Sto. Agostinho (da grande linhagem platônica), e que se consumaria no século XIII com Santo Tomás, e neste século com Jacques Maritain.

SEGUNDA LEITURA

Para o objetivo deste trabalho não é necessário retomar toda a doutrina metafísica do mal, e nem seria conveniente e possível, neste contexto. Vamos nos restringir ao mal de culpa ou pecado, buscando o essencial de sua causação ou geração.

Embora tenhamos já realizado um longo rastreamento da grande doutrina metafísica do mal (de Sto. Tomás) em Jacques Maritain, os subsídios para este artigo se restringem ao essencial.

Vamos utilizar o trabalho de Maritain *Santo Tomás de Aquino e o problema do mal*⁴, que representa o primeiro de vários ensaios de Maritain sobre o tema. Os principais textos de Tomás de Aquino estão, um nas *Questões Disputadas*, no ensaio sobre o mal⁵, e outro na *Suma contra os Gentios*⁶.

O mal da ação é subsidiário do mal do ser. Tanto no universo da natureza como no universo da liberdade. Quanto à ação livre, este defeito ou falha no ser que constitui a raiz do mal da ação, deve ser um defeito voluntário e livre.

Além disso, em oposição à ação natural, a ação livre exige que este defeito, além de voluntário e livre, não seja ainda um mal, uma privação. Pois se assim o fosse teríamos duas hipóteses impossíveis: ou tal defeito seria uma falha física da vontade, em sua natureza ou ser físico mesmo, e um defeito natural da vontade não poderia mais explicar uma falha livre no agir; ou tal defeito seria da vontade enquanto livre (e não mais enquanto natureza ou ser), mas então já seria um mal moral, e nada se explicaria.

Logo, tal mal pressuposto (ao mal da ação livre, deve ser voluntário, livre, e não uma privação

ou já um mal moral, mas tão só uma negação, apenas sua causa, porém ainda não mal moral.

Eis aí, na elucidação de Santo Tomás, a grande doutrina metafísica da consideração e desconsideração da regra.

Muito ter-se-ia que refletir ainda sobre a profunda e sutil distinção entre a negação (causa) e a privação (efeito) desta causação do mal moral.

Considerar-se a regra não é um bem devido sempre, eis que não necessário nem possível mesmo.

Porém, quando ao não considerar a regra parte-se para a ação, evidentemente a ação será desregrada, e a pura negação da prévia desconsideração ter-se-á transformado na privação, agora de um bem devido, porque sem atentar à regra parte-se para a ação, carregando no agir a carência-negação transformada em carência-privação.

Falamos acima em “causação” do mal moral. Não se trata propriamente de causar, de fazer, de produzir; trata-se da injeção do nada (da desconsideração da regra) na minha ação, de uma ausência, de um vazio, de uma cárie, de um buraco: trata-se de um desfazer, de um fazer o nada, de uma nihilização, de uma nadificação.

A metafísica do ser, de Aristóteles e Tomás de Aquino, tem que doutrinar sobre o não-ser, o nada, a causalidade deficiente, a nadificação...! e esta grande doutrina metafísica, talvez uma das descobertas mais originais e profundas de Santo Tomás, deve se desenvolver entre dois riscos abismais: ou ofender a onipotência divina (emprestando à criatura a primazia de Deus na ordem do ser e do bem), ou ofender à inocência divina (emprestando agora a Deus a responsabilidade falível de sua criatura racional). Porém, sigamos o conselho de Aristóteles: é preciso parar (ἀνάγκη σιζνᾶν)...

Fixemo-nos na desconsideração da regra. Ela deve ser voluntária e livre, e é, embora apenas negação, a causa do pecado ou mal moral.

Retornemos alguns séculos e reconsideremos a frase de Aristóteles à luz da doutrina tomista: “Pois a ignorância na eleição não é causa do

⁽⁴⁾ Maritain, J., *De Bergson à Thomaz d'Aquin*, 1944.

⁽⁵⁾ *Quaestione disputatae de Malo*, I, 3.

⁽⁶⁾ Livro III, cap. 10.

involuntário (mas sim da maldade)”. Destaquemos três tópicos doutrinários nesta asserção:

1. A ignorância na eleição.

Levando-se em conta a outra proposição de Aristóteles, de que o homem perverso não sabe o que deve fazer e evitar, e que este erro é o que engendra a injustiça e o vício moral, a sua advertência de que temos de atuar com a reta razão (τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λαγὸν πράττειν)⁷.

Verifica-se que a “ignorância na eleição” e a “reta razão no agir” correspondem ao que séculos depois Santo Tomás chamaria de consideração e desconsideração da regra. Só que na proposição inclusiva “em a” (na), o Aquinatense vai distinguir dois momentos ontológicos, e talvez mesmo cronológicos: o momento da simples negação e o momento da privação (o primeiro como causa eficiente do segundo).

2. Esta ignorância é voluntária e não gera o involuntário.

Se não fosse voluntária e livre, como vimos, não teria requisito para causar (deficientemente) o mal moral.

3. Esta ignorância causa a maldade do ato moral mau.

Não se considerando a regra da razão, no momento da eleição livre, carrega-se para a ação esta desconsideração, este desregramento, esta carência, este nada que mutila a perfeição que o ato devia comportar.

Podemos agora apor à proposição de Aristóteles o resumo da doutrina tomista da desconsideração da regra na geração do mal moral.

A desconsideração da regra, quando se parte para a eleição, é não só voluntária e livre, mas também é a causa do mal moral (o ato livre nasce com a carência da regra, pois sua causa, a pura negação, se transformou em privação do bem devido, quando foi arrastada para o agir desordenado).

A afinidade doutrinária é manifesta.

Ma proposição de Aristóteles encontramos, como já vimos, três elementos doutrinários centrais da doutrina tomista da causação do mau moral. E na trama da doutrina de Santo Tomás e Maritain

encontramos, a mais, as precisões e ampliações que estabelecem o fluxo do vir-a-ser de uma doutrina que cresce lentamente através dos séculos, servida por grandes metafísicos.

Tendo o essencial e ainda não tudo, podemos, de pleno direito, reconhecer na proposição de Aristóteles aquela potencialidade germinal a que nos referíamos no início deste trabalho, proposição esquecida que revela, após séculos, o diamante bruto que é.

Mas o que é estranho nesta afinidade não reconhecida, é que Santo Tomás cita com extrema freqüência a Aristóteles, e com tal respeito e afeição que geralmente o nomeia apenas por “o filósofo”.

Ora, buscamos em todos os textos de Santo Tomás, citados por Maritain, uma referência do Aquinatense à proposição do Estagirita: nada encontramos. Nem em Aquino tampouco em Maritain. Inclusive em seus comentários sobre os livros da *Ética a Nicômaco*, Santo Tomás apenas transcreve a proposição de Aristóteles sem qualquer comentário seu, aditando tão só um sinônimo.

Por que Santo Tomás, que dava sempre à opinião adversária tanto respeito intelectual, e mesmo uma perfeição de que muitas vezes carecia o original, que punha na boca daqueles a quem superava aquilo mesmo que ele próprio ia descobrindo, que sofreu tantas perseguições em sua cátedra de Paris pela defesa que fazia de Aristóteles, por que, nos perguntamos, numa de suas maiores ideias metafísicas não reconheceu explicitamente a advertência profética de seu filósofo, contida na proposição que temos examinado?

Será que ao tratar filosófica e teologicamente o mal, Aquino optou por colher mais nas águas platonizantes? Que ele tenha feito isto, não padece dúvida. No entanto, só em seu *De malo* os frades dominicanos organizadores da edição italiana Marietti assinalam 250 citações de Aristóteles (menos a nossa...).

É na verdade um paradoxo histórico! Mas o que nos rejubila é ver, apesar de tudo, a grande convergência para a verdade.

Em outros trabalho aprendemos a admirar Aristóteles, quer em uma simples vírgula (ou pausa),

⁷ *Ética a Nicômaco*, II, 2, 1103b 30.

quer num colapso lógico no fechamento de sua doutrina sobre o comportamento das proposições contrárias e contraditórias e, agora, num simples parêntese, que parece mesmo sequer ter existido no original grego.

Em todo o caso, sob o foco retroativo da doutrina tomista da consideração e desconsideração da regra, a proposição de Aristóteles revela a sua

potência germinal, sua advertência profética, embora tenha ficado presa em seu parêntese, como num casulo, em longa hibernação até nossos dias.

É de justiça romper tão longo exílio, suspender-se o ostracismo sofrido por ela.

Urge descerrar o parêntese de Aristóteles, ou quiçá os nossos olhos negligentes?

UM PROFESSOR: A AUTOBIOGRAFIA DE BOBBIO

UN PROFESSEUR: L'AUTOBIOGRAPHIE DE BOBBIO

Celso LAFER

A autobiografia de Norberto Bobbio, publicada em 1997 na Itália e que já está à disposição do leitor brasileiro com prefácio de Raymundo Faoro, graças à boa iniciativa da Editora Campus é, num certo sentido, uma seqüência do **De Senectute**, publicado na Itália em 1996. Com efeito, numa carta que Bobbio me escreveu em 6/6/97 comentando a edição brasileira do **De Senectute**, que saiu com o muito apropriado título **O Tempo da Memória**, observou ele que o editor Laterza perguntou-lhe no contexto da repercussão do livro de 1996: “Porque você parte apenas da velhice? Porque não conta a sua vida a partir do princípio?” Bobbio registra que cedeu ao convite explícito. Surgiu assim esta autobiografia que tem como base o depoimento dado, por ele revisto, ao professor e jornalista de **La Stampa**, Alberto Papuzzi, que se preparou para a tarefa pesquisando dados sobre a vida de Bobbio.

Esta autobiografia é conseqüentemente um livro muito indicativo do interesse e da qualidade que se pode obter com a História oral. Menciono, a título de exemplo, no Brasil, o recente e notável depoimento dado ao CPDOC da Fundação Getúlio Vargas, de Evandro Lins e Silva, **O Salão dos Passos Perdidos**, inclusive pelo que comporta de paralelo, à vida de um advogado-militante e a de um jurista-professor. De fato, se o núcleo básico do percurso de Evandro é a experiência do advogado, que a partir dela atuou como político e foi magistrado, o núcleo da trajetória de Bobbio é a do professor universitário de Direito. Como ele mesmo diz no capítulo V, a principal atividade de sua vida foi a

universitária, o que significou duas tarefas difíceis de desenvolver: ensinar e escrever. Foi graças a ética no ensinar e no escrever, e não a ética no advogar, como Evandro, que ele construiu a sua autoridade, como procurei indicar no prefácio a **O Tempo da Memória**.

É justamente sua autoridade de intelectual e seu inequívoco reconhecimento público, na Itália e fora dela, que dão a dimensão de ressonância de suas outras atividades e experiências narradas na sua **Autobiografia**: as origens familiares; a vida de estudante e de jovem professor nos anos de chumbo do fascismo; o papel e a atuação na Resistência; a descoberta da democracia; o grande diálogo com os comunistas; as batalhas políticas na condição de “socialista-liberal”; a discussão da paz e da guerra na era atômica e a defesa de uma abrangente consciência do valor da paz, no plano internacional, inclusive como algo indissociável da democracia e da tutela dos direitos humanos no plano interno.

Ao escolher a atividade de professor como o foco deste comentário sobre a autobiografia de Bobbio quero inicialmente realçar que na transmissão do conhecimento e na formação das pessoas, nada substitui a presença de um grande Mestre. Bobbio foi na sala de aula um grande mestre. Não fui seu aluno mas tive a oportunidade de ouvi-lo várias vezes em conferências e seminários nos últimos 15 anos. Posso assim dar um depoimento. Bobbio impacta o seu ouvinte pela clareza iluminada da exposição, pelo rigor da argumentação, pela sutileza das distinções, pela abrangente profundidade dos conhecimentos e por uma honestidade

intelectual, instigado por uma curiosidade e interesse pelas coisas, inequivocamente reveladora de um homem de bem. Esta íntegra voz – um dos ingredientes de sua autoridade – escuta-se nos textos de seus cursos, inicialmente publicados como apostilas, pela editora Giappichelli.

Bobbio foi durante longos anos professor de Filosofia de Direito, matéria que na Universidade de Turim era dada no primeiro ano e por isso mesmo concebida como disciplina dedicada aos conceitos gerais do Direito. Soube formar quadros e escolher assistentes que depois se destacaram na vida universitária, entre eles, Sergio Cotta e Mário Losano. Procurava não repetir cursos e no seu percurso como titular da disciplina distingue duas vertentes: uma teórica e outra histórica.

A vertente de caráter teórico está dedicada ao esclarecimento de questões propedêuticas à experiência jurídica. É por este motivo que sua Filosofia do Direito destina-se aos juristas pois oferece caminhos para equacionar problemas colocados pela praxis jurídica. Entre os cursos que tiveram ampla repercussão e continuam sendo reeditados estão: **A teoria de norma jurídica** (1958), **A teoria do ordenamento jurídico** (1960) e **O Positivismo jurídico** (1961).

Nesta vertente Bobbio sempre teve, como explica, uma preocupação com o que pode ser qualificado como a ciência do direito. A sua tese de concurso de 1938 examina **A analogia na lógica do Direito**. Nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial apurou sua concepção de cientificidade participando em Turim do Centro de Estudos Metodológicos fundado por Ludovico Geymonat, que reunia filósofos, juristas, economistas e cientistas. Aproximou-se na ocasião do neo-positivismo e da filosofia analítica anglo-saxã e conseqüentemente de uma virada para um filosofar baseado na linguagem. Daí a exposição feita no Centro, depois publicada em 1950 como artigo que teve grande impacto na doutrina italiana: “Ciência do Direito e análise da linguagem”. Neste artigo apontou que a cientificidade do Direito não está na verdade dos conteúdos mas no rigor da linguagem, caminho que na Itália foi trilhado por muitos dos seus alunos, entre os quais destaca Uberto Scarpelli. Este interesse explica porque foi, na Itália, o precursor e o pai-fundador da lógica deôntica, ou

seja da lógica das proposições normativas, e como inspirou os trabalhos posteriores de seu aluno Amedeo Conte, que deu à disciplina importante desenvolvimento.

Bobbio, citando uma frase de Balzac, está ciente de que “ao lado da necessidade de definir está o perigo de se embrulhar”. Bobbio não se embrulha nem nos embrulha com o rigor de suas definições que não se perdem em abstrações precisamente porque sempre teve o discernimento de colocar as perguntas pertinentes. Ele conta como no grafite do metrô em Nova York – “Deus é a resposta”, se seguiu outro – “Qual era a pergunta?”. Em síntese, diria eu, valendo-me dessa lembrança da sabedoria dos grafites, que Bobbio dá respostas – as possíveis e não as impossíveis – às inquietações dos juristas porque sabe formular e circunscrever as perguntas relevantes.

À esta vertente, a Filosofia do Direito como teoria geral do direito, associam-se no seu percurso de professor da disciplina cursos de caráter histórico destinados a examinar o pensamento de grandes personagens e correntes da Filosofia do Direito. Entre os mais conhecidos e também continuamente reeditados estão **Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant** (1957, 1969) e **Locke e o Direito Natural** (1963), que fundamentam, como ele diz, a reflexão da teoria liberal do Estado, uma das matrizes do seu pensamento político. Neste tipo de curso vejo, apesar de não ser essa a sua opinião, uma linha de continuidade com os interesses do seu professor e antecessor na cátedra, Giole Solarí que estudou, monograficamente, pensadores como Grocio, Spinoza, Locke, Kant, Hegel à maneira, diz ele, de um professor de uma Faculdade de Filosofia e não de uma Faculdade de Direito. Lembro, neste contexto, para sustentar minha posição, que Bobbio não só se formou e se doutorou em Direito, como se laureou em filosofia com uma tese sobre a fenomenologia de Husserl e que nestes cursos fez, com extraordinária competência, a criteriosa exegese dos textos. Lembro igualmente que, à maneira de um professor de filosofia, foi o responsável por uma edição crítica da *A cidade do Sol* de Campanella e de uma edição do *De Cive*, de Hobbes, um dos seus autores prediletos.

Esta vertente do estudioso da história das idéias é a ponte que o vincula à outra disciplina

acadêmica a que se dedicou: a ciência política, na qual orientou, por exemplo, Gianfranco Pasquino, posteriormente seu colaborador no **Dicionário de Política** Lecionou-a, concomitantemente com a Filosofia do Direito, desde 1962. A sua cátedra em Turim, juntamente com a de Giovanni Sartori em Florença, foram as primeiras na Itália. Cuidou dos partidos políticos, usando como livro-texto o de Duverger, tema que depois tratou no seu relacionamento com a democracia, em **Qual Socialismo?** e **O Futuro da Democracia**. Na sua preocupação com a disciplina, resgatou a contribuição italiana à matéria, através de estudos sobre Mosca e Pareto.

O seu interesse e contribuição à disciplina o levaram em 1972 a transferir-se da Faculdade de Direito para a Faculdade de Ciências Políticas criada em Turim em 1969. Substituiu o seu amigo, que então se aposentou, Alessandro Passarin d'Entrèves que, como ele, provinha da Faculdade de Direito, e que foi, no meu entender (e no de Hannah Arendt), o grande teórico italiano da teoria geral do estado. Assumiu a cátedra de Filosofia Política e o seu curso de maior repercussão, continuamente republicado, é **A teoria das formas de governo na história do pensamento político** (1976), no qual explora a “lição dos clássicos”, seus temas recorrentes e a contribuição que podem dar para o entendimento da atualidade. Ministrou, garimpando igualmente a “lição dos clássicos” em torno da mudança política, um curso sobre o conceito de Revolução, cujas apostilas não teve a paciência de rever para a publicação. Fica-nos, por escrito, seguramente inspirado pelo curso, o artigo de 1989, “A Revolução entre movimento e mutamento”. Formou e inspirou pessoas de alta qualidade, como Michelangelo Bovero que foi primeiro seu assistente, e em consequência dos cursos, co-autor de *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, 1979, e depois seu sucessor na disciplina e Luigi Bonanate, que é um dos mais interessantes estudiosos italianos das relações internacionais. Encerrou sua carreira de professor em 1979, aos 70 anos, depois de 40 anos de ensino.

No seu percurso de 40 anos de professor, Bobbio analisa nesta autobiografia as transformações da universidade italiana. A Faculdade de Direito de Turim era, no início de sua carreira, austera e severa. Havia grande distância entre

professores e alunos, mediadas apenas pelo bedel – uma figura hoje perdida na memória dos mais velhos, recorda ele, – o que comporta, aliás, para fazer um comentário pessoal, paralelismo com minha própria experiência de aluno de Direito na USP pré-1968 e de professor de Direito na mesma Faculdade, depois da revolução estudantil daquele ano, que varreu o mundo. Era dos poucos a ministrar seminários para alunos selecionados nos quais discutia temas específicos ou um livro e menciona que, mesmo depois de aposentado, ex-alunos seus – já na condição de advogados, magistrados e professores – deles se recordavam com entusiasmo, perguntando por exemplo, “Lembra-se, professor, do seu seminário sobre a sanção?”.

A rebeldia estudantil surpreendeu-o no plano político. Imaginava consolidada a experiência de centro-esquerda da democracia italiana do pós-guerra. Reconhecia, sem dificuldade, as disfunções da universidade italiana mas não ficou à vontade com o desencadeamento da exaltação coletiva autogestionária. Considerou despropositada, em função da democracia nascida da Resistência ao fascismo da qual participou, a irrupção do furor revolucionário, inspirado pelo mito da China de Mao. Identificou no movimento estudantil um movimento libertário. Nele enxergou um componente de revolução dos filhos contra os pais, avaliação que no seu caso não era apenas uma metáfora, dada a ativa participação de seu filho Luigi no movimento, como ele narra, com muito respeito na **Autobiografia**. Refletiu, mais além da academia e da mudança de costumes, sobre o desdobramento político da revolução estudantil que provocou um trauma na esquerda italiana, à qual sempre esteve associado. Viu, assim, como a violência verbal dos contestatários acabou levando, na Itália, à violência de grupos revolucionários de esquerda, fazendo dos atos terroristas uma prática não apenas da direita subversiva, na tradição do fascismo italiano, mas da esquerda extra-parlamentar. Ponderou o potencial desagregador na política inerente à associação sem direção do terror e do horror. Como é de seu feitio, dessa traumática experiência redundou a motivação pessoal de natureza dialógica dos seus grandes livros de cultura militante sobre a relação entre socialismo e democracia e sobre o futuro da democracia, além de inúmeros ensaios sobre a violência.

Para arrematar este comentário sobre a **Autobiografia** de Bobbio, diria que no capítulo V avultam e pairam duas grandes figuras de juristas do século XX: Carl Schmitt e Hans Kelsen.

Kelsen é um autor que o marcou e o influenciou, tanto na sua visão da teoria do Direito quanto na da teoria política. Escreveu textos significativos sobre o autor da teoria pura do direito, reunidos no livro de 1992, **Direito e Poder. Ensaio sobre Kelsen**. Teve com ele, no entanto, um único encontro pessoal, num colóquio em Paris, em 1957, sobre direito natural. Schmitt ele conheceu em Berlin, em 1937, por ocasião de um curto período de estudos na Alemanha, para completar uma pesquisa sobre Max Scheler. A relação de Bobbio com Schmitt passa por Hobbes. O primeiro de muitos escritos de Bobbio sobre Hobbes é uma elogiosa resenha de 1939 do livro de Schmitt de 1938, **O Leviatã na teoria do estado de Thomas Hobbes**. Schmitt, no entanto, é um autor que subsequente-mente não aflora na obra de Bobbio mas com o qual, em contraste com Kelsen, manteve no correr dos anos uma intermitente porém interessante correspondência, parcialmente reproduzida nesta **Autobiografia**. Além da afetiva evocação do encontro de Berlin, da manifestação do respeito intelectual e apreço pessoal, de discussões de temas de interesse comum, em especial Hobbes, Bobbio não deixa sem demarcar a sua posição em relação a Schmitt. Numa carta de 1950, aponta que não sendo comunista ou marxista, vê atrás de Marx povos que têm sede de justiça. Atrás de Donoso Cortés, autor conservador espanhol do século XIX, sobre o qual escreveu Schmitt, vê apenas os poderosos que têm sede de sempre maior poder.

Esta explicitação não explica, no entanto, o porque do interesse de Bobbio por Schmitt – que,

diga-se de passagem, polemizou pesadamente com Kelsen – e o cordial contacto que mantiveram. Com efeito, Schmitt, cuja originalidade teórica é indiscutível, ao afirmar o interesse pela exceção e não pela normalidade no plano do direito, e ao considerar o político a relação amigo/inimigo, é, neste aspecto, um antípoda de Bobbio. Nesta linha, Schmitt, com extraordinária engenhosidade e imaginação conceitual, subordina com gosto o Direito à Política. Em contraposição, Bobbio, com o mesmo empenho, busca domesticar o poder através do Direito. Na dedicatória que me fez em 1994 no seu livro sobre Kelsen acima mencionado, no contexto de uma conversa sobre os intelectuais e a política, escreveu: “*per un diritto al di sopra del potere*”. Acresce dizer, para diferenciá-los, que Bobbio atuou politicamente como um intelectual que através do debate e do diálogo de boa-fé procurou, mediando conceitualmente, desatar nós. Schmitt se dispôs a cortar nós, foi “conselheiro do príncipe” e, nesta condição, um dos coveiros da República de Weimar, contribuindo assim para o advento do nazismo. Virou, conseqüentemente, à semelhança de Heidegger, um “autor maldito”. Por que então o diálogo? Arrisco dizer que Schmitt foi para Bobbio como uma “sombra”, encarnadora da tentação demoníaca do poder, um Dr. Fausto de gênio que vendeu sua alma. Bobbio, porque foi professor, viveu como professor e atuou politicamente por meio do debate com a sua Autoridade de professor, não incide neste risco. Representa assim, com sua força e suas fraquezas – humanas e não demoníacas – um contraponto ético a Schmitt, como transparece no subtexto desta límpida biografia.

Genebra, dezembro de 1997

A ABORDAGEM HOLÍSTICA TRANSPESSOAL NA ÓTICA WIBERIANA

L'APPROCHE HOLLISTE TRANSPERSONNEL DANS LA PERSPECTIVE WIBERIENNE

Vera Irma FURLAN

Dra. em Filosofia e ex-professora da
Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas

A) ESCLARECIMENTOS INICIAIS

O termo “holismo” normalmente é utilizado quando queremos nos referir à totalidade do existente no universo (“holos” do grego significa “todo”). A visão holística, portanto, pode ser entendida como a busca de uma visão abrangente do universo, missão, aliás, a que sempre se propôs a filosofia. Mas, o que seria do “todo” sem suas partes componentes? Nestes tempos que correm, de superficialidade e distorções, muitos se referem ao holismo privilegiando o “todo” em detrimento das partes. Este reducionismo, querendo evitar a fragmentação das visões científicas que só vêem as partes, acaba caindo no extremo oposto e simplifica a realidade que é composta de todos e partes. Assim vemos: o átomo é um todo formado por partes. A célula também é um todo em que o átomo é sua parte integrante. Por sua vez, a célula é parte do todo molécula. Cada totalidade inclui e integra suas partes numa qualidade que as transcende. Desta forma, podemos entender a abordagem holística como aquela que entende o universo, a vida e os seres humanos como o desenvolvimento de contextos dentro de contextos cada vez mais abrangentes e profundos.

O conceito “transpessoal” nasceu por volta de 1960 para designar a chamada quarta força da psicologia. A primeira seria constituída pelas abordagens do comportamento humano, o behaviorismo. A segunda surgiu com a psicanálise e a terceira com as abordagens humanistas que tem

como base filosófica a fenomenologia existencial. A psicologia transpessoal considera estas abordagens como complementares e não excludentes. Inclui, integra e transcende estas forças pois entende os seres humanos como múltiplos e dinâmicos em interação constante consigo próprios, com os outros seres humanos e com o universo. Considera que existem diferentes níveis de consciência incluindo os estados sutis que vão além das percepções dos sentidos e da mente intelectual. Busca a integração do ser humano nas suas várias frequências vibratórias: físico, emocional, mental e espiritual e fundamenta-se nas hipóteses mais recentes das ciências, nas formulações dos grandes filósofos da história e nas tradições espirituais do oriente e do ocidente.

Atualmente estendeu-se o conceito “transpessoal” às abordagens que compreendem os seres humanos, indivíduos e coletividade, em processo de desenvolvimento e realização infinito. Assim sendo, a razão não é o seu último estágio, mas integrada à estética e à ética pode dar o salto necessário para uma consciência transracional ou translógica, que inclui e transcende a racional, constituindo, desta forma, uma totalidade (holos) com qualidades diferenciadas das já vividas até o momento.

B) OS TRÊS MODOS DE PERCEPÇÃO DA REALIDADE SEGUNDO WILBER

Um dos principais estudiosos da abordagem holística transpessoal é o norte americano Ken

Wilber. Formado em bioquímica, dedica-se desde muito jovem ao estudo da consciência. Segundo ele, podemos reconhecer pelo menos três experiências de conhecimento: a das ciências empíricas ou monológicas (olhos da carne ou *sensibilia*), a da mente ou dialógicas (olhos da *inteligibilia*, próprios da filosofia, das ciências humanas, da psicanálise) e da Mente (olhos da *transcendelia*, da experiência espiritual). As chamadas ciências monológicas estudam a realidade basicamente captável pelos sentidos e suas extensões. As ciências dialógicas incluem as monológicas mas vão além delas porque dispõem de recursos capazes de intuírem idéias, de produzirem conceitos. Colocam-se no nível dos significados, das intenções o que possibilita a comunicação intersubjetiva. As ciências monológicas também trabalham com conceitos, com significados, mas não prioritariamente, por isso são incluídas pelas disciplinas dialógicas. Já as disciplinas que se dedicam à Mente transcendem as monológicas e dialógicas e ao mesmo tempo as inclui. Trata-se de uma experiência num nível mais sutil que as anteriores o que possibilita um conhecimento mais abrangente e mais profundo da realidade. Não é possível olhar para cada uma destas esferas de manifestação se não se tiver o olho adestrado para tal e nem tampouco substituir um olho pelo outro.

O grande equívoco do ocidente foi querer reduzir todo conhecimento à experiência de apenas um dos “olhos”, o da carne. Este cientificismo nega a possibilidade das outras experiências, rejeita a existência de percepções mais sutis do que aquelas que basicamente usam os sentidos comuns. Por outro lado, o grande equívoco de algumas correntes sistêmicas-holistas é a negação da importância das contribuições da ciência ocidental. Ficam apenas com o céu, enquanto o reducionismo científico fica somente com a terra. Wilber afirma que estas experiências são qualitativamente diferentes, dirigem-se para aspectos diferenciados da realidade e ao mesmo tempo se inter-relacionam e se complementam. Mas há pontos comuns no caminho de desenvolvimento destas três experiências. Em primeiro lugar, todas exigem um conjunto de instruções (iniciação) que possibilitam a entrada na experiência. Em seguida, a “descoberta”, o “insight”, a “iluminação” só possível de manifestação se o primeiro passo tiver sido dado antes. E finalmente o compartilhar desta experiência de “descoberta”

com o grupo de pessoas que passou pela mesma iniciação e prática.

Enquanto história da humanidade estamos vislumbrando, pela primeira vez, a possibilidade de transcender para níveis de manifestação da consciência mais profundos e mais abrangentes. Muitos mestres e sábios já o fizeram antes e desenvolveram caminhos para que esta manifestação pudesse ser realizada e a experiência mística espiritual pudesse realmente ser vivida. Estaríamos, segundo Wilber, dando os primeiros passos para viver percepções mais sutis que se manifestam num nível de consciência transpessoal (que inclui a pré-pessoal, a pessoal, a interpessoal), aponte de integração entre o céu e a terra.

C) WILBER E A HISTÓRIA DO KOSMOS

Para Wilber, a história do universo (Kosmos), a história de “tudo o que é” (Consciência), é o desenrolar de contextos (totalidade/partes) dentro de contextos: do domínio físico e vida e desta à mente. E este processo não para aí.

“ESTE É UM MUNDO ESTRANHO. Parece que há uns quinze bilhões de anos não existia, com precisão, nada em absoluto, e então, em menos de um segundo, o universo material irrompeu na existência.

É mais estranho ainda que a matéria física produzida não se tornou meramente uma desordem aleatória e caótica, mas sim se organizou de formas cada vez mais: intrincadas e complexas, tão complexas que muitos milhões de anos depois algumas delas encontraram a forma de reproduzir-se, e assim da matéria emergiu a vida.

Todavia o mais estranho: estas formas de vida não se contentaram aparentemente em reproduzir-se e começaram uma longa evolução que finalmente lhes permitiria representar-se, criar signos, símbolos e conceitos, e assim da vida surgiu a mente.

Este processo evolutivo, (...), parece haver sido impulsionado incrivelmente da matéria até a vida e desta à mente.

Mas o que é ainda muito mais estranho é que há umas poucas centenas de anos, em um

pequeno e indiferente planeta de uma estrela insignificante, a evolução se fez consciente de si mesma.

E justamente ao mesmo tempo, os mesmos mecanismos que haviam permitido que a evolução se fizesse consciente de si mesma estavam maquinando sua própria destruição.

E isto era o mais estranho de tudo “(WILBER, 1996: 16).

O original de sua obra é a concepção de que o caminho percorrido até aqui constitui o desenvolvimento dos contextos (totalidades/partes) *internos individuais* (o domínio da subjetividade, do “eu”, da estética, do belo); *internas coletivas* (o domínio da intersubjetividade, do “nós”, da ética, do bom); *externas* (o domínio da objetividade, do “ele” do conhecimento verdadeiro) *ildividuais* (o desenvolvimento do cérebro e do comportamento individual) e *coletivas* (o desenvolvimento das sociedades). Entre estes contextos há inter-relações, interdependências e o caminho percorrido comporta o caos, a desordem.

A palavra caos é derivada do grego “chairo” que significa “vazio”, “profundezas”, “abismo”. Neste sentido, o caos é a condição de pré-manifestação do novo, do que ainda não se manifestou. Segundo Lemkow, não é o “nada”, mas uma “plenitude sem fronteiras” (1992: 157).

A história do Kosmos comporta o caos, os momentos de muita turbulência em que o velho já não é mais suficiente, o que não significa que não seja necessário. E o novo ainda não tem condições de se manifestar. Podemos tirar o S da palavra CRISE e teremos CRIE. Os momentos de crise podem gerar muita criatividade.

Como Wilber aponta no texto acima, estamos vivendo um momento extremamente delicado da história da humanidade, pois o futuro da vida sobre este planeta está em nossas mãos. O caos que se instala sinaliza que as formas de viver criadas até aqui já não são suficientes para dar conta dos processos em percurso. Torna-se necessário e urgente um salto de qualidade, um salto quântico que inclua tudo o que foi criado e desenvolvido até aqui, mas que promova a transcendência para uma qualidade distinta, num contexto mais abrangente e profundo. A única saída é o desenvolvimento e

integração do belo, da bondade e da verdade num contexto transpessoal ou transracional, mais um passo no caminho da realização dos seres humanos.

Esta realização é resultado do fato de nos constituirmos como seres de múltiplas necessidades e, para satisfazê-las, desenvolvermos relações cada vez mais complexas conosco mesmos, com os outros, com o meio ambiente e com o universo. As distorções ou patologias são resultantes destas relações.

Para a satisfação de nossas necessidades materiais desenvolvemos relações sociais de produção que foram estudadas com profundidade pelos teóricos marxistas. Para a satisfação de nossas necessidades sexuais/emocionais desenvolvemos relações de reprodução e afetivas tão bem analisadas pela psicanálise a partir de Freud. Para as necessidades de ordem intelectual desenvolvemos toda a produção do conhecimento da filosofia e das ciências. As necessidades de ordem existencial são satisfeitas à medida que buscamos a integração entre corpo, mente e meio ambiente e aceitação da nossa condição finita. E finalmente, para as necessidades de relacionamento com o universo infinito, com a grandeza do inexplicável, com os contextos mais sutis, suaves e profundos do Kosmos desenvolvemos diferentes formas de religiosidade (re-ligar). Os níveis de necessidades e de alimentos para satisfazê-las apresentam crescimento e desenvolvimento num “(...) processo de adaptações a níveis cada vez mais sutis de alimentos à medida que vamos aprendendo a digeri-los” (WILBER, 1993: 62).

Como afirmamos acima, a história da humanidade comporta a realização dos seres humanos e, ao mesmo tempo, grandes distorções. Então vejamos. Podemos afirmar que de um lado desenvolvemos uma percepção cada vez mais apurada de nós mesmos, maior senso de individualidade, autonomia, liberdade. Por outro, há um individualismo exacerbado, um egocentrismo infantil regressivo, solidão, superficialismo, auto-engano. Desenvolvemos também maior intimidade nas relações de amor e amizade, um senso apurado dos espaços de cada um e dos grupos, uma melhor comunicação do “meu” e do “teu” e formas cada vez mais efetivas de solidariedade e fraternidade. Mas são muito fortes para dar conta dos processos

em percurso. Torna-se necessário e urgente um salto de qualidade, um salto quântico que inclui tudo o que foi criado e desenvolvido até aqui, mas que promova a transcendência para uma qualidade distinta, num contexto mais abrangente e profundo. A única saída é o desenvolvimento e integração do belo, da bondade e da verdade num contexto transpessoal ou transracional, mais um passo no caminho da realização dos seres humanos.

Esta realização é resultado do fato de nos constituirmos como seres de múltiplas necessidades e, para satisfazê-las, desenvolvermos relações cada vez mais complexas conosco mesmos, com os outros, com o meio ambiente e com o universo. As distorções ou patologias são resultantes destas relações.

Para a satisfação de nossas necessidades materiais desenvolvemos relações sociais de produção que foram estudadas com profundidade pelos teóricos marxistas. Para a satisfação de nossas necessidades sexuais/emocionais desenvolvemos relações de reprodução e afetivas tão bem analisadas pela psicanálise a partir de Freud. Para as necessidades de ordem intelectual desenvolvemos toda a produção do conhecimento da filosofia e das ciências. As necessidades de ordem existencial são satisfeitas à medida que buscamos a integração entre corpo, mente e meio ambiente e aceitação da nossa condição finita. E finalmente, para as necessidades de relacionamento com o universo infinito, com a grandeza do inexplicável, com os contextos mais sutis, suaves e profundos do Kosmos desenvolvemos diferentes formas de religiosidade (re-ligar). Os níveis de necessidades e de alimentos para satisfazê-las apresentam crescimento e desenvolvimento num “(...) *processo de adaptações a níveis cada vez mais sutis de alimentos à medida que vamos aprendendo a digeri-los*”(WILBER, 1993: 62).

Como afirmamos acima, a história da humanidade comporta a realização dos seres humanos e, ao mesmo tempo, grandes distorções. Então vejamos. Podemos afirmar que de um lado desenvolvemos uma percepção cada vez mais apurada de nós mesmos, maior senso de individualidade, autonomia, liberdade. Por outro, há um individualismo exacerbado, um egocentrismo infantil

regressivo, solidão, superficialismo, auto-engano. Desenvolvemos também maior intimidade nas relações de amor e amizade, um senso apurado dos espaços de cada um e dos grupos, uma melhor comunicação do “meu” e do “teu” e formas cada vez mais efetivas de solidariedade e fraternidade. Mas são muito fortes as relações de manipulação, de repressão emocional, de distorções sexuais e de violências de todos os gêneros. O pensamento se sofisticou e se complexificou e, ao mesmo tempo, encontramos formas de repressão metafísica e filosófica nunca antes imaginadas. A ausência de indagação, de questionamento, produz pessoas superficiais, altamente consumistas e distantes de si próprias, dos outros e do universo.

Mas podemos olhar para este estado de coisas com uma visão mais ampla do que o dos pessimistas de plantão que só fazem reforçar o marasmo e o desânimo. Não se trata também de negar as distorções existentes como é a atitude comum dos falsos otimistas. Tentemos ao menos adotar um olhar que vê esta situação como oportunidade para reeducar nosso modo de encarar a própria vida. A necessidade neste momento é limpar a poeira dos olhos e buscar formas de pensar, sentir e agir que vão além dos modos habituais.

Como o desenvolvimento de nossas condições internas e externas, individuais e coletivas se interrelacionam e se complementam, no que diz respeito à história da humanidade, podemos afirmar que a ontogenia (evolução individual ou domínio micro) repete, de certa maneira, a filogenia (evolução coletiva ou domínio macro). A organização da consciência egoica se desenvolve interrelacionada com o desenvolvimento das várias dimensões do cérebro (reptiliano, límbico e cortex). E este processo se faz no seio das culturas e nas relações sociais. Reduzir o “todo” a quaisquer uma dessas dimensões significa distorcê-lo, pois somos conjuntamente “eu”, “nós”, “ele”, “eles”.

Partindo do estudo do pensamento de Habermas, Wilber afirma que cada um de nós é o resultado de toda a história do universo e esta se encontra gravado na nossa memória. Somos iguais de corpo, mente e espírito. “*Como assinala Habermas, o holon individual e o cultural mostram a mesma estrutura básica de consciência,*

e estas estruturas básicas de consciência se mostram na evolução tanto do indivíduo como da espécie” (WILBER, 1996: 174). Isto não significa que a psique repita literalmente a filogenia, mas que pode observar semelhanças no desenvolvimento de ambas.

Toda realização do Ser (beleza, bondade e verdade) e todas as distorções estão dentro de cada um de nós. Neste sentido, qualquer transformação das condições externas de nossa vida sobre a terra será o resultado de uma maior compreensão entre as pessoas. E esta compreensão depende do crescimento e transformação individuais.

Coletivamente vivemos no presente os vários estágios de desenvolvimento da consciência: o arcaico e o mágico (pré convencional), o mítico (convencional), o mental ou egoico racional (pós convencional) que pode se encontrar em transição para uma consciência lógica centáurica. Segundo Wilber, uma “(...) *visão de enorme poder integrador {integral-aperspectival e univer-sal-integral} para unir os cidadãos do mundo sobre uma base centáurica: todos temos em comum matéria, corpo e mente (para não mencionar o Espírito e um Eu anteriores a todos eles)*” (WILBER, 1996: 225). E a história da humanidade registra a existência de pessoas (mestres e sábios) individualmente muito além de seu próprio tempo, vivendo níveis de consciência que poderíamos denominar como pós pós convencionais, que incluem todos os estágios citados, mas vão além deles, numa qualidade de integração profunda.

Segundo Wilber, o desenvolvimento individual tal como foi estudado pelos vários teóricos (Piaget, Freud, M. Mahler, Jung e outros) apresenta-se basicamente na forma de dois estágios:

a) pré-racional ou pré-pessoal que compreende o desenvolvimento sensorio motor (arcaico e arcaico-mágico); o pré-operacional (mágico e mágico-mítico); e o operacional concreto (mítico e mítico-racional).

b) Racional ou pessoal ou egoico que corresponde ao desenvolvimento das operações formais do pensamento, do

“eu”, do sujeito. Este estágio inclui os anteriores e ao mesmo tempo os transcende não se confundindo de forma alguma com o egocêntrico que é pré-racional. “*Ego, neste caso, não significa ‘egocêntrico’, pelo contrário significa ir de uma capacidade sociocêntrica a uma capacidade mundicêntrica, a capacidade de tomar distância do próprio contorno egocêntrico e etnocêntrico e considerar o que seria justo para todos os povos, não somente para o próprio.*” (WILBER, 1996: 257).

Wilber afirma que a consciência das operações formais é a primeira verdadeiramente ecológica, pois é capaz de realizar e entender as relações interdependentes de tudo o que existe. Por outro lado, compreende a relatividade dos eventos e não é antropocêntrica. “*Com a chegada do ‘formop’, pode-se refletir sobre as regras e normas de quaisquer sociedades e estas podem ser julgadas a partir de princípios mais universais, princípios que se aplicam não unicamente a uma ou outra cultura, a uma ou outra tribo, mas sim ao pluriculturalismo do ‘perspectivismo’ universal*” (WILBER, 1996: 265). Se partimos do princípio que há um desenvolvimento da consciência para níveis cada vez mais profundos e abrangentes, não há como negar a possibilidade de outros níveis que incluem os desenvolvidos até aqui, mas que os transcende numa qualidade distinta. Wilber afirma que podemos desenvolver uma visão de mundo centáurica e lógica, integrando a razão com todos os estágios que a antecederam. Uma individualidade composta dos domínios físicos, biológicos e mentais integrados, que não separa corpo, mente e ambiente e que assume sua condição existencial finita.

Assim como os estágios anteriores este carrega as distorções já acumuladas e acrescenta outras, pois o jogo entre as forças da realização humana e da destruição se toma cada vez mais complexo. “*Como sempre, este novo estágio centaurico, possui não somente uma nova capacidade cognitiva (visão lógica), mas implica também um novo sentido de identidade (centáurico), como novos desejos, impulsos, necessidades, percepções (e novos terrores e*

patologias): é um eu novo e superior no mais novo e mais amplo dos mundos”(WILBER, 1996: 293). Neste estágio, como não há identificação com nenhum dos domínios (físico, biológico e mental) é possível finalmente integrá-los. Sua patologia típica é o desespero da condição de finitude do ser humano. Qual é o significado de uma existência que se dirige inexoravelmente para a morte? Não há mais nenhum tipo de consolo ou compensação diante deste questionamento. A angústia existencial é seu único e apertado espaço.

O estágio seguinte pode transcender esta condição existencial, negando-a e preservando-a numa consciência mais abrangente e profunda: o estágio transpessoal. “*O contínuo estágio evolutivo de ‘dentro e mais’ além traz novos dentro... e novos mais além”.*(WILBER, 1996: 313). A palavra transpessoal indica que inclui a pessoa, mas, ao mesmo tempo, vai além dela: é a pessoa e mais alguma coisa. Neste nível, o “eu” se toma consciente do “eu” objetivo e pode observar a si mesmo em todos as suas manifestações. Poderíamos dizer que a consciência se toma consciente de si mesma. “*Mas então, quem realiza esta observação? Quem é o que está observando ou testemunhando o eu individual e, portanto, transcendendo-o de forma notável? Quem ou o que é isso?*”(WILBER, 1996: 314).

O “eu observador” está dentro de cada um de nós, silenciosamente. Pode se manifestar desde que tenhamos condições para ouvi-lo, para atendê-lo. “*O observador está em ti, a testemunha está em ti, transcende a pessoa isolada em ti e se abre ~..) -para um vasto espaço de consciência que já não está obcecado com o corpo-mente individual, ~..) mas permanece quieta, em silêncio como uma abertura ou claridade através, da qual brilha a luz, não do mundo mas até ele.*”(WILBER, 1996: 315). Como resultado desta nova qualidade temos uma nova identidade, uma nova abertura, “*~..)uma verdadeira consciência ‘cósmica’.*”(WILBER, 1996: 324). Sendo assim, uma nova moralidade se desenvolve: um Eu verdadeiramente universal que Se reconhece vivencialmente e não só racionalmente como expressando todos os seres do universo e estes

como expressão de Si mesmo, para além da visão que separa eu, os outros, o meio ambiente e o universo. “*Porque ao ver todos os seres sensíveis como expressão do mesmo Eu todos os seres são tratados ‘como’ o próprio Eu.*”(WILBER, 1996: 325).

Neste nível de consciência, para além da visão centáurica-lógica, a estética, a ética, a gnose se desenvolvem ainda mais em domínios superiores, comunidades mais amplas, afirmações mais fortes. Mas, não podemos nos esquecer que somente quem vivencia a angústia existencial pode transcendê-la e penetrar verdadeiramente num domínio mais profundo e amplo que ela. Quando se trata de desenvolvimento da consciência não há como queimar etapas. E mesmo tendo experimentado níveis mais sutis, inevitavelmente, estaremos transitando por todos os níveis. Mas, à medida que vamos ampliando a experiência no níveis sutis, viveremos os outros a partir de uma nova qualidade.

E o desenvolvimento da consciência pode continuar o seu caminho de ampliação, aprofundamento, com mais verdade, maior sensibilidade e novos sentidos de comunidade. Mas as distorções acumuladas no passado juntamente com as produzidas no presente podem impedir o processo de realização humana. Podemos fazer aparte que nos cabe neste processo e buscar nosso próprio crescimento e desenvolvimento e também promover tudo o que estiver ao nosso alcance para trazer mais suavidade e profundidade aos que nos rodeiam. A destruição poderá ser evitada? Não podemos saber. Mas ao menos estaremos fazendo tudo o que está ao nosso alcance para evitar o pior.

BIBLIOGRAFIA

- LEMKOW, A. F. *O princípio de totalidade*. S. Paulo: Aquariana, 1992.
- WILBER, K. *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona-España: Kairós, 1992.
- _____. *A consciência sem fronteiras*. S. Paulo: Cultrix, 1991(1).
- _____. *Después del Edén*. Barcelona-España: Kairós, 1997.
- _____. *O espectro da consciência*. S. Paulo: Cultrix, 1990.

_____ Olhos nos olhos: ciência e psicologia transpessoal. In W ALSH e V AUGHAN (orgs.). *Além do ego*. S. Paulo: Cultrix, 1991 (2).

_____ *Elproyeto Atman*. Barcelonal/Buenos Aires: Kairós/Troqvel, 1990.

_____ *Psicologia Integral*. Barcelona: Kairós, 1994(1).

_____ *Sexo, ecologia, espiritualidade*. Madrid: Gaia, Trilogia del Kosmos, Vol. I, Libro Uno

_____ (1996) e Libro dos (1997). Collección Conciencia Global.

_____ *Los tres ojos del conocimiento*. 2ª ed. Barcelona: Kairós, 1994(2).

POSSE DA ACADÊMICA CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR NA CADEIRA Nº 1

Dia 04 de Maio de 2001, 6ª feira, Coquetel às 23h00

Local: Universidade Cândido Mendes – Auditório

Petrônio Portella – Ipanema – Rio De Janeiro-RJ

SAUDAÇÃO À CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR

Sr. Presidente, Ricardo Moderno, meus caros colegas da Academia Brasileira de Filosofia, prezada amiga Constança Marcondes César, senhora e senhores:

Hoje é um dia de muita alegria para esta Academia: Reunimo-nos para receber e dar posse a alguém cuja vida tem sido dedicada não somente à filosofia, a seu magistério e promoção mas também ao trabalho de pesquisa e difusão da filosofia brasileira e luso-brasileira. Em Constança Marcondes César saudamos a companheira de trabalho cuja maneira discreta de fala e de modos não disfarça, antes acentua a agudeza do intelecto e a finura da sensibilidade filosófica.

De fato, o estilo de filosofar de Constança corresponde a uma expressão delicada, uma forma clara de dizer as coisas sem rudeza, que ao invés de polemizar, respeita a palavra escrita por qualquer filósofo, reconhecendo-lhe sempre o propósito de alcançar e expor a verdade. O estilo de Constança corresponde à sua postura que lhe é intrínseca, a capacidade de estudar e inventariar trabalhos de autores e correntes com empatia preconizada por Aristóteles para a boa compreensão do trabalho alheio, sem sectarismos ou pré-Aristóteles para a boa compreensão do trabalho alheio, sem sectarismos ou pré julgamentos de valor. Consiste também em uma tendência integradora na busca de conciliação dos vários aspectos e diversas

virtualidades da razão, na abertura para os vários níveis e regiões da realidade, no gosto por uma epistemologia que permite aproximar a ciência da arte e da poesia e no fascínio por todas as formas de pensamento que, embora respeitando a multiplicidade das manifestações do Ser, procuram incessantemente um retorno a um princípio de unidade. Não com a pretensão a um sistema, mas sim no desejo recôndito de encontrar as afinidades pressupostas pela crença numa simpatia universal. Por isso, a referência ao estilo do filosofar de Constança implica também o olhar curioso para as representações possíveis do que não é tão transparente à lógica do raciocínio e para o que ainda não foi incorporado satisfatoriamente ao plano transparente da razão.

Ao dizer isto, longe de mim está a veleidade de negar tais virtudes a outros filósofos. Entretanto, o que caracterizo com um estilo próprio do filosofar em Constança é um conjunto de traços. Este somatório integrado de forma harmoniosa será apenas peculiar à ela? Não o posso afirmar com certeza absoluta. O que sei é que nela o ser e o saber se integram num todo de coerência e harmonia que se reflete em toda sua personalidade, em todas as suas atividades, assim como nas suas publicações. E é isto o que a seguir poderemos observar ao acompanharmos sua trajetória acadêmica e a temática por ela abordada em suas pesquisas e publicações. Que já constam de mais

de 100 (cem) trabalhos publicados, que como livros e capítulos de livros, quer como trabalhos apresentados em congressos ou artigos publicados em revistas especializadas brasileiras e estrangeiras.

Constança conquistou todos os graus da carreira acadêmica. Fez sua graduação em Filosofia na PUC de São Paulo onde também se doutorou com uma tese orientada pelo renomado filósofo da ciência, Leônidas Hegenberg, intitulada **A Influência de Brunschvicg na Concepção Evolutiva do Conhecimento Científico em Gaston Bachelard**. Em 1989 foi publicado o livro **Bachelard: Ciência e Poesia** pela Editora Paulinas.

Se por um lado, o interesse pela ciência e pelo estudo da epistemologia de Bachelard levou-a a aprofundar a compreensão da linguagem científica, até à reflexão sobre consequências da teoria da relatividade de Einstein na epistemologia contemporânea e na filosofia em geral, por outro lado, o aprofundamento deste estudo levou-a também às questões estéticas levantadas por Bachelard e por conseguinte, à problemática estética e da própria criação.

Constança viu Bachelard um filósofo de um tempo de crise. A temática da crise do nosso tempo acompanha-la-à partir de então sendo posta por ela em evidência em todos os pensadores que irá estudar. Para Constança, a questão fundamental suscitada pelo estudo do filósofo consistiu não em afirmar a historicidade e o progresso nas ciências mas sim em discutir o valor moral da ciência, as consequências humanas e sociais da revolução científica que vivemos. Bachelard distinguiu uma dualidade no sujeito cognoscente: por um lado o homem diurno, que utiliza a razão como instrumento da ciência, e por outro, o homem noturno, que pela fantasia e imaginação se instaura no mundo e o apreende através da poesia. A perda do caráter lúdico da descoberta científica, a perda do estreito parentesco entre invenção e poesia em nossa época, teria provocado a crise da ciência contemporânea, a tecnocracia e a carência do sentido humano da técnica. Com Bachelard, Constança aprendeu que deveria ser encontrado um novo horizonte epistemológico mais aberto, no qual a ciência e a poesia não seriam percebidas como opostas entre si, mas sim como eixos complementares do conhecimento.

No período de sua formação, um curso de Extensão Universitária realizado também na PUC de São Paulo com o Prof. Pe. Michel Schooyans sobre **CULTURA BRASILEIRA** veio a despertar o interesse de Constança para o estudo da filosofia brasileira. A abrangência dos seus interesses nos anos de sua formação não ficou por aí. Essa abrangência pode ser constatada pela temática dos cursos de extensão universitária que frequentou durante aquele período: **A Filosofia de Gabriel Marcel, O Humanismo de Teilhard de Chardin, A Teoria Filosófica da Informação**. A par destes, desenvolveu o gosto pela literatura, pelo teatro, em cursos sobre **A História do Espetáculo, sobre Literatura Brasileira Pós-Modernista e sobre O Relacionamento das Artes Plásticas com a Literatura**. Posteriormente, já como professora Titular de Filosofia da PUC de Campinas, participou dos cursos de **Lógica e de Filosofia Lógica** no Centro de Epistemologia e História da Ciência da Unicamp.

Apesar de sua atividade docente se ter desenvolvido principalmente na PUC de Campinas, ao longo de sua carreira tem sido convidada como professora visitante a dar cursos e pronunciar conferências em inúmeras instituições de ensino no Brasil e Exterior.

Entrementes, Constança dedicava-se ao estudo da obra de Vicente Ferreira da Silva para escrever sua tese de Livre-Docência, defendida em 1981 na PUC de Campinas: **Vicente Ferreira da Silva, Trajetória Intelectual e Contribuição Filosófica**. A tese foi eventualmente publicada sob forma de uma série de artigos na revista Reflexão do Departamento de Filosofia da PUC-Campinas, vale assinalar que a revista Reflexão posteriormente veio a ser editada sob a sua responsabilidade e tem se destacado pela amplitude dos temas e pelo valor das contribuições de filósofos das procedências as mais variadas dentro do país e fora dele.

Nos artigos antes referidos, intitulados **A Prioridade Epistemológica do Mito sobre o Logos no Pensamento de Vicente Ferreira da Silva**, Constança analisou a antítese razão-intuição existente nesse pensamento. Segundo sua análise, a verdade para o filósofo paulista não seria redutível ao conhecimento do tipo lógico-dedutivo mas dependeria em última instância da “ordem do coração”.

A tese apontou em Vicente a ênfase em uma modalidade do conhecimento atingido somente mediante a poesia. A ciência, diria o filósofo, seria atenção ao fato, seria exploração do passado. Portanto, se a filosofia não quizesse invadir o terreno da ciência, não haveria de se definir como conhecimento de coisas, como um pensamento pensado, mas sim como “um ato, uma liberdade”.

Nesta superação da filosofia racionalista, Constança reconheceu a projeção para uma nova metafísica. A poesia e a filosofia, enquanto metafísica expressariam a realidade do Espírito, Espírito que, não seria jamais estático, mas antes “um irremediável estar além do já criado, uma eterna ex-centricidade”. Sob a inspiração de Heidegger, Vicente refletira que o Ser, encoberto pelo mundo das aparências, se doaria por meio da palavra, particularmente a palavra mito-poética.

Assim, haveria uma estreita relação entre mito e poesia. O mito seria a linguagem originária, o logos seria então apenas a linguagem decorrente do mito, dele emergido e a ele subordinado.

Está portanto, segundo Constança, teria sido a intuição original de Vicente, a prioridade do mito sobre logos. O mito original de um povo condicionaria não só os valores da história mas também a própria expressão corporal que este povo assume historicamente.

Constança entendeu que Vicente Ferreira da Silva fora sensível à crise de decadência irreversível do mundo ocidental, crise que, ao ver do filósofo detonaria um perigo de desintegração da civilização mas que poderia ainda ser superada pela recuperação da riqueza do mito originário e pela superação do pensar lógico. A experiência hoje vivenciada de afastamento em relação aos valores do Ocidente, já teria sido pressentida por alguns pensadores e estaria clara no campo da arte. Detonaria a emergência do novo, a presença de um pensar libertador que seria o conceito de filosofia enquanto ato, enquanto liberdade.

Posteriormente, ao pesquisar a relação de Vicente Ferreira da Silva com a filosofia Latino-americana, Constança verificou que, havendo se inspirado no pensamento europeu, Vicente, não obstante, realizara sua obra madura a partir do Brasil e da América Latina, pensando seus mitos, sua religiosidade, seu cenário político. Sem deixar

de reconhecer nossa inserção na cultura ocidental, européia, Vicente teria buscado no Brasil, no pensamento latino americano, nos nossos mitos, na poesia, na nossa natureza, na arte e nas manifestações populares das nossas festas as respostas para seus anseios de encontrar este pensamento enquanto liberdade.

O interesse pelo pensamento brasileiro e latino americano motivava igualmente Constança Marcondes Cesar. Em 1984 recebeu uma bolsa de estudos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo para fazer um pós-doutoramento na França na Unversité de Toulousse II (Le Mirail). Os estudos então iniciados no Institut des Hautes Études de L’Amerique Latine foram completados com o auxílio de outra bolsa, esta do CNPq. Daí resultou inicialmente um artigo publicado na revista *Filosofia Oggi* sobre *La Philosophie Contemporaine au Brésil* (Ano IV aprile Giugno 1986) e, posteriormente, um livro publicado em 1988, *Filosofia Na América Latina*. Trata-se de um esboço da produção do Peru, México, Argentina, Uruguay e Brasil durante os períodos em que vigoravam sucessivamente a Escolástica, O Iluminismo, O Ecletismo e o Positivismo, seguido da análise das Tendências Contemporâneas. O objetivo principal fora detectar as influências e inter-relações entre pensadores latino-americanos. Havendo demonstrado as afinidades indubitáveis entre filosofia dos diferentes países estudados, Constança concluiu que a consciência dessa unidade cultural nos países de fala espanhola seria muito maior que a nossa. O trabalho sugere aos brasileiros que o estudo de nossa própria realidade será de muito enriquecido pelo reconhecimento de nossas afinidades – e de diferenças específicas – com relação aos nossos irmãos latino-americanos.

Enquanto isto, as pesquisas epistemológicas motivadas pelo estudo de Bachelard, levaram Constança ao aprofundamento da hermenêutica, quer a hermenêutica dos símbolos na obra Jung, quer na *Mircea Eliade* quer ainda na obra de Paul Ricoeur.

No livro de Ricoeur **La Symbolique du Mal**, ela iria encontrar uma hermenêutica dos símbolos a partir da qual o autor estabelece o laço entre o homem e o sagrado. Constança escreveu então, um artigo intitulado a *Ontologia Hermenêutica*

de Paul Ricoeur, publicado na revista **Reflexão** (nº 76), onde afirma que Ricoeur lhe mostrou ser a compreensão dos símbolos para o homem um momento da compreensão de si mesmo e ao mesmo tempo lhe mostrou também que ao nível da existência a compreensão dos símbolos fez nascer uma nova imagem do homem a qual desencadeia uma superação da modernidade. Como se vê, o tema da superação da modernidade, ou pelo menos da crise da modernidade, encontrava novo eco nos estudos da obra de Ricoeur. Destes estudos resultou um livro publicado em co-autoria com Danilo Di Manno Almeida, e André Dartigues, intitulado **Paul Ricoeur: Ensaios**, editado pela Paulus de São Paulo em 1998. Em 1996 havia sido publicado pela editora Átomo/Puccamp o livro de Constança sobre **A Hermenêutica Francesa**.

Em 1998, no Congresso Internacional de Filosofia realizado em S. Paulo, Constança apresentou uma comunicação sobre conceito de espaço sagrado no pensamento do filósofo romero Mircéia Eliade, onde ela mostrou que, para Eliade, o símbolo por excelência de nossa existência é o labirinto, labirinto no qual encontramos, tal como Ulysses, em busca do caminho de retorno à casa, isto é, ao acesso iniciático ao sagrado. O tema do labirinto e da busca do retorno à casa, simbolizando o anseio de retorno ao espaço sagrado, teria sido reencontrado por Eliade nas obras de arte, no cinema, nos romances, na poesia, e na escultura tanto nos clássicos quanto nos modernos. Eliade também havia posto em relevo, como Constança apontou, a atualidade da obra da espiritualidade indiana, o Bhâgavad-Gita.

Constança já havia iniciado sua trajetória rumo à filosofia indiana desde os sucessivos retornos à filosofia dos clássicos gregos, principalmente desde o aprofundamento do pensamento de Heráclito, estimulado pela leitura de Vicente Ferreira da Silva e do contemporâneo dele no grupo a que ambos pertenceram, Eudoro de Sousa. Tanto Eudoro de Sousa quanto Vicente haviam desenvolvido suas respectivas filosofias no âmbito da compreensão do significado dos mitos para a existência humana e haviam se inspirado no estudo dos pré-socráticos, principalmente em Heráclito. Os escritos de Constança sobre o conceito de Kairós, “consciência do tempo segundo as categorias de evolução ou ruptura, de morte ou transfiguração”, sobre o

conceito de Alma do Mundo, “inteligente, racional e providente”, pela qual “tudo está em conexão, há simpatia universal e a natureza é um todo harmônico”, sobre Plotino e a redenção pelo amor à beleza pela volta ao Uno, tudo isso já a havia preparado para o encontro com a filosofia indiana, inclusive o estudo sobre o orientalismo da poetisa Cecília Meirelles. Seu encantamento com o pensamento indiano levava-la a concordar com a afirmação de Eliade acerca da atualidade do Bhâgavad-Gita. Na obra do indiano Sri Aurobindo, Constança deparou-se com uma trajetória semelhante a sua própria, pois Aurobindo também partiu do pensamento pré-socrático para o encontro com as próprias raízes no pensamento da Índia. Na deliciosa coletânea intitulada simplesmente **Papéis Filosóficos**, editado pela UEL em 1999, Constança reuniu na primeira parte seus diversos artigos sobre a filosofia grega e indiana sob o título sugestivo, *da Grécia à Índia*. Aí escreveu: “Na Índia, buscava-se a verdade para aplicá-la à vida e o texto do Bhâgavad-Gita aponta o caminho para o conhecimento”.

Finalmente, mas como dizem os americanos: “last but not least” – no ano passado tivemos a alegria de ver publicado o livro porque há tanto esperávamos, sobre **O Grupo S. Paulo**.

Há anos Constança vinha se dedicando ao estudo da obra dos membros deste grupo. Havendo participado desde 1990 dos encontros anuais dos Colóquios Tobias Barreto e Antero de Quental-realizados alternadamente em Portugal e no Brasil para brasileiros e portugueses aprofundarem o estudo da filosofia luso-brasileira, ela vinha sendo instada, principalmente pelo filósofo português Antonio Braz Teixeira, Diretor da Imprensa Nacional de Portugal a organizar em livro o conjunto de seus escritos sobre o pensamento dos membros do Grupo de S. Paulo: Vicente Ferreira da Silva, Miguel Reale e os portugueses de nascimento, Agostinho da Silva e Eudoro de Souza. Em redor deles, na década de 40 e 50 giraram petas, artistas plásticos, críticos de arte, filósofos, estudiosos de teatro e música; desse grupo partiram duas linhas principais da especulação brasileira contemporânea, o culturalismo e o pensamento de feição existencial, na sua vertente aberta ao valor fundante do mito. Ao tratar da relação homem-natureza no pensamento de Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale, Constança afirma que no Brasil as duas

correntes filosóficas que estão atentas à urgência da reflexão sobre estas relações em uma sociedade técnica em desenvolvimento são justamente a filosofia existencial e o culturalismo. Por isso mesmo, sobrepondo-se às discussões sobre a questão do conhecimento e da consciência, surge agora no Brasil um novo polo de reflexões, a questão ética.

O livro de Constança, com seus estudos sobre os quatro principais membros do Grupo de São Paulo, representa referência obrigatória para quem quer que a partir de agora queira pesquisar este momento riquíssimo do pensamento luso-brasileiro, pela fecundidade intelectual da obra de seus membros.

No livro destaca-se também a empatia com que se trata a obra de Agostinho da Silva, com sua crença no advento do Império do Espírito santo inspirada na filosofia da história do monge medieval Joaquim de Fiori. Quando Agostinho indaga pelo que foi feito de Portugal, pelo que foi feito do reino do Espírito, quando se indaga como chegar ao mundo novo se o atual está em crise, ele mesmo responde, inspirado em Fernando Pessoa, que Portugal é a língua portuguesa e que através da língua se construirá o reino, o reino do Espírito que sopra através da palavra. A tarefa dos povos da língua portuguesa há de ser a de unificar o mundo. Este Portugal metafórico refere-se ‘a aproximação entre homens e à fusão entre o humano e o divino. Remete à transcendência em direção ao Uno primordial. Na visão de Agostinho e de quantos ele contaminou com seu sonho lecionando e fundando centros de cultura por toda parte, na Europa, na Argentina, Brasil, nos EEUU, na África e na Ásia, fundando universidades como a de Santa Catarina e de Brasília fazendo conferências de Nova York a Tóquio e mantendo assídua correspondência com centenas de pessoas pelo mundo afora, – nesta

visão, o papel do Brasil no mundo, há de ser o de construir um caminho para o advento da civilização do Espírito. O Brasil que emerge dos seus textos há de ser ponto de encontro da Europa, África e Ásia como intermediário dos traços culturais destes continentes e para isso o Brasil chamará em seu auxílio as outras nações da América Latina.

Também Constança, num dos raros momentos em que se deixa levar pela emoção, nos revela um sonho, similar de Agostinho. No texto em que compara as duas democracias, Democracia Grega, **Democracia Contemporânea: Continuidade e Renovação**, ela escreve: “Para nós, o homem sábio, o real tecelão de que Platão nos fala, é o símbolo da política unida à ética e justiça no mundo social... O real tecelão é cada homem, na república de sua alma; o real tecelão é o símbolo do mundo vindouro, que devemos começar a construir, primeiro em nossa alma, depois em nossa cidade...” (César, Papéis Filosóficos, p. 39).

Constança nos relata que Agostinho da Silva não se considerava filósofo porque sua formação básica havia sido realizada em Filosofia. No entanto, ela acrescenta, “se entendermos a filosofia no seu sentido originário de busca da sabedoria, de compreensão global da realidade mediante o exercício do inteligir para além das aparências; se entendermos filosofia como ascese moral e regra de vida, como foi caracterizada na meditação grega – Agostinho da Silva, velho sábio que se põe seu saber a serviço da pólis, pode ser chamado de filósofo” (Cesar, O Grupo de S. Paulo, p. 199).

Este conceito do filósofo, Constança, você também o realiza plenamente. Seja, pois, bem vinda a esta Academia.

Anna Maria Moog Rodrigues

Rio de Janeiro, 4 de maio de 2001

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA REFLEXÃO

A Revista *REFLEXÃO*, órgão oficial da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os artigos enviados não devem exceder 30 laudas, digitados no *Word for Windows*, fonte 12. Deverão ser remetidos em três vias impressas, acompanhados do arquivo salvo em disquete. A redação deve seguir as normas da ABNT quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras ligadas à publicação. As notas devem ser feitas no rodapé. Os trabalhos serão acompanhados de um resumo em português de até 10 linhas, com a versão em francês ou inglês. Devem ser também apresentadas pelo menos três palavras-chave. Os autores deverão mencionar a(s) sua(s) maior(es) titulação(ões) acadêmica(s) e a(s) instituição(ões) a que estão vinculados. Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos enviados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

CORRESPONDÊNCIA E INFORMAÇÕES

Toda correspondência deve ser enviada à

Revista *REFLEXÃO*
EDITORAÇÃO DAS REVISTAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PUC-CAMPINAS – CAMPUS I – PARQUE DAS UNIVERSIDADES
RODOVIA DOM PEDRO I – PRÉDIO ADMINISTRATIVO I – SALA 22
CAIXA POSTAL 317
CEP: 13086-900

PEDIDOS DE INFORMAÇÕES COM:

Washington Neves da Silva (Responsável pela Editoração)
Telefone: (0xx19) 3756-7298
E-mail: edicch@puc-campinas.edu.br

Priscila Laoz Rocha (Secretaria Administrativa)
Telefone: (0xx19) 37567238
E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira (Secretaria Acadêmica)
Telefone: (0xx19) 37567369

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to. *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a. *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311
E-mail: editora@beccari.com.br
Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3252-6835
E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Gilberto Pereira Lopes

Reitor

Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor

Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Jamil Cury Sawaia

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração

Prof. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta

Profa. Maria Salete Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Tarcísio Moura

ARTIGOS / ARTICLES

- 11 **O conceito de *prudentia* no comentário de Tomás de Aquino ao Livro VI da *Ética a Nicômaco***
Le concept de prudentia dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur le livre VI de L'Éthique à Nicomaque
• João Carlos Nogueira
- 19 **Ética e Psicologia em Aristóteles**
Éthique et Psychologie chez Aristote
• Fabiano Stein Coval
- 35 **Ética e axiologia radicados na vida humana segundo García Morente**
Éthique et Axiologie enracinées dans la vie humaine selon García Morente
• Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.
- 47 **Pessoa, grupo e comunidade: pontos para a reflexão sobre a problemática antropológica, ética e educativa no personalismo ontológico de N. Berdiaev**
Personne, groupe et communauté: des thèmes de réflexion sur le problème anthropologique, éthique et éducative dans le personalisme ontologique de N. Berdiaev
• Denis Domeneghetti Badia
- 55 **Platão entre dois desejos**
Platon entre deux désirs
• Maria Carolina Alves dos Santos
- 67 **Um paradoxo histórico: um parêntesis de Aristóteles em exílio por mais de 2000 anos**
Un paradoxe historique: une parenthèse d'Aristote en exil durant plus de 2000 années
• Rogério Burnier

ENSAIOS E DEBATES / NOTICES ET DÉBATS

- 73 **Um professor: a autobiografia de Bobbio**
Un professeur: l'autobiographie de Bobbio
• Celso Lafer
- 77 **A abordagem holística transpessoal na ótica wiberiana**
L'approche holliste transpersonnel dans la perspective wiberienne
• Vera Irma Furlan

SAUDAÇÃO / SALUTATION

- 85 **Posse da Profa. Dra. Constança Marcondes César na Academia Brasileira de Filosofia**
Séance de Constança Marcondes César dans l'Académie Bresilienne de Philosophie
• Anna Moog Rodrigues