



reflexão

24

ÉTICA E
DESENVOLVIMENTO

REFLEXÃO

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia – PUCCAMP



Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J.F. Regis de Moraes, Moacir Gadotti, Tarcísio Moura.

Colaboradores: Alino Lorenzon, Alquerme Valvassori, Eduardo Chaves, Elizabeth Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildfonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigrist, José Machado Couto, Lídia Maria Rodrigo, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Newton Aquiles von Zuben, Otaviano Pereira, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

Capa: Geraldo Porto Filho, OSB

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brazileiro Umbelino.
Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

Impressão — Subchefe: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Wagner Ramos.

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins.

A Revista Reflexão aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: o nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), o título do documento citado (grifado), a cidade, a editora, a data, e o número da página.

Redação e Administração: R. Marechal Deodoro, 1099 — Centro
13100 — Campinas — SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Distribuição

Cortez Editora & Editora Autores Associados
Rua Bartira, 387 — Tel.: (001) 864-0111
05009 — SÃO PAULO — CAPITAL

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes
Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina
Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos: Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho
Vice-Reitor para Ass. Administrativos: Prof. Dr. Antonio José de Pinho
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Prof. Pe. José Antonio Morais Busch

SUMÁRIO

933190

Editorial 3

ARTIGOS

Olinto Pegoraro, Ética e desenvolvimento 5

Riolando Azzi, Moral Católica e sociedade colonial 15

João Carlos Nogueira, O valor obrigatório da consciência moral na ética tomista e a análise rosminiana da consciência errônea 31

Alino Lorenzon, Subsídios de reflexão para uma ética de inspiração personalista 50

José Silveira da Costa, O método fenomenológico na ética de Max Scheler 57

Luis Aaron Lázaro, Aspectos antropológico-sociais do relativismo ético 67

Flávio B. Siebeneichler, Sobre a possibilidade de uma ética universal 77

Marilda Novaes Lipp, Direitos humanos e modificação de comportamento: implicações éticas 90

Elsa de Oliveira, Em busca de compreender a loucura 95

Constança Marcondes César, O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (V) 104

DEBATES

Roberto Pinto de Moura, Psiquiatria, moral e sociedade 121

Cósimo D'Ávila, Filosofia no 2º grau: condições de trabalho, linguagem e interação 122

COLABORAÇÃO DE ALUNOS

Alfredo Gomes, Antonio Henrique Serpa, Cláudio Z. Menegazzi, Renato Simões, Aspectos éticos significativos da Encíclica "Laborem Exercens" 126

NOTICIÁRIO CIENTÍFICO-CULTURAL 131

RESENHAS 134

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS 139

Editorial

ÉTICA E DESENVOLVIMENTO

Em nossos dias é difícil encontrar no comum das pessoas, indivíduos livres da moralidade dos costumes, autônomos, possuidores de vontade própria, indivíduos independentes e, sobretudo, persistentes.

A vida é lançada em direção a um futuro sem lhe ser permitido espaço suficiente para saborear as conquistas do presente. Acaso os projetos elaborados por uma minoria determinarão os caminhos de todos quanto perseguem a felicidade? Tal situação é de total afronta à dignidade que ainda resta no humano e, com muita oportunidade, as palavras de Nietzsche vêm-nos lembrar que "não nos é permitido enganar-nos nem encontrar a verdade por acaso".

Sente-se a urgência de um redimensionamento dos parâmetros que balizam os caminhos do nosso existir numa época em que se vive sob o signo do "desenvolvimento".

Neste número, a revista **Reflexão** vem-nos proporcionar diferentes abordagens sobre o **ethos** do homem moderno, despertando nossa atenção para aspectos do viver que se encontram acobertados pelo "status quo", cujas raízes se entrelaçam a um passado não muito remoto.

A tarefa de repensar hoje os princípios que norteiam a ação humana, constitui-se por si só num grande desafio. Descodificar a envolvente atmosfera do progresso, retornando à dimensão lúdica da vida num claro projeto pela dignidade do humano, é o que iremos encontrar nas páginas que aqui se seguem.

A inversão de valores, a posposição do que é **são** ao **doente**, a transformação da normalidade em norma, das más formações em princípios de conduta tidos por "modernos" e outras tantas alterações comuns ao cotidiano, questionam todo o indivíduo comprometido com o futuro do seu presente mundo.

Assim, convidamos a todos aqueles que se postarem para as leituras que aqui se desenvolvem, não a um simples contato com o texto, mas sim a um posicionamento com o presente máximo da história: a vida.

ÉTICA E DESENVOLVIMENTO

Olinto A. Pegoraro
Departamento de Filosofia da UFRJ

INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea está fazendo, neste fim de século, a experiência concreta do perigo de colapso do sistema mundial e da finitude dos bens materiais disponíveis. Nosso objetivo aqui é debater esta dupla constatação tentando inseri-la no plano mais vasto da ética e da política. Neste horizonte, a situação parecerá menos catastrófica desde que a sociedade se disponha a uma transformação profunda das estruturas do sistema mundial. Trata-se de fazer um salto social qualitativo em escala mundial. Salto qualitativo que se enuncia em termos bem simples: passar das estruturas de opressão política e econômica para estrutura de libertação nas quais o homem seja **de jure et de facto** o centro do sistema mundial. Este salto qualitativo não será apenas um trabalho de cúpulas políticas ou de conferências de organizações mundiais. Ele já está em ação no seio das novas classes emergentes especialmente no terceiro mundo.

Portanto, se por um lado constata-se a rápida decadência do sistema atual, por outro lado vemos emergir lentamente uma nova articulação da existência social em bases justas, democráticas e a serviço de todos os homens. Trata-se de um processo de libertação sócio-político econômico e cultural.

1 – CRISE DO SISTEMA ECONÔMICO

Como dissemos, a humanidade faz a experiência do desmoronamento da ordem atual e da finitude dos bens de consumo. Os filósofos e teólogos sempre trataram da finitude sem causar grande impacto porque parecia que o tema se referia a algo distante no tempo, situado no fim de um longo processo. Mas sociólogos, políticos, religiosos, e sobretudo camadas populares sentem que estamos chegando ao fim de mais um ciclo histórico que faz estremecer pelas bases as estruturas do mundo atual. Por exemplo, na década de 70, a simples constatação (teoricamente óbvia) de que os poços de petróleo estavam secando desencadeou uma crise mundial de insegurança. O sistema sentiu-se mortalmente ameaçado. Ademais, a questão demográfica conjugada com a produção industrial e agrícola levanta problemas que parece de impossível solução no seio do sistema mundial atual.

Ainda mais grave é a constatação de que o sistema, além de provocar uma depredação da natureza sem precedentes, decreta, por suas próprias premissas, a perda da qualidade de vida humana. O sistema conspi-

ra contra a vida de dois terços das criaturas humanas hoje existentes na face da terra. As multidões são marginalizadas socialmente, politicamente e economicamente por este tipo de progresso. A prova é tristemente evidente nas grandes cidades industriais do mundo no seio das quais crescem as monstruosas subcidades dos marginalizados dos direitos e dos resultados do crescimento econômico.

Tudo isto nos leva a uma conclusão fundamental: o sistema atual, conspirando contra a vida humana, é carente de densidade ética. A desenfreada concentração de capitais e dos meios de produção, o voraz e insaciável espírito consumista, o egoísmo cego de grupos, nações e empresas são indicadores mais que suficientes da desvalorização ética do atual sistema que tem como conseqüência o maior escândalo ético da História: a marginalização e escravização da maior parte da humanidade.

A respeito deste escândalo, os Bispos da América Latina se exprimem assim: "Consideramos como o mais devastador flagelo a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de salários de fome, do desemprego e subemprego, da desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho" (**Puebla** nº 18). O quadro se torna mais escandaloso quando os mesmos bispos constatarem que "essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas" (**Puebla**, 19).

Segundo a mesma autoridade religiosa, a estes resultados chegam "os sistemas econômicos que não consideram o homem como centro da sociedade e não realizam as profundas e necessárias mudanças para a construção de uma sociedade justa" (**Puebla**, 35). Além de não colocar a sociedade humana como primeira beneficiária do progresso, o sistema econômico atual, através de "uma fria tecnocracia aplica modelos de desenvolvimento que exigem dos setores mais pobres um custo social realmente desumano" (**Puebla**, 27).

Tudo isto leva o povo, universitários e religiosos a rejeitar a tese do crescimento ilimitado da produção e dos instrumentos de produção como meio para o desenvolvimento de todos os povos. Questiona-se também o conceito de racionalidade imposto a todos os setores da produção como garantia de continuidade ordenada e eficiente do processo, e garantia de bem-estar para todos os homens. A aplicação da racionalidade científica ao campo industrial será suficiente para garantir um progresso sem limites? Consistirá o desenvolvimento na contínua multiplicação de bens de consumo? Será a técnica capaz de equacionar os novos problemas sócio-econômicos e políticos do homem? Enfim, o desenvolvimento do homem e da história não deverá ser posto em novas bases?

2 – TENTATIVAS DE SOLUÇÃO

Que fazer diante deste quadro crítico ? Sobre ele debruçam-se estudiosos, organismos internacionais, universidades e igrejas. Já foram elaboradas algumas propostas. Citaremos aqui as três hipóteses mais discutidas.

1 – Crescimento zero

Um considerável número de estudiosos sugere o crescimento zero para que o sistema mundial atual não entre em colapso.

Esta proposta, em primeiro lugar, mantém o **statu quo**. As idéias e premissas centrais do sistema permanecem. Apenas propõe uma redução da marcha predatória da energia retardando seu esgotamento. Da organização da vida humana não se preocupa. Apenas sugere moderação aos consumidores. Mas os povos habituados ao consumo aceitariam esta tese sem reações ? Os bens de consumo sem limite é tudo o que o sistema lhes oferece em troca da submissão acrítica e apoio sem contestação. Por outro lado, como se equacionaria a situação miserável das multidões subdesenvolvidas com renda anual de nem bem 500 dólares ? Aceitariam continuar nesta situação e até piorá-la para favorecer os países desenvolvidos que optaram pelo crescimento zero ? Face a estas perguntas e aos rumos incertos que o crescimento zero poderia tomar no plano social, pouco a tese vai sendo abandonada.

2 – Crescimento orgânico

Outra proposta, desenvolvida especialmente no âmbito do Clube de Roma, sugere um modelo mundial que promova um crescimento moderado, orgânico e diferenciado. (Clube de Roma, Reunião de Berlim – 1974). Os autores da proposta consideram a sociedade um grande sistema articulado em vários subsistemas, todos mutuamente influenciáveis. Advertem que não será suficiente a racionalidade interna do sistema para garantir o crescimento orgânico e diferenciado. Será indispensável que intervenham elementos da ordem ética como o espírito de solidariedade sócio-política, de justiça e de despreendimento individual, grupal e social. Insistem nas limitações da sociedade baseada no consumo e chamam a atenção sobre o equívoco de confiar à tecnocracia a solução de graves problemas humanos como a expansão demográfica.

Sem dúvida esta proposta tem o merecimento de penetrar mais a fundo na crise do sistema. Reconhece que é necessário apelar para dimensões extraeconômicas e tecnocratas. Todavia o Clube de Roma não questiona o ponto de partida que é a idéia do desenvolvimento a partir do crescimento econômico. Pelo menos até agora, não há uma proposta de

uma nova ordem mundial baseada em novas premissas sobre as quais se deveria iniciar um processo de construção de uma sociedade justa, participante com a realização das exigências humanas básicas universalmente satisfeitas.

3 — Nova ordem social

As duas propostas anteriores se limitam a introduzir correções e reformas mais ou menos importantes no sistema mundial atual. Entretanto, objeções sempre mais crescentes mostram que é preciso avançar em direção de uma crítica mais profunda. Que é progresso? Consistirá na contínua produção de bens? Mais mercadorias, mais emprego, mais anos de vida, mais...mais de tudo. Para que e para quem este "mais"? A quem realmente beneficia? Então por que quanto maior a quantidade de bens produzidos menor se torna o número de beneficiários? O que é que deve ser desenvolvido e a partir de quê? Qual é a finalidade da existência humana? Qual o objetivo central do processo histórico? Será possível exprimi-lo na idéia de crescimento ilimitado das forças de produção e de bens de consumo? Não é chegada a hora de repensar radicalmente os modelos que articulam nossa existência pessoal e social sem nossa participação?

A partir destas perguntas pode-se pensar numa nova ordem na qual se coloque **de jure et de facto** a existência humana no centro do processo histórico. O processo abrange o homem, a natureza com todas as suas riquezas e os recursos científicos e tecnológicos dispensáveis. Todos estes elementos deverão ser articulados a partir de opções que coloquem a vida humana e a existência sócio-cultural e política como o objetivo central do processo mundial.¹

Neste quadro de idéias, a ordem econômica e técnico-científica articula-se no espaço mais amplo da ética e da política. Supera-se assim o perigo do imperialismo unilateral de qualquer dos elementos em jogo.

a) A ordem econômica

A partir da tese enunciada é possível compreender por que o sistema econômico submeteu a seu controle ilegítimo quase todas as expressões da vida social.

A ordem econômica é constituída por um sistema dinâmico que gera suas próprias regras e condições de transformação, gozando de certa e legítima auto-suficiência. Se for abandonado a seu impulso, tenderá a construir um tipo de sociedade universal fundada nas regras do consumo. É o que acontece com o sistema mundial vigente.

É evidente que a ordem econômica, permanecendo entregue à sua lógica interna, acabará absorvendo o próprio agente econômico tornan-

do-o mero executivo de suas determinações. O homem acaba subordinando-se ao mecanismo que criou. Trabalhará por trabalhar sem direito a parar; produzirá por produzir sem controlar o produto de seu trabalho.

Nesta situação, a ordem econômica torna-se fim a si própria escravizando a seus esquemas de produção as pessoas, as nações e os Continentes.

Por razões ideológicas, por interesses econômicos de pequenos grupos instaura-se uma escravidão universal em nome do desenvolvimento, progresso e crescimento dos povos.

O equívoco está na autonomia absoluta da ordem econômica pretendendo abranger todo o horizonte do crescimento e desenvolvimento humano e dirigi-lo.

b) A ordem ética

Na perspectiva da tese proposta, a ordem ética não é constituída por princípios abstratos, puros e absolutamente autônomos. Pelo contrário, ela está sempre encarnada na atividade e na conduta humana, sempre relacionada a situações concretas. A ordem ética estende-se a toda a gama de atividades humanas, não para julgá-las mas situá-las num contexto de sentido pessoal e social aberto a um horizonte de realização histórica. Esta realização, através da ordem ética, diz respeito não só ao homem, mas a tudo o que integra seu caminhar. A ordem ética é, portanto, um horizonte universal que ilumina a atividade humana em suas situações particulares da cotidianidade de toda ordem.²

Ora, no contexto humano e social da modernidade, a atividade econômica é uma das mais importantes e significativas. Sem a ordem econômica não teria sido possível o atual nível de progresso. Mas é fundamental que a ordem econômica, que atua numa esfera particular, reconheça a universalidade da ordem ética, que tem a função de indicar a direção-geral da aventura humana na história. Uma ordem é relativa a outra sem subordinações indevidas. Entre ambas há uma relação de complementariedade. Sem a ordem ética, a ordem econômica tende a instaurar um domínio particular absoluto, como vimos. Por sua vez, a ordem ética isolada das situações particulares, perde-se num universalismo irreal e sem significado histórico. A complementariedade das ordens garante a autonomia de cada uma e a convergência nas metas básicas de convivência humana.

c) A ordem política

O lugar concreto da convergência da ordem econômica e ética é a ordem política entendida como convivência comunitária em todas as

dimensões. A economia e a ética exercem-se na comunidade e segundo suas situações, avanços e recuos. Neste processo não pode haver uma ordem econômica e ética definitivas. Ambas são desafiadas a reinventar-se sempre conforme o movimento da vida social. A este propósito Jean Ladrière escreve: “A finalização das atividades econômicas opera-se por intermédio da comunidade; é através dela, que estas atividades definitivamente servem a vocação própria das pessoas; e é assim que elas se inscrevem na ordem política que informa esta comunidade. Seja qual for a situação considerada, é finalmente a nós e a cada um dos outros que visamos como pessoas (e não mais como agentes econômicos), a partir do momento em que aprendemos consciente e deliberadamente o vínculo que une a situação particular ao todo da comunidade. Cada um trabalha para todos e se beneficia do trabalho de todos; assim cada um se reúne ao outro, mas através de todos, pela mediação da comunidade. A intercomunicação das pessoas, em que culmina a aparição da ordem ética, prepara-se nas solidariedades, que estabelecem suas atividades no domínio econômico e realiza-se por intermédio da integração das perspectivas particulares dos agentes singulares no todo vivo da comunidade.”³

3 – O SUJEITO DO DESENVOLVIMENTO

1 – O homem como sujeito

A integração das ordens econômica, ética e política exige que se coloque em evidência, sem nenhum equívoco, o sujeito do progresso, do desenvolvimento e crescimento. Teoricamente muitos estudiosos admitem, sem objeção, que o homem é o centro da História. Todos os sistemas sócio-econômicos e políticos declaram-se a serviço do homem. Entretanto as teorias não bastam. Muito menos as declarações humanistas. A constatação cotidiana nos coloca diante da cruel realidade da exploração, marginalização e escravização da maioria dos homens. E, pior ainda, trata-se da marginalização institucionalizada.

A nova ordem social começará quando, de fato, nas práticas cotidianas da vida sócio-econômica e política “o homem puder realizar-se sendo sua dignidade respeitada, suas aspirações satisfeitas, sua liberdade pessoal garantida” (**Medellin**, 60). É fundamental que, na ordem social, “Os homens não sejam objetos mas agentes de sua própria História” (**Medellin**, 60).

À luz deste postulado radical esclarece-se também a ambigüidade dos conceitos de progresso, crescimento e desenvolvimento. Esses termos adotados pela ordem econômica absolutizada significam aumento dos meios de produção, aumento de objetos de consumo, aumento de empregos, aumento de salários. É um progresso e crescimento quantitativo

para benefício de poucos, causando a deteriorização da qualidade de vida da maior parte dos homens e a destruição da natureza. Este resultado está implícito nas premissas do sistema mundial atual que, de fato, não considera o homem como sujeito do processo, mas sim a produção para o consumo.

Numa ordem social, na qual o homem de fato é o centro, os termos progresso, crescimento e desenvolvimento significam, antes de tudo, crescimento humano em todos os níveis.

2 — Os agentes do desenvolvimento

Os agentes da transformação da ordem social nem sempre se encontram nas universidades, na liderança de partidos, nos postos de governo, na direção de empresas. Nestas áreas é mais fácil encontrar a tendência ao status e, uma resistência às transformações profundas. É auspicioso constatar o surgimento de excelentes lideranças do seio das camadas populares. O movimento das comunidades de base, as associações de bairro, as associações de favelados, sindicatos solidários passam a influir nos centros de decisão nacional e internacional. Estes mesmos movimentos já se articulam em partidos políticos, muito influentes. Portanto, os principais agentes capazes de transformação social estão se revelando no seio das classes populares emergentes⁴.

Sem dúvida, estas classes representam hoje uma nova esperança social. A pastoral da Igreja lhes dedica especial atenção. Os bispos da América Latina compreenderam este fenômeno e procuram auxiliá-lo pastoralmente. “Acompanhar a alfabetização dos grupos marginalizados, com atividades educativas que os ajudem a comunicar-se eficazmente, a tomarem consciência que vivem e discernir suas causas; a se capacitarem para organizar-se no campo civil, trabalhista e político, e poderem assim participar plenamente dos processos decisórios que lhes digam respeito” (Puebla 849).

3 — Transformação das estruturas

Estes agentes sofreram muito tempo a injustiça das estruturas. Fizeram a experiência brutal do que significa “injustiça institucionalizada” (Puebla, 25) e “violência institucionalizada” (Medellín, 61). Por isso, entendem que é chegada a hora de passar das estruturas de opressão para estruturas de libertação.

As estruturas sócio-econômicas e políticas deverão assumir nova forma. Na atual configuração enquadram-se na filosofia global do sistema a serviço de multiplicação de bens de consumo e da massificação das pessoas. É este enfoque que deve ser transformado. Não bastam reformas e melhorias acidentais. Os agentes das classes populares estão cada vez mais

conscientes disto. Eles procuram novas formas de estruturas visando, em primeiro lugar, à participação da comunidade de trabalho em todos os níveis, inclusive no que se refere às decisões. Numa palavra, as novas formas de estruturas deverão obedecer aos critérios de ampla socialização em todos os setores.

A transformação das estruturas deverão promover a condição humana no mais alto nível. Os povos marginalizados pelo progressismo e desenvolvimentismo deverão poder realmente crescer em qualidade de vida passando de condições sub-humanas a condições mais humanas.⁵ O verdadeiro progresso e desenvolvimento é o da vida humana. O homem deve elevar-se das condições sub-humanas de habitação, alimentação e higiene à uma situação vital digna. Isto ainda não é suficiente. É preciso que todos tenham acesso à cultura, à formação social e à participação política. Nisto consiste o verdadeiro progresso humano ao serviço do qual deve estar o desenvolvimento econômico e tecnológico.

4 — O trabalho transformador e libertador

A ação transformadora das classes populares emergentes exerce-se especialmente pelo trabalho.

Por trabalho entende-se toda a ação humana a serviço de um novo processo histórico. A ação sindical, a ação política, a ação manual de toda ordem, as atividades culturais em grupos, as atividades de favela e de bairro são todas manifestações de trabalho. É trabalhando que se transforma o mundo natural e cultural. O trabalho gera a coesão de forças em torno das grandes metas da comunidade. É esta coesão que enfrenta as estruturas injustas e procura lançar bases de uma organização social digna do homem. Numa palavra o trabalho faz, constrói a história. Cria as novas relações econômicas, sociais nas empresas, nos grupos sociais, nos sindicatos e na vida político-partidária.

O trabalho assim, entendido, é o principal elemento da libertação do homem e da sociedade.

Portanto, o trabalho não só manifesta a estrutura radical do homem como ser social, mas é também fundamento da coesão e solidariedade sociais especialmente entre as classes populares emergentes. Além disto, é evidente que o trabalho se constitui em fundamento da ética social e critério básico para a posse de produção.⁶

4 — PROCESSO DE LIBERTAÇÃO

Tudo isto constitui um imenso processo de libertação já atuando em todos os níveis da realidade social.⁷ A transformação das estruturas pelas novas classes emergentes, a colocação do homem como centro e fim de todo o sistema sócio-econômico e político, são passos muito importan-

tes no caminho da libertação social, como processo de construção de uma nova História. A mola mestra do processo, como vimos, é o trabalho tomado no sentido geral da ação humana transformadora.

Este é um movimento de libertação da vida humana pessoal e social. Trata-se de expandir a vida humana em plenitude. Esta plenitude abrange as dimensões biológica e cultural. Na dimensão biológica o homem e a sociedade realizam os direitos mínimos e fundamentais como alimentar-se, vestir-se e habitar. No sistema mundial atual, dois terços da humanidade vivem numa batalha quase desesperada para garantir apenas o valor biológico da existência humana. Numa nova ordem social na qual as ordens econômicas e ética se integram, tudo deve promover a vida como postulado mínimo e elementar. Mais ainda, deve expandir-se a vida cultural que abrange a educação, a participação sócio-política e a comunhão em todas as conquistas do homem.

Este processo libertador da vida não é retilíneo. Terá sempre pela frente o obstáculo das forças negativas que se articulam em esquemas de dominação ideológica e econômica em escala mundial. É por isso que a libertação é um processo dialético implicando o choque de tendências antagônicas.

Este conflito torna-se agudo em nossa época em que as classes populares emergentes, protagonistas de uma vida social justa, fraterna e participada em todos os níveis, se confrontam com um gigantesco sistema contraditório e envelhecido. Este confronto aparece com toda nitidez no terceiro mundo que já se sente suficientemente maduro para resistir à marginalização.

Neste movimento libertador a partir da periferia do mundo comprometem-se também as Igrejas. Muito expressivas são as declarações dos Bispos da América Latina: "Comprometidos com os pobres, condenamos como antievangélica a pobreza extrema que afeta numerosíssimos setores em nosso Continente.

Envidamos esforços para conhecer e denunciar os mecanismos geradores dessa pobreza.

Apoiamos as aspirações dos operários e camponeses que querem ser tratados como homens livres e responsáveis, chamados a participar nas decisões que concernem à sua vida e futuro e animamos a todos em sua própria superação.

Defendemos o seu direito fundamental de "criar livremente organizações de defesa e promoção dos seus interesses e para contribuir responsabilmente para o bem comum". (**Puebla**, 1159-1163)

Os participantes deste movimento da História estão conscientes de que a caminhada é longa. Nem imaginam que se possa, de um dia

para outro, transformar o estado atual do sistema mundial em novo paraíso. Não. Sabemos que a História será sempre o lugar do conflito mas também o lugar da construção da liberdade e da dignidade da vida humana. Este processo se estende até onde se possa, em parte, vislumbrar o reino dos fins realizados, no misterioso limiar da História.

NOTAS

(1) Para fundamentar filosoficamente esta tese, leia-se o excelente livro de Jean Ladrière, **Vida Social e Destinação** (São Paulo, Convívio, 1979), especialmente o capítulo 5.

(2) A esse respeito, veja-se o livro de Jean Ladrière, **Os Desafios da Racionalidade** (Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1979), especialmente o capítulo 6.

(3) Jean Ladrière, **Vida Social e Destinação**, pág. 133.

(4) Leia-se, a este respeito, o livro de Luiz A. Gomes de Souza: **Classes populares e Igreja nos caminhos da História** (Vozes, Rio, 1982), especialmente as conclusões provisórias do livro.

(5) **Documentos de Medellin**, pág. 60.

(6) Leia-se, a este respeito, a encíclica de João Paulo II, **LABOREM EXERCENS**.

(7) Leia-se, a este respeito, o livro de Leonardo e Clodovis Boff, **Da Libertação**, Ed. Vozes, Rio, 1979.

MORAL CATÓLICA E SOCIEDADE COLONIAL

Riolando Azzi

Departamento de Filosofia — UFRJ

Uma das características principais do pensamento brasileiro é seu caráter pragmático; suas expressões mais significativas nascem sempre de conjunturas históricas concretas. Também a ética e a moral obedecem a análogos parâmetros; daí a vinculação muito grande com a ordem social.

Pode-se afirmar, aliás, que grande parte da elaboração do pensamento ético tem como finalidade defender determinada ordem estabelecida, ou eventualmente propor a alternativa de uma nova ordem social. Também esse aspecto predomina no desenvolvimento da ética católica no Brasil.

Estas considerações históricas visam a analisar essa dimensão social da moral católica durante os três primeiros séculos, quando a ética teve o seu desenvolvimento específico no sentido de legitimação do projeto colonial lusitano.

É importante ressaltar ainda, que ao lado de um pensamento ético hegemônico, surge também no mesmo período, numa dialética interna, outra visão ética partindo de pressupostos diversos. Não se deve entender, portanto, que se trata de posições éticas limitadas por compartimentos sócio-econômicos estanques em uma época histórica determinada, nem tampouco da existência de uma concepção católica unitária da realidade.

Não resta dúvida, porém, que numa perspectiva global, deve-se afirmar que a ética católica atuou durante o período colonial muito mais no sentido de consolidação da ordem social vigente do que na abertura de novas opções para a sociedade brasileira. Estabeleceu-se assim no Brasil uma sociedade patriarcal, latifundiária e escravocrata, sendo o catolicismo a religião oficial da colônia.

Durante os três primeiros séculos de colonização, vigorou no Brasil o modelo de Igreja-Cristandade. Tratava-se de revivescência de uma concepção de Igreja que perdurou durante a Idade Média.

O elemento básico do modelo era o conceito de sociedade sacral. Dentro dessa concepção, havia uma preocupação muito maior com aquilo que se considerava como direitos de Deus do que com os chamados direitos humanos.

Nesse conceito de sociedade sacral ou Cristandade se identificavam os aspectos de fé e nacionalidade, como decorrência da oficialização da religião católica no Estado luso-brasileiro. Os interesses da Igreja eram os interesses da Coroa, e vice-versa.

Essa unidade entre fé e nacionalidade era mantida através de dois mecanismos principais de ação: por meio da “santa inquisição”, não se permitia nenhuma divergência religiosa que pudesse vir a romper a unidade nacional, e mediante a “guerra santa” se combatiam os inimigos externos da pátria e da religião.

Foi na Península Ibérica que o espírito de Cristandade permaneceu mais arraigado, entre outras causas pela prolongada luta contra os mouros, considerados como infiéis.

No curso de sua expansão colonizadora, os portugueses estabeleceram no Brasil a Cristandade Colonial.

1. ÉTICA DA ORDEM SOCIAL IMPLANTADA

Na realidade, o projeto de colonização implantado no Brasil pela metrópole foi de uma violência típica do espírito guerreiro. Em primeiro lugar, os índios foram sendo despojados de suas terras através de sucessivas ações bélicas, a fim de que os portugueses tivessem mais espaço territorial para o estabelecimento dos engenhos de açúcar. Em segundo lugar, diante da dificuldade encontrada na sujeição dos índios para a atividade açucareira, a Coroa lusitana optou pelo tráfico de escravos da África. E o braço negro passou a constituir a máquina propulsora do progresso comercial lusitano.

Diante dessa violência institucionalizada pelo processo colonial, fazia-se mister encontrar apoio na ética católica para que tal situação pudesse ser mantida, e o Brasil chegasse a oferecer os lucros esperados pela Metrópole.

Defesa do projeto colonial

Os membros do clero secular e regular vinham para o Brasil com uma missão específica: manter a fé dos lusitanos, e trabalhar pela evangelização dos indígenas. Ao mesmo tempo, porém, todos eles vinham a serviço da Coroa, e por ela eram remunerados.

No exercício de seu munus eclesiástico, os bispos deviam atuar sempre como súditos fiéis da monarquia lusitana.

Nomeados pelo rei, e incorporados de certo modo à nobreza, tinham por obrigação vigiar pelos interesses da Metrópole; na ausência ou falta de governadores, assumiam o poder político da colônia.

Referindo-se a essa vinculação da Igreja lusa à Coroa, José Magno Vilela afirma:

“O sistema do Padroado que atrelava as atividades religiosas ao poder real, transformou a Igreja Católica nas possessões portuguesas em instrumento legal ao serviço dos mecanismos coloniais.”¹

Por sua vez, imbuídos da idéia de Cristandade, os clérigos identificavam com freqüência os interesses da fé com os projetos políticos e econômicos da metrópole. Por essa razão, assumiam a defesa do sistema colonial em nome da religião católica. Condiçoados por essa visão lusitana, passavam a menosprezar os direitos humanos dos indígenas despojados de suas terras e dos negros para cá trazidos como escravos.

Em outras palavras, segundo uma visão teológica bastante difundida nesse período, a salvação cristã somente era possível dentro dos limites do Estado lusitano transplantado para a colônia. Somente encontrava a salvação aquele que se submetesse ao domínio português. Desse modo, justificava-se plenamente a sujeição dos indígenas e dos africanos ao branco colonizador.

Antonio Vieira, por exemplo, identifica o projeto colonial lusitano com a construção do reino de Deus. Para o pensador jesuíta, toda a teologia e toda a moral é vista sob a ética da realização do reino de Deus mediante as armas de Portugal. Segundo ele, a história de Portugal é uma história de salvação, é uma história de conquista sagrada. Os soldados e os missionários que navegam nas caravelas portuguesas estão a serviço do plano divino. Daí a sua afirmação categórica:

“Não só são apóstolos todos os missionários, senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja... Nas outras terras, uns são ministros do evangelho e outros não; nas conquistas de Portugal, todos são ministros do evangelho.”²

Assim sendo, não havia sentido para a separação entre Igreja e Estado. Desse modo, as preocupações religiosas pela expansão da fé acabavam na prática ficando subordinadas às metas políticas e econômicas da Coroa.

Justificativa da situação sócio-econômica

Uma vez que se identificava o projeto colonial com o reino de Deus, não havia condições para que se pudesse criticar radicalmente o sistema do latifúndio escravocrata aqui implantado. Pelo contrário, os próprios pensadores católicos passaram a elaborar uma série de justificativas ético-teológicas para a escravidão. No pensamento de Vieira, índios e negros deviam estar a serviço do projeto colonial, em vista de ter este caráter religioso.

Hornaert assim analisa a concepção do jesuíta:

“Vieira constrói complicados raciocínios teológicos, com o intuito de apaziguar as consciências diante de abusos mais do que evidentes. Ele justifica o sistema de trabalho forçado de repartição dos índios nos aldeamentos, embora seja este concretamente muito pior do que o serviço

nas casas dos moradores em São Luís ou Belém. Esta repartição devia limitar-se em teoria a seis meses por ano, de dois em dois meses, para garantir aos missionários e às tropas de resgate os carregadores, os remeiros, coletores e soldados, finalmente todo o trabalho pesado e perigoso. Na prática, os índios serviam raramente menos de dez meses por ano, e morriam depois de dois ou três anos de extenuantes serviços”.

O mesmo autor apresenta, em seguida, os argumentos do teólogo jesuíta para defender o sistema sócio-econômico vigente:

“Para Vieira, as repartições servem diretamente para a obra de salvação do mundo por Portugal...Contra os argumentos de que muitos índios morrem nestas repartições, Vieira responde que lhes é garantida aqui na terra uma “salvação oculta”, lá no céu uma “salvação aberta”. O mesmo raciocínio se aplica aos africanos. Na África são “etíopes”, e, como tais, imbuídos de “ignorância invencível”. Migrando ao Brasil ou ao Maranhão, eles podem vencer essa ignorância, mas só pelo serviço aos brancos, pois muito pior do que a escravidão do corpo é a da alma. Servindo ao senhor terrestre como se serve a Deus, o escravo receberá o prêmio celeste”.³

Sendo o projeto colonizador a realização do plano divino, todos os senhores lusitanos que estão a serviço da Coroa se tornam representantes de Deus, e merecedores de respeito, obediência e veneração.

Argumentos análogos são apresentados também por outros autores católicos na defesa dos interesses políticos e econômicos da Metrópole.

No **Compêndio Narrativo do Peregrino da América**, obra que mereceu cinco edições sucessivas entre 1728 e 1765, Nuno Marques Pereira alude também a razões pastorais para justificar a escravidão nos seguintes termos:

“Porque, para os que vivem nas trevas da gentildade, costuma a Divina Providência usar de sua misericórdia com eles, mandando-os alumiar com a luz da fé pelos operários do Santo Evangelho...E também permite sua divina Misericórdia que muitos destes gentios sejam trazidos às terras dos católicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirem os ritos gentílicos, que lá tinham aprendido com seus pais”⁴

Por conseguinte, os africanos deviam ainda dar-se por muito felizes, pois a escravidão lhes proporcionava condições para receberem a luz da fé católica, e desse modo, evitarem a perdição da alma.

Na realidade, alguns teólogos tinham bem presente a profunda ambigüidade dessa argumentação religiosa. Molina já havia observado que “a conversão dos negros” era apenas um pretexto para justificar o interesse econômico dos traficantes lusos. Referindo-se a um diálogo tido com alguns desses comerciantes, o teólogo jesuíta comenta:

“Por quanto me foi dado averiguar, eles só têm um objetivo em mira, a saber, o seu lucro e vantagem. Chegam a esboçar um gesto de surpresa quando se lhes tenta despertar algum escrúpulo ...dizendo ser maravilhosa a sorte dos negros comprados e exportados... porque assim seriam conduzidos ao Cristianismo”.

Tratava-se, portanto, de uma justificativa ideológica para a falta de ética do tráfico escravocrata: essa justificativa era a conversão cristã dos africanos. Em outras palavras: os comerciantes lusos assumiam uma atitude anticristã e antiética sob o pretexto de cristianizar e moralizar os negros.

Por essa razão, Molina chega à seguinte conclusão exortativa:

“Admitindo-se, embora, a vantagem decorrente do tráfico, a saber, a conversão dos negros, seria muito melhor irem os zelosos missionários àquelas regiões para difundir o Cristianismo, ficando vedado o tráfico.”⁵

Ele sabia, porém, como os demais religiosos, que era apenas um pio desejo, e que nunca se realizaria enquanto perdurassem os interesses econômicos da Metrópole nesse comércio humano.

De fato, as perspectivas de riqueza e a ganância do ouro levou os conquistadores a considerar os negros como pertencentes a uma raça inferior, uma espécie de seres intermediários entre os homens e os animais irracionais.

Justificativa da violência

O reconhecimento do caráter sacral do projeto colonizador levou também os missionários a aceitarem a violência da dominação lusitana como condição prévia para a ação evangelizadora.

A expansão colonial foi garantida pela mentalidade da “guerra santa”. Estabelecia-se uma identificação entre fé católica e cultura lusitana.

Franceses e holandeses foram expulsos do Brasil não apenas como inimigos da pátria, mas principalmente como inimigos da religião por serem considerados hereges. A própria evangelização foi implantada mediante o espírito de “guerra santa” contra os infiéis. Prevaleceu assim a mentalidade de que os índios deviam ser subjugados para que aderissem à fé cristã.

Após descrever a guerra dos portugueses contra os índios tupis em Piratininga, a 9 de julho de 1562, Anchieta afirma:

“Parece-nos, agora, que estão abertas as portas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e varra de ferro, na qual, mais que em nenhuma parte, é necessário que se cumpra o **compelle eos intrare**”.⁶

Já no ano anterior, quando os portugueses de Piratininga se dispunham a combater os tamoios, aliados dos franceses, Anchieta escrevia:

“Determinaram os moradores de Piratininga...fazer guerra a um lugar de inimigos fronteiros... e abrir algum caminho para se poder pregar o Evangelho, assim aos inimigos como a estes índios, sobre os quais já temos sabido que por temor se hão de converter mais que por amor.”

E após descrever as vitórias dos portugueses, acrescenta:

“De maneira que só dez ou doze homens, com a ajuda da real Bandeira da Cruz que o padre trazia adiante animando-os, queimaram e assolaram o lugar, do qual vieram muitos inocentes que estão já metidos no grêmio da santa Igreja pelo batismo”.⁷

Muito típico dessa mentalidade de cruzada é o poema sobre as proezas de Mem de Sá, atribuído a Anchieta, e seguramente escrito por um jesuíta por volta de 1560, sob o título **De Gestis Mendi de Sá**.

O poema enaltece Mem de Sá como o novo Carlos Magno que luta contra os infiéis. Ele é o novo cruzado, o defensor dos direitos de Deus e da religião. Encarnando a vontade divina, Mem de Sá faz guerra aos índios, e abre assim caminho para a sua conversão, com a espada em punho. Os indígenas portanto, não são apenas considerados inimigos dos brancos, mas da própria fé, da Cristandade.

A teologia da evangelização, portanto, não coloca a questão da legitimidade da ordem estabelecida no Brasil, e por essa razão acaba participando da própria agressividade do projeto colonial. Os textos da época mostram que os missionários só concebiam a implantação da Igreja dentro dos quadros da ordem trazida pelos colonizadores, purificando-a talvez de abusos, mas sem questionar o sistema como tal. Sendo o projeto colonial estruturalmente agressivo com relação às populações indígenas e africanas, a ética cristã não conseguiu escapar a essa violência. Desse modo, a maioria dos missionários, ao se enquadrarem no sistema colonial, começaram a se persuadir de que a sujeição e a escravidão dos índios e dos africanos eram um pressuposto necessário para a conversão.

Proibição da revolta

Outra conseqüência profunda da identificação do reino de Deus com o projeto colonial lusitano era a impossibilidade de se admitir revolta ou insatisfação contra o sistema sócio-econômico. A ordem social aqui implantada passava a ter caráter sagrado, pois era expressão da vontade de Deus.

Durante todo o período colonial a religião foi sempre considerada como forma de freio moral, que mantinha os súditos na submissão, evitando qualquer movimento de rebelião.

Em última análise, os indígenas e africanos deviam submeter-se docilmente à vontade de dominação lusitana em nome da ética católica. A escravidão passa a ser um elemento constitutivo do projeto colonizador, e o clero, salvo raríssimas exceções, nunca ousou questioná-la. Hoornaert faz a seguinte análise da atuação evangelizadora entre os negros:

“A ação missionária nunca criou um plano no sentido de libertação: a evangelização dos africanos era concebida dentro dos quadros da família patriarcal escravocrata, isto é, dentro do postulado da escravidão. O africano sempre foi encarado como escravo, e não conhecemos fatos que nos façam supor o contrário: assim nunca houve missionário que compreendesse o valor dos quilombos, por exemplo, ou dos cultos afro-brasileiros, pelo menos nos documentos que estão ao nosso alcance.”

E mostrando a profunda limitação da ética católica nesse período acrescenta:

“O problema é de saber se era possível mesmo pensar numa pastoral de libertação dos escravos, dadas as condições concretas do Brasil. Tudo faz crer que a verdadeira alternativa não era aceitar ou não aceitar a escravidão, mas sim a de ficar ou não ficar no Brasil, sendo que a escravidão era constitutiva do Brasil e, em outras palavras, não podia haver Brasil sem escravos.”⁸

Questionar a escravidão significava pôr em xeque todo o projeto colonial, no qual a própria Igreja, dependente da Coroa, estava profundamente inserida.

Um exemplo típico a esse respeito pode ser visto na solicitação feita pelos negros do quilombo dos Palmares, desejosos de ter um padre para a administração dos sacramentos e celebração da missa. A fim de tomar uma decisão adequada, o provincial dos jesuítas consultou o padre Vieira. Este respondeu com uma carta, indicando cinco razões principais pelas quais o pedido dos negros não podia ser atendido. Eis a última razão aduzida por Vieira:

“Quinta e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de modo algum hão de fazer.”

Numa visão realista, o teólogo jesuíta acrescenta:

“Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhes S.M. e todos os seus senhores espontaneamente, liberal e segura liberdade. Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil”.⁹

Por conseguinte, dentro da ordem existente, os escravos não tinham alternativa: só ficavam livres do pecado aceitando viver na escravi-

dão, pois sem escravidão o Brasil perdia sentido para Portugal. A ética cristã, por conseguinte, devia ficar condicionada aos interesses metropolitanos de natureza política e econômica.

Os jesuítas, por seu lado, estavam também conscientes de seu compromisso com o projeto lusitano, que era ao mesmo tempo, religioso, político e econômico. As decisões na área religiosa dependiam do aspecto econômico, considerado primordial. A existência da colônia só se justificava dando lucro para a metrópole, e era dentro desses parâmetros que devia atuar a instituição eclesiástica.

Valorização do conceito de autoridade

Numa sociedade criada sob o signo da dominação e da violência, a valorização do conceito de autoridade tornava-se elemento indispensável, como condição básica para se manter a ordem social aqui implantada.

Entre as normas morais mais inculcadas no período colonial estava a do respeito à autoridade, ressaltando sempre sua origem divina.

De fato, um dos princípios básicos da teologia dessa época era que a monarquia lusitana tinha origem divina, e por conseguinte, uma dimensão essencialmente religiosa. Como consequência a missão da Igreja era sustentar a Coroa, para que essa pudesse efetivamente favorecer os ministros do culto no desempenho de sua missão evangelizadora.

Tendo os jesuítas do Maranhão conseguido a redução pacífica da tribo dos Tabajaras, Vieira assim se expressava:

“Deus venceu em poucos dias com poucos homens desarmados... para que Portugal chegasse a compreender e os ministros do rei a se persuadir de que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e prosperidade desta monarquia são os ministros da propagação da fé, para a qual Deus a instituiu e criou”.¹⁰

Sendo o reino essencialmente missionário, a atuação dos jesuítas devia ser ao mesmo tempo religiosa e política, promovendo o fortalecimento da Coroa.

Embora lamentando que nem sempre o Estado lusitano fosse fiel à sua missão, os religiosos nunca chegaram a contestar o princípio sagrado da autoridade real.

A autoridade como representante de Deus

Se toda a autoridade devia ser respeitada, no cume estava a autoridade do rei, que era o representante direto de Deus para o povo português. Se o reino de Deus se realizava em Portugal, o rei era aquele que, de forma eminente, explicitava essa presença divina. Ele era, de certo modo, o vigário de Deus.

Essa idéia foi desenvolvida de forma bastante ampla por Vieira. Considerava o rei como Vigário de Cristo na América, e, conseqüentemente, superior imediato dos bispos, estando a seu cargo toda a atividade missionária. A esse respeito, Vieira afirma textualmente:

“Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus, e por isso, mais propriamente seu”.¹¹

Aliás, essa proclamação do monarca como representante de Deus e encarregado de orientar os rumos da Igreja do Brasil era comum no período colonial.

Em 1774 D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, bispo de Pernambuco, escrevia:

“O rei de Portugal, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, é nosso pastor e prelado. Nós somos seus vigários e coadjutores”.

E o desembargador João Teixeira Filho, em sua instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais, escrita em 1780, lamenta que os bispos de Mariana ousem prover as paróquias sem autorização régia, pois “é certo que Sua Majestade (tratava-se de D. Maria I), como Grão-Mestra da Ordem de Cristo, é Prelada Ordinária, que se reputa como Patriarca ou Bispo”.¹²

Nomeados pelo rei, os bispos do Brasil tornavam-se seus colaboradores não só na evangelização, mas no próprio projeto colonial de “dilatara fé e o império”.

Os bispos faziam parte da nobreza do reino e tinham por missão zelar pela ortodoxia da fé e pela obediência dos súditos à política portuguesa. Conseqüentemente, o dever dos bispos era concebido muito mais na linha de defender os direitos da Coroa portuguesa do que os direitos humanos da população brasileira.

Na realidade, na medida em que depende do poder do Estado, a Igreja do Brasil perde completamente seu dinamismo evangelizador no período colonial.

Ao analisar a decadência dos costumes nas terras das Minas Gerais no século XVIII, José Ferreira Carrato afirma:

“A Igreja, pois, permanece sujeita à vontade do Estado e dos seus pró-homens.

Manietada assim ao carro do Estado, a Igreja vai poder pouco contra os maus costumes que reinam na capitania das Minas Gerais, mesmo depois de estabelecida ali a hierarquia eclesiástica, à frente da qual estará o bispo de Mariana. Este é apenas alto funcionário da Coroa, sujeito aos caprichos da máquina emperrada da administração real: qualquer ato seu,

qualquer censura ou cominação de pena contra os díscolos, dá recurso à Corte de Lisboa, com efeito suspensivo. Até que retorne a decisão, meses e anos sustarão a ação moralizadora do Ordinário, e a disciplina vai água abaixo. A autoridade do bispo pouco vale..."¹³

O que vale mesmo no período colonial é autoridade política dos representantes da Metrópole. E o próprio clero, fiel ao juramento de fidelidade à Coroa, procura inculcar no povo o sentimento de obediência e sujeição às autoridades civis. Este é um dos princípios básicos da ética colonial.

Obrigações para com a autoridade civil

No período colonial, portanto, as obrigações éticas e religiosas convergem em parte significativa para com a pessoa do rei, representante oficial de Deus no reino luso e colônias. É a Coroa, quem controla o código de ética estabelecido para a vida do povo, mediante a ação das autoridades civis e eclesiásticas. Em última análise, é sempre o poder político quem assume a condução do projeto colonial e estabelece as bases de suas diretrizes éticas. Estas, evidentemente, estão subordinadas aos interesses econômicos da Metrópole, fim último da expansão colonial.

Os índios, portanto, devem aceitar a dominação lusitana, e integrar-se no seu mundo cultural como condição para que se reconheça neles uma vida moral e religiosa.

Baeta Neves assim evidencia o caráter ideológico da atuação missionária dos jesuítas:

"O discurso jesuítico quinhentista tem seus centros em noções como as de Lei, Civilização e Ordem. Os objetivos da catequese são os de fazer com que esta terra brasileira amorfa em seus habitantes, tenham um corpo e um espírito que sejam os mais próximos possíveis daqueles que são os mais próximos de Deus: **os cristãos europeus.**"¹⁴

Os lusos, como representantes de uma cultura superior, devem dominar os índios que jazem num estágio humano inferior; os indígenas, por sua vez, devem seguir fielmente as diretrizes emanadas pelo governo lusitano e seus representantes, como caminho para a própria educação moral e religiosa.

2. RESISTÊNCIAS À CONCEPÇÃO ÉTICA COLONIALISTA

Dentro da concepção ética da Cristandade colonial, não havia muito clima para que desabrochasse na Igreja do Brasil uma verdadeira consciência dos direitos humanos e da justiça social.

Em geral, a Igreja aceitou pacificamente tanto a guerra contra os índios por uma "causa justa", como a escravidão negra, que constituiu a base do sistema latifundiário introduzido desde o início no Brasil.

Não obstante, houve algumas vozes que tiveram coragem de reagir contra o regime escravocrata vigente no Brasil.

A Voz de dois professores jesuítas

Serafim Leite apresenta como primeiro contestador do regime escravocrata o jesuíta espanhol Miguel Garcia, primeiro professor de filosofia no Brasil no colégio da Bahia. Segundo ele, "nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo".

Com esta afirmação categórica perturbava ele não apenas a consciência dos moradores de Salvador, mas dos próprios jesuítas, que também tinham escravos a seu serviço. Desse modo, sua permanência na colônia tornou-se insuportável. Por isso, em consequência dessa tomada de posição decidida contra o regime escravocrata, foi ele convidado a voltar para Portugal em 1586, qualificado como "inquieta" pelo padre visitador.

A insatisfação de Garcia manifestava-se nesta carta, escrita a 26 de janeiro de 1583, quando ainda estava na Bahia, e endereçada ao superior-geral padre Aquaviva:

"A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província particularmente neste Colégio, é coisa que de maneira nenhuma posso trazer, **máxime** por não entrar no meu entendimento serem lícitamente havidos".

Afirma, em seguida, que só da Guiné havia 70 escravos no colégio, e acrescenta:

"E dos da terra, entre certos e duvidosos, é tão grande o número, que a mim me enfada; e com estas coisas, e com ver os perigos da consciência **in multis** nesta terra, alguma vez me passou por pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria **in saeculo** que em Província, onde vejo as coisas que vejo."¹⁵

Também o padre Gonçalo Leite, primeiro professor de artes no Brasil, teve de voltar à Europa por inadaptação semelhante, e pelos protestos contra a instituição escravocrata.

Já em Portugal, ele escrevia de Lisboa ao Superior-Geral a 20 de junho de 1586:

"Todos os padres do Brasil andam perturbados na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto a execução deles. **Alguns** padres lhes têm respondido;

mas as respostas mandadas ao Brasil pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa da Consciência; e, com favor de Sua Majestade, os Governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos padres não têm força para isso. De outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas.”

E com muita mágoa acrescentava:

“Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte se cometem”¹⁶.

Ambas as denúncias eram muito fortes, pois atingiam a própria prática moral dos jesuítas no Brasil. Como era de esperar, a reação desses jesuítas causou bastante confusão. O visitador Cristóvão Gouveia consultou em seguida a Mesa da Consciência, e os moralistas e teólogos do reino. A resposta veio no sentido de que a escravidão devia ser mantida, sempre que feita dentro das normas estabelecidas pelo projeto colonial. E Serafim Leite acrescenta:

“Não estava nas mãos dos padres suprimir a escravidão negra ou aborígine. E a situação subsequente, irremediável, criava um desequilíbrio moral, de que se ressentiam os ministérios sacerdotais dos jesuítas, em particular este da confissão.”¹⁷

Na realidade, como os próprios missionários tinham adotado o sistema escravocrata, não tinham mais condições não só de reagir, mas nem sequer de manter uma atitude de neutralidade. Por essa razão, a necessidade de justificar moralmente a escravidão foi maior do que o poder de contestação.

Protesto de um capuchinho italiano

Em fins do século XVIII, registra-se outro caso de denúncia da imoralidade e injustiça do comércio escravocrata, desta vez por parte de um missionário capuchinho italiano, frei José de Bolonha.

Ao saber de sua atitude com relação ao sistema colonial, o arcebispo da Bahia o suspendeu do ministério das confissões, para que não inquietasse as consciências, e solicitou ao governador que o mandasse de volta para a Europa.

Em carta de 18 de junho de 1794, D. Fernando José de Portugal escrevia ao ministro da Coroa Martinho de Melo e Castro, expondo esses acontecimentos. É um documento importante, onde se evidencia o zelo das autoridades políticas e religiosas na fidelidade ao projeto colonial lusitano, impedindo qualquer forma de contestação, mesmo que fosse de natureza ética ou religiosa. Eis o teor da carta:

“Ilmo. e Exmo. Sr.

O Arcebispo desta diocese levado daquela vigilância que sempre mostra em atalhar qualquer doutrina em matéria espiritual que possa perturbar a tranqüilidade e sossego desta Capitania, ou opor-se às leis e ordens de Sua Majestade, me fez saber que o padre frei José de Bolonha missionário capuchinho italiano tivera o desacordo e indiscrição de seguir a má opinião a respeito da escravidão, a qual se propagasse e abraçasse inquietaria contaminando as consciências dos habitantes dessa cidade e traria para o futuro conseqüências funestas para a conservação e subsistência desta colônia.”

O questionamento da escravidão, segundo o governador envolvia o questionamento de todo o sistema colonial.

Em seguida ele especifica a atuação de frei José de Bolonha nestes termos:

“Depois deste religioso viver neste país há perto de 14 anos, com procedimento exemplar, cumprindo com as obrigações de seu ministério, apesar de algumas imprudências em que rompia, e de que se abstinha sendo delas advertido pelos seus superiores, merecendo o conceito de homem misterioso e zeloso pelo seu serviço de Deus, se persuadiu ou o persuadiram de que a escravidão era ilegítima, e contrária à religião, ou ao menos que, sendo esta umas vezes legítima e outras ilegítimas, se devia fazer a distinção entre escravos tomados em guerra justa ou injusta, chegando a tal ponto a sua presunção que, confessando pela festa do Espírito Santo a várias pessoas, pôs em prática esta doutrina, obrigando-os que entrassem na indagação desta matéria tão dificultosa, por não dizer impossível de se averiguar, a fim de dar liberdade àqueles escravos que, ou fossem furtados ou seduzidos a uma escravidão injusta, sem refletir que, quem compra escravos, os compra regularmente a pessoas autorizadas para os venderem, e debaixo dos olhos e consentimentos do Príncipe, e que seria maldito e contra a tranqüilidade da sociedade exigir de um particular quando compra qualquer mercadoria, a pessoa estabelecida para os vender, que primeiramente se informasse donde eles provêm, por averiguações, além de inúteis, capazes sem dúvida de aniquilarem toda e qualquer espécie de comércio.”

A metrópole lusa vivia do açúcar e do ouro da colônia, e estas mercadorias dependiam do braço escravo no engenho e na mineração. Esta era a base do sistema colonial: questionar a escravidão, portanto, era questionar o próprio domínio lusitano sobre o Brasil. Acrescenta ainda Dom Fernando José:

“Examinada a origem desta opinião que este padre por tanto tempo não seguira, se veio no conhecimento de que algumas práticas que tivera com os padres italianos da Missão de Goa transportados na Nau

Belém (para) este porto, e hospedados no Hospício da Palma, deram lugar a que este religioso se capacitasse desta doutrina, não tanto por malícia e dolo como por falta de maiores talentos e conhecimentos teológicos, e em razão de uma consciência escrupulosa.”

Em suma, a teologia e a moral só valiam enquanto sustentavam a política colonial lusitana. Qualquer denúncia de injustiça atribuída ao sistema era considerada como proveniente de escrúpulos ou como falta de conhecimentos teológicos adequados. Daí a reação das autoridades eclesiásticas e políticas, como narra o próprio governador:

“Para que uma doutrina tão perniciosa não se espalhasse, o arcebispado imediatamente o mandou suspender de confessor, rogando-me o remetesse neste navio que segue viagem, e que o Mestre não o deixasse saltar para a terra sem ordem positiva de V. Exa.; e conferindo com o mesmo Arcebispo sobre esta matéria, para se darem as mais providências que parecerem acertadas, julguei conveniente chamar à minha presença o reitor dos referidos missionários de Goa, estranhando-lhe vivamente a sua indiscrição, e mostrando-lhe vivamente que esta matéria era sumamente delicada e melindrosa, e que ao Príncipe unicamente tocava providências sobre ela, se algum dia assim o julgasse conveniente, e que, finalmente, era grande inconsideração e temeridade, à vista de um prelado tão sábio e doutor, e de todo o clero desta cidade, suscitar semelhante questão.”

Em última análise portanto, competia ao monarca, como chefe efetivo da Igreja implantada no Brasil, definir as normas éticas.

A resposta do reitor dos capuchinhos não satisfez o governador que, para maior garantia, determinou o afastamento preventivo dos capuchinhos italianos. Afirmo o governador:

“Procurou justificar-se na minha presença o reitor, referindo-me que o padre frei José de Bolonha, perguntando-lhe o seu parecer neste ponto, lhe respondera que havia escravidão legítima e ilegítima, mas que não o persuadira a que obrasse no confessorário o que obrou, antes lhe dissera que, oferecendo-se dúvida, a deverá comunicar ao Ordinário; mas sem embargo desta defesa que me não satisfez, por maior cautela ordenei ao comandante da Nau Belém fizesse recolher para bordo os ditos missionários e não os deixassem sair para terra sem ordem positiva minha.”¹⁸

É possível que se encontrem ainda documentos que demonstrem a resistência de outros membros do clero à injustiça do sistema colonial. Mas tais resistências esporádicas não chegam a ser significativas em termos de abalar os alicerces da sociedade patriarcal latifundiária e escravocrata aqui estabelecida. Acresce ainda que a Coroa contou sempre com o pleno apoio da hierarquia eclesiástica, e da maior parte do clero colonial, seja regular como secular.

Na medida em que as próprias ordens religiosas aderiram ao sistema escravocrata, tendo escravos em seus conventos e fazendas, perderam qualquer possibilidade de denunciar a iniquidade do sistema do qual os próprios eclesiásticos se beneficiavam largamente.

Somente a partir de fins do século XVIII, sob a influência das idéias liberais, uma parte significativa do clero começa a pôr em questão o próprio sistema colonial.

CONCLUSÃO

Não são poucos aqueles que atualmente se debruçam sobre o estudo do pensamento brasileiro, fato digno de todo o louvor. Em grande parte, porém, esses estudos se limitam a estudar os autores e suas obras desvinculados do contexto sócio-econômico e político no qual viveram. Não basta apenas, porém, estudar uma corrente de pensamento através da sua lógica interna, mas é importante também articulá-la com a realidade brasileira na qual está inserida. Em outras palavras, cada filósofo ou teólogo elabora o seu pensamento não apenas mediante um desenvolvimento interno da doutrina, mas também de acordo com as solicitações e influências que recebe do meio ambiente no qual está inserido. Não basta, portanto, no caso específico do período colonial, apenas assinalar que predominou no pensamento católico a influência escolástica, mas é necessário também analisar as implicações que o sistema colonial trouxe para a elaboração desse pensamento no Brasil. Apenas relacionando essas duas dimensões do pensamento — desenvolvimento intrínseco e vinculação com a sociedade — é possível captar mais plenamente seu significado na história e na vida do país. Nesse sentido, as reflexões deste estudo procuraram mostrar as limitações que a sociedade patricarcal escravocrata, na qual a própria Igreja estava inserida, impôs à elaboração da moral católica.

NOTAS

- (1) VILELA MAGNO, JOSÉ, *Roma e as práticas missionárias no Novo Mundo*, in REB, 1976, p. 407.
- (2) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.
- (3) Hoornaert, Eduardo, *Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira 1652 – 1661*, in *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 67.
- (4) *Moralistas do século XVIII*, Rio, Editora Documentário, 1976, p. 26.
- (5) MOLINA, LUIS DE, *De Justitia et Jure*, Trat. 2, disp. 34, nº 6, 19.
- (6) LEITE, SERAFIM, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 1, pp. 210 – 211.
- (7) LEITE, SERAFIM, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, vol. 1, p. 286 s.
- (8) HOORNAERT, EDUARDO, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, tomo 2, p. 59.
- (9) Citado por PALACIN, LUIS, *O homem e a sociedade no pensamento de Vieira: um estudo sobre a consciência possível*, in *Síntese*, 1979, maio – agosto, p. 40.
- (10) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 73.
- (11) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.

- (12) COELHO, JOÃO JOSÉ TEIXEIRA, **Instrução para o governo**, in Revista do Arquivo Público Mineiro, v. VIII, pp. 477 – 478.
- (13) CARRATO, JOSÉ FERREIRA, **As Minas Gerais e os primórdios do Caraça**, São Paulo, Ed. Nacional, 1963, pp. 76 – 77.
- (14) NEVES, LUÍS FELIPE BAËTA, **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**, Rio de Janeiro, Forense – Universitária, 1978, p. 159.
- (15) LEITE, SERAFIM, **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Lisboa, 1938, v. 2, pp. 227 – 228.
- (16) LEITE, SERAFIM, o.c., v. 2, pp. 228 – 229.
- (17) LEITE, SERAFIM, o.c., v. 2, p. 230.
- (18) I.H.G.B. Conselho Ultramarino, 1794 : 1.2.20.

O VALOR OBRIGATÓRIO DA CONSCIÊNCIA MORAL NA ÉTICA TOMISTA E A ANÁLISE ROSMINIANA DA CONSCIÊNCIA ERRÔNEA *

João Carlos Nogueira

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

I. Quando a Ética tomista apresenta a consciência como norma imediata da conduta humana individual, afirma já, implicitamente, a idéia de obrigação implicada nos conceitos de consciência e de norma.

A consciência impõe ao homem vínculos morais profundos e imperiosos. Esta é a conclusão básica do ensinamento tomístico sobre o presente assunto. Para S. Tomás esta conclusão é uma evidência: "conscientia procul dubio ligat" (De Verit. Q. 17, a. 3, ad 1).

Mas qual é a fonte da **obrigação** que a consciência estabelece para o homem em matéria de conduta individual ? É por acaso a mesma consciência ? Tem ela em si o poder de obrigar ?

A resposta a tais quesitos é clara em S. Tomás. A consciência não tira de si mesma a sua força obrigatória, mas a haure na lei eterna de Deus, que ela assimila e irradia nos atos particulares.

Antes de passar ao desenvolvimento da tese tomista, parece-me útil elucidar brevemente o significado da obrigação no contexto moral. **Obrigar** quer dizer **constringir** e compreende a idéia de imposição de uma necessidade proveniente do exterior. É evidente que uma necessidade de natureza nada tem que ver com a idéia de **obrigação**. Obrigação é uma **coerção** moral, isto é, um vínculo espiritual que dimana da mesma lei e que determina, num sujeito responsável e livre, o sentido e as exigências do dever. Implica, portanto, **necessidade**, no sentido de que **força** (moralmente) o homem a fazer ou omitir determinada ação. Mas a necessidade ou constringimento moral que liga o homem, impondo-lhe determinadas ações, não é a necessidade chamada **coaçoão**, pela qual uma coisa é constringida de modo absoluto a desencadear a operação à qual é determinada em virtude da ação do agente. Aqui se trata de obrigação imposta ao homem, ser racional e livre, cuja vontade não está sujeita a uma coação externa, embora a esteja ao dever. A única necessidade a que pode estar submetida a vontade é a **necessidade condicionada**, que o Doutor Angélico apela "ex suppositione finis".¹ A obrigação se diz, então, **categorica** por estar conexa com o fim último e absoluto do homem. O fim último, fonte e encarnação

(*) O presente artigo retoma, com poucas modificações, um estudo de 15 anos atrás sobre a consciência moral no pensamento de dois grandes pensadores cristãos de épocas diversas, **S. Tomás de Aquino** (séc. XIII) e **Antonio Rosmini** (séc. XIX). Cremos que a importância da temática justifica ainda a sua publicação e, por isso, oferecemos aos nossos leitores.

de todo o bem, é portanto aquele que condiciona esta necessidade, que se pode enunciar numa fórmula simples e direta: se queremos alcançar um bem determinado, devemos operar também de modo determinado. A ação é o meio pelo qual o vínculo é imposto à vontade.² Ora toda a ação verdadeiramente humana "caracteriza-se por sua relatividade espaço-temporal, que a insere no mundo físico, e por sua autonomia, que a liberta dele".³ Portanto, se de um lado o homem, como ser-no-mundo, a ele se liga de modo constante, de outro, o transcende por sua ação livre. Esta, no entanto, não se afirma absolutamente independente de qualquer ordem, mas se prende à ordem moral, pois a liberdade que caracteriza a ação humana não exclui nem é incompatível com a obrigação. Com efeito o homem, apesar de não ser determinado a um bem em particular, o é ao **bem** em geral.

Em resumo: a obrigação moral que se impõe a nós como um imperativo categórico, não se baseia sobre a **forma** da lei, mas sobre o valor moral. Isto que dizer que o homem deve agir sempre conforme o primeiro princípio ético que lhe ordena de fazer o bem e evitar o mal.

A consciência é, efetivamente, dotada de um poder obrigatório que nasce do preceito divino, que ela, como norma da conduta individual, representa na ordem da moralidade subjetiva. Daqui deriva um corolário muito importante. Se a consciência obriga em virtude do preceito divino, isto implica uma obrigatoriedade soberana, à qual nos vinculamos mesmo no caso de conflito com a autoridade humana. O primado deve ser atribuído sempre à lei divina. **Antígone**, a heroína da homônima tragédia de Sófocles, quando desobedece às ordens de Creonte, rei de Tebas, e num belíssimo gesto de piedade fraterna dá sepultura a seu irmão Polínice, nada mais fez do que secundar a voz da sua consciência vinculada a uma lei superior à de Creonte. Lei que, não escrita por mãos humanas, acha-se insculpida no coração do homem como participação da lei divina, à qual nós, mortais, devemos obedecer antes de qualquer outro preceito humano.⁴

Certamente a consciência, quando prescreve ou proíbe uma ação, obriga o homem a seguir o seu ditame. Isto vale sempre, sem exceção? Não há dúvida, se a considerarmos na sua **retidão** e **veracidade objetiva** (isto é, na sua plena conformidade com a vontade ordenada) e na sua **certeza subjetiva** (isto é, quando ao ditar praticamente uma ação como lícita ou ilícita, exclui todo temor prudente de erro).

Nesta perspectiva somos obrigados a obedecer sempre à consciência, que reflete e imita a lei divina, como sua promulgação em relação ao ato que devemos fazer na particular circunstância em que operamos. Se negássemos a obrigação de nos submetermos a ela, deveríamos também negar a existência do dever concreto, que não subsiste para nós sem fazer ouvir a sua voz através da consciência. Eis por que somente a consciência

verdadeira é por si **norma** adequada do agir e só a consciência certa pode invocar o direito de ser-lhe a norma legítima.⁵ De fato, como a consciência verdadeira reflete com fidelidade a lei objetiva, a consciência certa implica a convicção profunda que o agente humano tem do valor positivo da ação que vai realizar.

Esta é uma faceta do problema da obrigatoriedade da consciência e certamente a menos árdua. Quando se desloca o assunto para o campo da consciência errônea, muitas outras questões mais graves e difíceis assomam. A primeira é concernente ao valor obrigatório desta consciência.

Antes de emprendermos diretamente a análise do tema, pare-nos bem definir, embora com brevidade, o quadro lógico-moral em que se articula a consciência errônea.

Como juízo resultante de uma defasagem na apreensão do valor moral objetivo, ela afirma, em base a pressupostos falsos tidos por verdadeiros, a legitimidade de ações eticamente desarranjadas. Este desvio de rota na apreensão da verdade pode ter como causa dois tipos de erro: um que se costuma chamar **vencível**, por ser tributário de um estado em que o sujeito negligencia procurar a verdade e outro **invencível**, por não envolver, por parte do sujeito, uma vontade maldisposta e insincera.

A questão primordial que aqui se impõe é de estabelecer a capacidade da consciência errônea engendrar obrigação moral. A pergunta-chave, de cuja resposta dependerá o êxito ou o malogro de toda a investigação sobre este problema, é a seguinte: pode uma consciência deste tipo **obrigar**? S. Tomás não titubeia em afirmá-lo. Começa por traçar as fronteiras da obrigação imposta pela consciência verdadeira e pela consciência errônea. Os direitos daquela são essenciais e absolutos, os direitos desta acidentais e relativos.⁶ De fato, a consciência errônea, por não configurar nem refletir objetivamente a lei eterna, não tira dela o seu poder de obrigar. Obriga apenas enquanto aplica a lei ao caso particular. Estamos evidentemente em presença de um valor suposto que o sujeito, por ignorância, crê real e verdadeiro.

Aqui abordamos uma das áreas mais importantes da reflexão moral, que envolve a relação entre a inteligência e a vontade, fundamental para se fixar o conteúdo ético que assinala a ação autêntica.

Com efeito, para S. Tomás o ato é bom ou mau segundo o seu acordo ou desacordo com o bem apreendido pelo intelecto, ao qual a vontade espontaneamente tende, e não segundo o objeto material do ato.⁷ Se a vontade se determina por uma ação que o intelecto julga boa, esta será boa, como boa é a mesma vontade que opta por um ato concorde com a razão, mesmo quando a realidade objetiva fosse diferente. Se, ao contrário, a vontade se determina por um ato que a inteligência reputa pecaminoso, o

ato assume a malícia formal divisada na apreensão intelectual e a mesma vontade de torna desordenada. Isto se explica pelo fato da vontade ser qualificada pelo **objeto** que a inteligência oferece à sua escolha. O grande princípio que dirige toda a questão da moralidade do ato humano é precisamente este: o objeto moral qualifica a vontade na medida em que o seu valor se manifesta à consciência.⁸

A vontade, portanto, supõe o ato da inteligência que lhe propõe o seu objeto. Mas a vontade, como princípio propulsor da vida do espírito e faculdade realizadora do homem pela sua orientação ao bem, não se deixa encerrar no interior do círculo que a inteligência lhe traça, rompendo-lhe as barreiras para agir sobre a própria inteligência. Deste modo se estabelece entre ambas uma comunicação original e fecunda. Se, de um lado, no que tange à determinação do ato, a inteligência **move** a vontade ao lhe apresentar o objeto que lhe é próprio, de outro, quanto ao exercício do ato, a vontade exerce uma "transcendência dinâmica" sobre a própria inteligência, enquanto tende para a **felicidade**, que é o ato final ou a meta especulativa suprema desta.⁹

O bem e o mal na consciência não correspondem sempre, matematicamente, ao bem e ao mal na realidade. O homem, ser finito e contingente, pode errar permutando um pelo outro ou até por aquilo que é eticamente neutro. A inteligência, no seu erro, arrasta a vontade.

Notemos que a questão aqui focalizada não se reduz ao problema da assim chamada **falta trágica** da tradição clássica da qual Édipo será sempre o protótipo mais eloquente.

A sua falta foi sem dúvida muito grande na perspectiva do ato exterior. Um duplo crime (parricídio e incesto), obra não de um propósito deliberado, mas das complicações de um destino implacável. É a famosa **eimarméne** (o "fatum" dos latinos) um dos pontos mortos "em que enalhou a análise do homem clássico"¹⁰ e veio constituir-se num dos motivos reveladores mais profundos do mal-estar do pensamento grego na tentativa de enuclear o significado do homem.

Mas deixemos de lado as elocubrações misteriosas do mito e vamos à questão que nos preocupa.

O que dizer da vontade que se engaja numa ação ao embalo de uma apreensão intelectual, que apresenta como bom um ato objetivamente mau? Tudo depende do erro em que a inteligência labora. É preciso distinguir entre o erro que tem suas raízes numa ignorância ineliminável e o erro que é fruto de uma ignorância eliminável. Sabemos que a ignorância, estreitamente associada à nossa condição humana, impõe impedimentos à liberdade com repercussão na área do agir voluntário. Definida essencialmente como privação de um conhecimento que se deveria possuir, a ignorância pode ser **vencível** ou **invencível**, segundo a possibilidade ou impos-

sibilidade em que nos achamos de eliminá-la. Por isto será relativamente ou inculpável, conforme a boa ou má disposição da vontade que se faz dela tributária.

A ignorância invencível, moralmente insuperável, é aquela que engendra, no ato que afeta, o **involuntário**¹² e faz com que todas as operações que derivam do sujeito humano, nestas condições, não sejam passíveis de culpa.

Portanto, quando o agente humano falseia em boa-fé a verdade das coisas e se decide, em virtude de um erro de avaliação por parte da inteligência, a uma ação moralmente falha, não se pode tachar de má a sua vontade. Antes, atendo-nos aos princípios que S. Tomás estabelece, parece-me que se deva considerá-la reta, não de modo absoluto e sem restrição, mas em sentido relativo, sob o aspecto formal. Isto representa um passo decisivo no reconhecimento da importância do sujeito na reflexão moral. Na verdade a Ética é uma **ciência** que visa ao aperfeiçoamento do homem, que não é uma **idéia**, mas um ser real e complexo que age num contexto igualmente real e complexo. S. Tomás compreendeu, de imediato, a necessidade de uma chamada de atenção resoluta à função do sujeito na esfera moral, contra certa tendência de encarar esse tema de modo impessoal e abstrato. M. Grabman observa, com muita justeza, que o Aquinate não era um pensador avulso do mundo da vida.¹³ Ao contrário, é preciso reconhecer que na sua moral brilha, com particular intensidade, um agudo sentido das concretas exigências da existência humana mergulhada no universo das realidades vivas e dinâmicas que a circundam e sollicitam sem cessar. Por isto, ele reconheceu e proclamou os direitos intangíveis da consciência no horizonte da moralidade. As suas palavras contra os “objetivistas” exagerados, que recalavam demasiadamente a função da regra objetiva em detrimento do verdadeiro papel da consciência, soam fortes e decididas. Diziam alguns: a consciência obriga somente quando se trata de coisas moralmente indiferentes. Se prescreve uma ação objetivamente má não poderá jamais vincular-nos do ponto de vista moral. Responde ele que tal raciocínio é incoerente, porque a vontade que discorda da razão ou da consciência errônea naquilo que é eticamente indiferente, torna-se desordenada em vista do **objeto** ao qual se dirige e do qual depende a sua retidão ou desordem. Se esta lhe propõe o objeto como mau e ela se orienta para ele nesta condição, é fundamentalmente tocada pelo mal ao qual se orienta.¹⁴ Mas isto não sucede só nas manifestações moralmente indiferentes da vida prática (e é o aspecto novo da questão), mas também naquelas que por si já trazem a marca da bondade moral ou o estigma da malícia. De fato, não somente o que é neutro do ponto de vista ético pode assumir acidentalmente, na apresentação da razão, o aspecto de bem ou de mal, mas o mesmo bem pode, paradoxalmente ser representado como mal e vice-versa.

S. Tomás, saindo da área puramente filosófica, apresenta um caso-limite de natureza teológica: a fé em Cristo é um ato sagrado e necessário à salvação. Mas este ato, em si mesmo sublime e imprescindível, por envolver o próprio destino transcendente do homem na salvação e felicidade eternas, poderia tornar-se **imoral** se a consciência assim o julgasse em virtude de uma errada apreensão do intelecto humano. “Por isto — conclui ele — deve-se dizer simplesmente que a vontade discorde da razão reta ou errônea é sempre desordenada”.¹⁵ Em outras palavras: Ele acentua que a consciência errônea impõe obrigação moral. Distinguir três gêneros de atos (bons, maus, indiferentes) e afirmar que a consciência errônea só pode invocar o seu poder obrigatório relativamente aos atos indiferentes, não tem sentido para ele. É ilógico. Com efeito, se aceitamos o princípio de que a vontade é especificada pelo objeto e tende para ele, enquanto proposto pela inteligência, é necessário chegar às conclusões mais corajosas do princípio. Se a inteligência, na sua **leitura** da essência das coisas, por algum motivo vem a falhar e oferece à vontade um antivalor apreendido sob a forma de valor, esta tenderá a ele como valor. Por conseguinte, se a consciência nos propõe, como objetivo prático de nosso agir, algo axiologicamente desvirtuado, que ela, na sua sinceridade e candidez interior, tem em conta de bom, somos obrigados a segui-la.¹⁶

Nova dificuldade se nos antolha aqui. Se a consciência invencivelmente errônea nos obriga moralmente, o que se deve pensar da consciência **vencivelmente** errônea ?

Antes de tudo, devemos precisar que tal consciência não pode reclamar nenhum direito de erigir-se em norma do agir humano, porque supõe uma vontade tendenciosa. Também, neste caso, a consciência se apóia num juízo formado a partir de princípios falsos tidos por verdadeiros, mas diversamente da consciência invencivelmente errônea, a falsidade pode ser desvendada através do estudo e da investigação diligente. O sujeito, todavia, por um tipo de baixa preguiça espiritual ou por má-fé, não se preocupa de investigar nem de eliminar o erro. Esta espécie de consciência evidencia uma fundamental carência de lealdade interior. É a negação daquilo que J. Girardi chama de **sinceridade radical** ou **coragem da verdade**, que supõe uma orientação axiológica objetiva e uma abertura da alma para os valores superiores, cuja busca implica necessariamente a renúncia aos valores imediatos de caráter pessoal e interesseiro.¹⁷ Todavia, não porque esta consciência é falsa, somos autorizados a desobedecê-la. E é uma consideração que se impõe neste contexto, porque à primeira vista poder-se-ia pensar que, pelo fato mesmo de ser vencivelmente errônea, a consciência não tenha nenhum direito de vincular-nos na ordem ética e que podemos (quando não devemos) recusar ao seu juízo o nosso acatamento. Examinando mais a fundo a questão ver-se-á que semelhante solução não corresponde à verdade. Embora o erro que macula a consciência seja fruto de

uma negligência mais ou menos grave (e, por isso, proporcionalmente culpável) continuamos presos ao seu juízo, ainda que apenas de modo condicional. A ação que determinadamente se lhe contraponha será, no espaço das realidades éticas, ação irregular e destoante, porque existe uma lei universal que ordena de se promover o bem, evitar o mal e, ao mesmo tempo, veta de agir contra a consciência. Entretanto, operar de conformidade com o seu juízo implica um sério risco moral, porquanto há uma negligência culpável por parte do sujeito em investigar a moralidade do ato. Então, poder-se-ia objetar, o homem é colocado num dilema: ou obedece à consciência e erra (porque a sua consciência é falsa e operar segundo o seu juízo é operar temerariamente) ou não obedece e erra igualmente (pois agir contra o seu ditame equivale a fazer aquilo que ela julga mal). Em ambos os casos seria presa de perplexidade, onde não saberia mais qual caminho tomar para fugir ao mal.

A objeção é, na perspectiva ética, inconsistente. Com efeito, se, por um lado, não é lícito seguir o ditame da consciência vencivelmente errônea e, nem mesmo, agir em sentido contrário, por outro, permanece a obrigação premente de superar o erro antes da realização do ato. Aqui está a chave para a solução da dificuldade. A perplexidade é imaginária, porque existe um dever anterior de investigação sobre a moralidade da ação que não dá lugar para o estado perplexo. O homem está em condição de descobrir o erro e transpor a barreira que este lhe coloca, expulsando-o resolutamente dos confins do seu campo de ação.¹⁸

Por conseguinte, o dever de eliminar o erro **urge** e o sujeito não poderá agir imune de culpa se não procurou antes enuclear a sua consciência. Esta é uma conclusão extremamente sensata e lógica no campo moral, onde está em jogo o próprio aperfeiçoamento espiritual do homem. Na árdua travessia que ele deve realizar na vida, Deus lhe deu como guia uma dupla estrela polar: a **reta razão** e a **consciência**. Ambas regras homogêneas e imanentes; objetiva a primeira e subjetiva a segunda.

A consciência, portanto, pode errar. É uma possibilidade associada à fragilidade do homem peregrino sobre a terra.

II. Vamos fazer agora uma breve incursão na intimidade deste "hortus conclusus" do ser humano para tentar descobrir nele o esconderijo do erro.

Segundo S. Tomás — a consciência se constrói por meio de um silogismo, freqüentemente espontâneo, em que a premissa maior é dada pela sindérese e a menor pela "**ratio superior et inferior**".¹⁹ A conclusão é exatamente o **ato** pelo qual, aplicando a lei geral às ações concretas, a consciência colhe a sua conformidade ou não com a regra moral. O erro não pode estar presente na maior parte do silogismo subministrada

pela *sindérese*, porque esta, emanada da própria luz divina, qual “centelha acesa pelo Criador em nossa inteligência”, é infalível.²⁰

Onde então se aninha o erro? S. Tomás responde que se esconde na premissa menor que se desdobra em duas partes, uma fornecida pela **razão superior** e outra pela **razão inferior**.²¹ É precisamente aqui que pode insinuar-se o erro. A primeira, desenvolvendo os princípios da sabedoria moral, pode estimar segundo a lei aquilo que na verdade não o é. Do mesmo engano pode ser vítima a segunda ao desenvolver os princípios da ciência moral. Em consequência também a conclusão será sujeita a erro.

O erro é, pois, uma dimensão negativa da consciência humana, contingente e temporal, que afeta, no seu jogo de luzes e sombras, o próprio conteúdo moral do agir humano.

Após termos examinado a questão da obrigatoriedade da consciência errônea, resta-nos examinar outra digna de relevo: a da isenção de culpa no agente que opera segundo o juízo de tal consciência.

Pode o homem que obedece a consciência errônea julgar-se isento de qualquer tipo de culpa? A resposta não parece particularmente embaraçosa quando se trata da consciência invencivelmente errônea. De fato, a vontade torna-se má quando se dirige livre e conscientemente ao objeto imoral. No nosso caso, porque não existe erro culpável, a vontade, porquanto tenda a um objeto mau em si mesmo, não é contaminada. Isto quer dizer que a consciência invencivelmente errônea exime de culpa. O motivo deve ser buscado na íntima constituição de tal consciência, fundada num erro resultante de uma ignorância involuntária. A relação entre esta ignorância e a vontade, no âmbito da conduta individual, é tão importante que traz como consequência imediata a mudança da mesma configuração moral do ato humano, conferindo-lhe um valor formalmente diverso do valor objetivo. Falamos evidentemente da ignorância que precede o ato da vontade, aquela que, na concepção tomista, subtrai ao ato o caráter voluntário.²²

Mas se o erro em que a consciência resvala é resultado de uma ignorância vencível e culposa, que se deve pensar? É claro que este tipo de ignorância não pode sem mais tornar involuntária a ação, conquanto lhe diminua de muito a carga voluntária.²³

É aqui que se insere o problema crucial da liberdade pela qual o homem escolhe os seus próprios caminhos para afirmar-se e atingir os fins bons ou maus que conscientemente colima. E desta maneira se manifesta e se atua no enredamento existencial da vida, o paradoxo de uma liberdade que escolhe o erro como meta de uma vontade desordenada, que se atrela doidadamente às motivações obscuras das inclinações instintivas.

Por conseguinte, se a consciência errônea resulta de uma ignorância livremente escolhida, pela qual o sujeito entende prevaricar desem-

baraçado de todo obstáculo moral, certamente não escusa. A vontade é, sem dúvida, desvirtuada porque tende ao objeto desonesto por um movimento intrínseco que comporta o conhecimento e a volição do mal. Neste sentido, a consciência errônea é, ao mesmo tempo, uma consciência **alienada** e **alienante**, que desencaminha o homem da realização do seu projeto moral e compromete de vez o seu processo de libertação, que é uma conquista que o espírito humano deve perfazer, pertinaz e humildemente, no esforço incansável para uma vida lúcida, impregnada inteiramente de verdade, de justiça e de bem.²⁴

A análise do erro na consciência mostra bem a condição do espírito finito que, embora tenha uma inteligência aberta para a verdade, nem sempre se orienta para ela, enredado como muitas vezes se acha na opacidade do cotidiano, enviscado na duplicidade e na frouxidão da vontade, que se recusa experimentar os riscos da ascese exigida pela busca sincera da verdade.

A posição do Aquinate parece-me bastante clara. Sabemos que historicamente a sua doutrina sobre este assunto representa o superamento da mentalidade objetivista então dominante, mentalidade que influiu, não pouco, mesmo no pensamento dos grandes mestres como S. Boaventura. Este, por exemplo, defende no seu comentário ao II livro das Sentenças (D.39,q.3,a.1) a posição de que a consciência errônea não tem nenhuma autoridade para escusar, onde esteja em pauta um ato mau em si.

O Doutor Angélico não concorda com esta solução, que lhe parecia importar numa desconsideração da verdadeira função do sujeito na vida moral. Por isto afirma em geral a obrigatoriedade da consciência, acentuando que ela nos **constringe** eticamente de maneira tal que é sempre ilegítimo agir contra o seu ditame. Não importa que seja errônea. O vínculo que a ela nos encadeia transcende as fronteiras do erro. Destarte a consciência errônea, a não ser que deva o seu erro a uma ignorância voluntária, continua a ser a norma imanente e imediata do nosso agir concreto. Quem age secundando o seu juízo não só não incorre em culpa, mas o seu ato assume o caráter formal da bondade, ao qual se deve também a atribuição do mérito. O ato será, portanto, bom e subjetivamente meritório em virtude da reta intenção que animara o agente no momento da ação. Para melhor compreender esta asserção é preciso recordar que para S. Tomás, concretamente falando, não existem atos moralmente indiferentes. Todos os atos humanos individualmente tomados, com todas as circunstâncias que os revestem, podem ser arrolados entre os atos bons ou maus e, portanto, dignos de mérito ou demérito.²⁵

Eis um ponto característico da ética tomista, que merece ser posto em destaque, pois patenteia a sua vinculação a uma antropologia muito realista e de superior qualidade metafísica. A **moralidade da inten-**

ção, presente numa área considerável da investigação moral do grande mestre dominicano, é prova mais do que suficiente disto. Para ele “em todos os casos a moralidade do sujeito depende, em última instância, de sua intenção, pois esta é a única coisa que depende essencialmente dele: a atitude interior de sua alma. Por isso jamais a moralidade objetiva, só por si, pode justificá-lo”.²⁶

III. À posição essencialmente humana que S. Tomás assume a respeito deste problema faz eco a posição rosminiana que em muitas partes se encontra, quando não depende da solução tomista. Eu particularmente a vejo profundamente solidária com a doutrina de S. Tomás, como teremos a oportunidade de verificar no desenvolvimento do assunto.

A abordagem que Rosmini faz da questão é detalhada, especialmente no que tange à análise do erro que contamina a consciência. Ele sonda as regiões mais ocultas deste escuro e misterioso mundo para descobrir as raízes do erro e ocultá-lo no nascedouro.

Para Rosmini os problemas suscitados pela consciência errônea não se referem tanto ao campo da **prudência** quanto ao da **verdade**. Para estabelecer as regras da consciência é necessário ater-se não ao que é prudente, mas ao que é verdadeiro. “Não procuramos como os filósofos pagãos, se os homens ouvirão ou não as nossas palavras, mas unicamente que as nossas palavras sejam palavras de verdade”.²⁷

Esta é uma frase programática, não só no âmbito da moral e especificamente da consciência, mas em todos os campos do pensamento. A filosofia não tem outra tarefa senão a de apresentar a verdade, mas a verdade integral, pura, radiante de luz, a verdade que eleva e aperfeiçoa o homem.²⁸ Aqui está a problematicidade da ação de filosofar que Rosmini compreendeu perfeitamente, com todos os riscos que a aventura do pensamento comporta. O homem é convidado a operar, nos limites da relatividade do espaço e do tempo, a organicidade e a síntese das três formas do ser, **ideal, real e moral**, cuja perfeita realização transcende o seu horizonte histórico e só pode atuar-se com plenitude em Deus, no seio do mistério trinitário, em que a tríplice forma do ser se torna termo próprio e infinitamente inteligível. No homem essa tarefa está sujeita a fracassos e enganos por causa do desequilíbrio que existe entre o **sentimento real finito** e o **objeto ideal infinito**, termos fundamentais em que se deveria atuar a síntese. Daqui a razão da presença do erro na consciência humana. É o tributo que o homem paga pela sua condição humana.

Antes de passarmos diretamente à problemática moral implicada na consciência errônea é preciso, inicialmente, ter presente as modalidades de erro possíveis na consciência. Com Rosmini distinguiremos um erro que se relaciona com o **direito**, outro que se relaciona com a **aplicação** do direito e um terceiro que se refere ao **fato**.

O homem pode errar seja em relação à lei ou à fórmula moral de que se faz a aplicação mediante a consciência, seja no **modo** de aplicá-la, como também em alguma circunstância de **fato** ao ensejo da aplicação.

O erro que se insinua na consciência pode ou não ligar-se diretamente à vontade e à liberdade e temos, no primeiro caso, o erro **voluntário** e **livre** (portanto, vencível), no segundo o erro **involuntário** (por isso invencível). Daqui a denominação de consciência vencível e invencivelmente errônea, segundo proceda de uma ou outra espécie de erro.

Quando se define o erro vencível como aquele que se pode e se deve evitar, se dá, sem dúvida, uma definição tecnicamente justa. Mas é necessário levar em conta que o erro vencível põe outros problemas mais complexos, que a definição, por necessidade de concisão, não pode abraçar. É mister, pois, indagar mais a fundo para se apreender os outros lados menos evidentes deste fato tão relevante como é o do erro no campo da consciência.

Uma primeira elucidação deveria vir da pergunta: quando se **pode** e quando se **deve** evitar o erro? Falando em geral, para indicar uma possibilidade em sentido absoluto, parece que não haja erro inevitável, atendo-nos à natureza do erro, que é sempre contingente, cujas persuasões não são jamais tão firmes e irremovíveis como as da verdade.²⁹ É sempre fruto da atitude hostil da vontade em relação ao conhecimento direto. Negação de assentimento da parte daquela à verdade deste. O homem erra ou porque quer ou porque supõe verdadeiro um dado falso. A primeira causa do erro deve, portanto, ser recolocada na vontade³⁰. A sua sede é o juízo reflexo e voluntário, pois a vontade que é livre de reconhecer o **ser**, pode, ao impulso dos instintos egoísticos, anuir àquilo que não corresponde ao conhecimento direto e afirmar como verdadeira uma falsa apreensão da realidade.

Quando o erro é voluntário e livre, fruto de uma vontade que mais ama o **seu bem** que o bem-em-si, é indubitavelmente vencível. Aqui existe uma aversão clara e definida à verdade. Eis o erro que se pode e se deve evitar; se **pode**, porque depende totalmente da nossa liberdade não entravada por nenhuma condição limitativa; se **deve** por que se trata justamente de um erro com ressonância na moralidade de nossas ações. Todavia, se a má disposição que empurrou a vontade a uma conclusão errada não é livre, mas devida a uma necessidade natural, também o erro não será livre e deve ser enumerado entre os males necessários.

De fato, é preciso saber que nem todos os erros são livres e, por conseqüência, nem mesmo imputáveis.³¹ A liberdade humana tem limites que provêm de duas fontes principais: a **falta de razão suficiente** para a escolha e a **ausência** de bens (pelo menos dois) necessários para que esta se verifique.

Quando os bens presentes são de uma só ordem (de ordem subjetiva, por exemplo) não é possível uma escolha livre, porque “todas as ações seriam reguladas pelas leis da espontaneidade da vontade, sem que fosse despertada nenhuma força verdadeiramente livre e determinadora das suas volições”.³²

O homem pode também errar quando, por engano, supõe verdadeiro um elemento falso. Aqui não entram absolutamente em jogo a desordem da vontade que quer e escolhe o erro. Existe somente um engano a que o agente é induzido pela própria condição de ser contingente e falível. É o campo do erro chamado **material**, que não envolve a má-fé e o abuso da liberdade, nem implica subjetivamente a culpabilidade. Este erro, porém, tem confins precisos além dos quais não pode subsistir completamente inculpável.

Se podemos falar de erro invencível em relação à lei positiva, o mesmo não é válido em relação à lei natural.³³

Os primeiros princípios da lei natural são inatos em nós, colocados que são em nossa alma pelo próprio autor da natureza. Somente por absurdo poder-se-ia pensar na possibilidade de erro relativamente a estes princípios básicos da vida prática, que constituem a garantia da segurança e da retidão do agir humano. Admiti-lo na esfera das evidências primárias seria o mesmo que condenar irracionalmente o homem e viver numa perpétua dilaceração interior pela dúvida, sem esperança nem ideal a iluminar-lhe a existência.

A lei moral suprema, inserida em nós pela natureza, é a **luz da razão** ou o **ser ideal** que nós intuímos, **medida** de todos os entes reais. Nada mais é do que a lei eterna implantada no coração do homem. Não requer a formulação escrita a fim de ser conhecida. Ninguém pode ignorá-la. E quando se tenta esquecê-la para praticar o mal sem impedimento, ela se desforra psicologicamente através da censura e do remorso da consciência, que exprimem de forma sensível a sua força obrigatória universal e soberana.

Mas nós fazemos também deduções, partindo dos primeiros princípios da lei, para descobrir outras fórmulas especiais, mediante o raciocínio em que não pode haver erro que seja, ao mesmo tempo, involuntário e invencível. Realmente ninguém pode constranger-nos a tirar uma conclusão que não se mantenha em linha de continuidade lógica com as premissas das quais decorre. E se nos persuadimos de ver esta continuidade, quando efetivamente não a vemos, é sinal de que existe em nós algo que não corresponde à justa ordem. Somos presa de uma ilusão.³⁴

Certamente a razão humana se mostra, às vezes, incapaz de fazer certas deduções remotas da lei natural. E se porventura o homem se achasse na necessidade de agir, poderia sempre fazer um juízo provisório,

que lhe consentiria operar a coberto dos graves riscos éticos que uma ação ambígua comporta. Evidentemente em tal estado a nossa mente não é vítima de erro, mas se acha numa situação de ignorância, que é coisa muito diferente. Ora, dada esta situação, a autoridade pode vir ao encontro do homem, fraco e limitado, para propor-lhe positivamente tais deduções. Então elas se revestem, para os efeitos da obrigação, do caráter próprio da lei positiva e, como tal, se apresentam à nossa observância. Aqui é possível o erro invencível, pois na lei positiva, sobretudo humana, não opera a nossa razão, mas a confiança e a fé na autoridade alheia.³⁵

Nesta altura retorna em cena a doutrina do **Nuovo Saggio** sobre o erro material, que segundo Rosmini, tem duas raízes principais: a fundamentação do juízo sobre as bases lábeis de uma **faculdade cega** ou de uma **autoridade falível**.³⁶

Traçando os confins dentro dos quais se encerra este erro, o pensador italiano adverte que não incide sobre aqueles juízos que se apóiam em dados prováveis, mas que se admitem sem exame ulterior por causa da urgência da ação. Todavia, quando o entendimento emite um juízo baseado não em dados que se ligam a uma **autoridade falível** ou a uma **potência cega** (o instinto, por exemplo), mas unicamente em suas forças, então não há lugar para o erro material mas só para o erro formal do qual o sujeito se faz responsável por se arraigar numa livre decisão sua.³⁷

Se, porém, a autoridade não vem em auxílio do homem para propor-lhe aquelas deduções, ele permanecerá na ignorância que não será culpável, uma vez que não é livre nem resulta de uma vontade que a deseja diretamente. O juízo errôneo formado em tal estado será também inculpável, porque não se alia a um **querer** mau e desarmonico, negador da simples e maravilhosa correspondência entre a percepção e o reconhecimento prático.

Considerados os termos dentro dos quais se confina o erro vencível e invencível, podemos passar ao exame da consciência errônea proveniente de um e de outro.

Sabemos que a consciência é a norma próxima do agir humano individual. Isto porém não lhe confere automaticamente imunidade contra o erro. Ela pode ser inquinada por um erro involuntário e tornar-se, por conseguinte, invencivelmente errônea. Contrariá-la é sempre ilícito. Ela persiste como princípio diretivo do nosso agir concreto, pois o erro que a contagia não é culpável e não cria por consequência obstáculo à moralidade. No fundo, através dele, é sempre ao bem que a consciência adere. Mas, por ser errônea, não pode certamente pretender ser representante da lei eterna, porque na realidade não reflete uma lei objetiva existente. Exerce a sua função diretiva unicamente porque deve o seu erro a uma ignorância involuntária.

Rosmini põe-se aqui na linha pura de S. Tomás e de toda a tradição. Se o homem crê erradamente que determinada norma não o obriga deve examinar se o seu juízo é feito em boa-fé, sem a sorradeira ingerência de intenções menos puras. Se o juízo é reto, no sentido de que não está viciado por uma malícia interna, é compelido a obedecer à sua consciência, ao passo que a norma perde para ele, no momento de agir, o seu valor vinculativo tornando-se praticamente inexistente. Com efeito, falta-lhe, de um lado, o conhecimento da obrigatoriedade imposta pela norma àquela ação particular e, de outro, ele deve agir sempre em consonância com o ditame da consciência.³⁸ O porquê é claro. A consciência versa num estado de erro não suspeitado pelo agente. Eis um ponto merecedor de nota porque se trata das condições que demarcam as fronteiras da consciência invencivelmente errônea. Fora destes preciosos confins começa o domínio da consciência vencivelmente errônea, cuja fonte se acha poluída por um erro fundado na liberdade e na ação dissolvente da paixão desregrada que elude as resistências que o bem e a verdade tentam opor-lhe no âmbito da vontade.

Segundo Rosmini o erro que não falsifica nem subtrai a retidão à consciência incide sobre um **fato**. O que a faz menos reta recai sobre a aplicação da lei racional àquele fato. Ademais, o erro é outrossim estranho ao ditame da consciência quando atinge a lei positiva, suscetível de ignorância involuntária. Além disso, o erro pode também recair sobre qualquer fórmula moral derivada a que não estamos em grau de chegar por motivo da debilidade discursiva da razão. Esta fórmula moral, desde que proposta pela autoridade, se transforma para nós em lei positiva e, como tal, deve ser respeitada. Ora, como a lei positiva é passível de ignorância invencível, o erro que por acaso dela derivasse, nesta condição, não comprometeria a retidão da consciência. Seria assim como o trabalho dum exímio escultor — a comparação é do mesmo Rosmini — que quisesse arrancar do mármore bruto uma estátua egregiamente idealizada e trabalhasse com perfeição o bloco informe, não dando em falso um só golpe de cinzel que fosse e conduzindo, com perícia de mestre, a obra toda até nos mínimos detalhes. É claro que, em nada ficaria diminuído o seu mérito, se por acaso, no meio do mármore, viesse a encontrar alguma mancha ou veio que, de algum modo, prejudicasse a integridade da magnífica obra d'arte.

A analogia vale para aquele que aplica exemplarmente uma lei para avaliar a ação que vai fazer, e age conforme a aplicação que faz. Certamente não perde o mérito do seu ato se, porventura, vier a agir fundado num pressuposto falso.³⁹

A consciência invencivelmente errônea conserva íntegra a sua eficácia obrigatória. Os seus direitos na esfera do agir concreto são reais e devem ser praticamente respeitados.

Completamente diverso é o problema quando se evoca a questão da consciência vencivelmente errônea. Aqui a ignorância é voluntária. Enfraza-se numa recusa positiva de conhecer. Por isto é uma consciência culpável, que contém em si o germe da dissolução moral que corrompe e deprava o agir. Tal consciência não pode jamais pretender erigir-se em critério moral das nossas ações. Operar em consonância com o seu juízo é sempre mal e não pode, no plano ético, encontrar nenhuma justificação.⁴⁰

A tese é óbvia e se funda inteiramente no ensinamento de S. Agostinho: "omne factum si recte factum non est, peccatum est; nec factum esse nullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur"⁴¹

Aquilo que urge mais no nosso caso é saber se devemos obediência a esta consciência; se ela pode arrogar-se algum direito em relação à nossa atividade moral concreta.

Num plano geral Rosmini responde, na esteira da tradição, que devemos sujeitar-nos ao ditame da consciência errônea tanto quando ordena, como quando proíbe categoricamente uma ação. Todas as vezes que o sujeito opera segundo a consciência vencivelmente errônea, a sua ação carregará o estigma de uma deficiência ética radical, que o coloca numa alternativa que conduz sempre à mesma encruzilhada fatídica: ou segue tal consciência e age mal ou não a segue e age mal do mesmo modo. É o famoso pseudodilema que examinamos ao abordarmos a doutrina tomista, cuja solução Rosmini implicitamente adota.⁴²

Aqui se impõe uma conclusão assaz importante: a consciência vencivelmente errônea, dada a sua condição de consciência viciada por má disposição da vontade, não é idônea para absolver o agente da culpabilidade moral. Neste caso falta a sinceridade e a boa-fé.

Entre esta casta de erro, a simples ignorância de alguma dedução da lei natural e a incapacidade da mente em realizá-las, existe uma diversidade radical. A sede do bem e do mal é sempre a vontade. Se ela não é empenhada, não se abre espaço nem mesmo para a especificação moral.⁴³ Daqui o seu papel primordial no domínio ético. Ela condiciona praticamente, na esfera da subjetividade, a bondade e a malícia dos atos humanos. Se, quando má, ela se torna responsável pela degradação do homem, quando boa é o motivo básico da sua grandeza e dignificação. Neste sentido há muito de verdade na afirmação com que Kant abre a I seção dos **Fundamentos da Metafísica dos Costumes**: "nada pode ser pensado no mundo e em geral nem mesmo fora do mundo, que possa ser considerado incondicionalmente bom afora a vontade boa". É admirável a sua eficácia em determinar intrinsecamente a faculdade do juízo, em especial o de valor. Se está intimamente contagiada por uma paixão desorientadora consegue alterar o juízo, impelindo-o a pronunciar-se segundo o seu ponto de vista em contradição decidida com a verdade e com o bem

apreendidos na realidade. Com mil artes tenta persuadir-nos da liceidade daquilo que não é lícito, dando origem a uma consciência intrinsecamente errônea, que consente na falsidade, e desvia a atenção do **ser** na sua luz genuína e irradiante.⁴⁴

Não obstante isto, o homem pode sempre dizer a verdade a si mesmo, desde que opere o conhecimento direto, cuja presença, se tratar de lei racional, é constante.⁴⁵ E, se não vê a verdade, não é porque lhe falte luz, mas porque a paixão lhe embacia a visão e, ele embaído, nega ao conhecimento direto o seu reconhecimento prático. Aqui se origina a dispersão do ritmo profundo que assinala o movimento unitário da consciência, nesta espécie de dialética negativa do erro, que se acaba transformando paradoxalmente em testemunha da verdade, ao atestar a presença inefável do ser que se manifesta e não é reconhecido. Desta negação nasce o **remorso**, afirmação de um vazio moral que, no fundo, é nostalgia do **ser** esquecido e conscientemente desprezado. Dialética Kierkegaardiana do **pecado**? Semelhança de perspectiva apenas. Para Rosmini o homem, porque carrega o peso de uma tremenda **capacidade de recusa**, é um ser que se lança na aventura da liberdade sem leme nem vela, confiado unicamente na força de seus braços. É aqui que soçobra. No exercício mesmo desta recusa situa-se o **mal**, que lhe corrói o agir como o verme corrói o coração da fruta. A liberdade ou se entende, em sentido positivo, como **libertação interior** e escolha da transcendência, ou em sentido negativo, como apego radical a si e escolha da imanência. Neste jogo se perde ou se ganha a vida.

IV. No que concerne o núcleo central do candente problema que acabamos de expor, existe uma fundamental sintonia de pensamento entre Rosmini e S. Tomás. Diria até, que Rosmini, nos momentos mais árduos e decisivos da questão sobre o valor obrigatório da consciência errônea, vai de bom grado (explícita ou implicitamente), haurir na fonte do Aquinate. Em ambos o sentido vivo da realidade humana permeia e informa toda a problemática da obrigatoriedade da consciência e a solução prática das dificuldades levantadas pela consciência que se apóia no erro.

Para o Doutor Angélico o bem objetivamente considerado é uma **regra-em-si**. Esta é uma das teses características da Ética tomista para a qual a lei e a norma se fundam sobre o bem, que é primariamente o bem ontológico, mas encarado numa ordem particular, a do homem concreto, livre e comunicante com os seus semelhantes. O bem conforme o apreendemos, na situação existencial em que nos achamos, é uma **regra para nós** e qualifica moralmente os nossos atos.

Este apelo alto e resolutivo para o valor do sujeito no reino da moralidade parece-me uma conquista de singular importância, porque inaugura uma Ética em que as verdadeiras condições da vida moral são reconhecidas e colocadas no devido lugar. Daqui o alcance imenso da consciência na moral tomista. “Aquilo que ela não abrange de um modo ou de outro, por mais sagrado que permaneça em si mesmo, é praticamente inexistente”.⁴⁶

Para Rosmini a consciência, embora não seja a única regra da conduta individual, permanece todavia como um momento relevante do agir humano reflexo, enquanto lhe é confiada a tarefa de regulá-lo e encaminhá-lo para o fim supremo de toda a existência. Ela é, portanto, norma da atividade humana concreta. Por isto cada juízo seu, para exercer o seu papel normativo, deveria naturalmente ligar-se à verdade que, como esplendor do ser, é a vívida luz que aclara os passos do homem na grande viagem que ele encetou ao nascer.⁴⁷ Quando, porém, por causa da limitação natural da razão ele, em boa-fé, resvala em erro, à sua ação não deve ser atribuída a malícia formal do ato desordenado. A consciência que o ditou, como se estribava num erro involuntário, é por isso mesmo escusável. Também para Rosmini o bem, na medida e no modo em que o colhemos intelectualmente, torna-se a norma que ordena e dirige o nosso agir concreto, agir em que se joga a nossa realização humana e, pelo qual, se efetiva a nossa elevação à ordem absoluta do Ser por essência, origem e plenitude de todo o bem, onde todas as nossas aspirações são saciadas e realizadas as nossas mais sublimes esperanças.

NOTAS:

(1) Cf. De Verit. — Q.17,a.3. — Segundo uma observação muito justa de L. De Raeymaeker, "l'obligation morale n'a de sens que dans un climat d'autonomie, pareille obligation ne peut se concevoir, par exemple, dans le cadre exclusif du déterminisme physique. Elle s'adresse à l'homme, pour autant précisément que celui-ci se trouve capable d'opérer un choix personnel et de se porter 'motu proprio' vers telle valeur à la quelle il décide d'accorder sa préférence". ("Le sens et le fondement de l'obligation morale" — em *Revue Philosophique de — Louvain —* p. 78 — Tome 59 — Février 1961).

(2) Cf. De verit. — Q. 17, a. 3.

(3) L. De Raeymaeker: art. e loc. cit.

(4) Quando Creonte censura Antígone por ter transgredido abertamente o seu decreto, ela responde com estas palavras, que se tornaram clássicas: "sim, porque não foi Júpiter que o promulgou; e a Justiça, a deusa que habita com as divindades subterrâneas jamais estabeleceu tal decreto entre os homens; nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis; não existem a partir de ontem, ou de hoje; são eternas, sim! e ninguém sabe desde quando vigoram! Tais decretos, eu, que não temo o poder de homem algum, não posso violar sem que, por isso, me venham punir os deuses". (SÓFOCLES: Antígone — Trad. de J. B. Mello e Sousa — p. 168).

(5) Cf. II Sent. D. 39, q. 3, a. 3.

(6) Cf. De Verit. Q. 17, a. 4.

(7) Cf. Quodlib. III, Q. 12, a. 27.

(8) Cf. I — II — Q. 19,a.3.

(9) Cf. I — II — q. 9,a.1, ad 3; Ibid. q.4,a.4,ad 2. A expressão **transcendência dinâmica** que usamos aqui, neste contexto, aplicada à vontade relativamente à inteligência, tomamo-la de empréstimo a Cornélio FABRO que a emprega no seu livro, **L'Anima** (Introduzione al problema dell'uomo), p. 132, Ed. Studium, Roma, 1955, para significar a espécie de circulação que se estabelece entre a inteligência e a vontade com a mútua implicação dos seus objetos no plano da existência.

(10) Id. — p. 126.

(11) Nossa análise se detém aqui apenas no aspecto formal da reflexão ética, que é precisamente o âmbito em que se encerra, nesta matéria, o pensamento tomista.

Exorbita da nossa análise, porque completamente fora do intuito e da concepção de S. Tomás, uma consideração fenomenológica do **involuntário** nos limites de uma **eidética**. Para o leitor porventura deseioso de um contato com este aspecto do problema, sugiro a leitura das ricas e sugestivas análises de **Paul Ricour** em **Le Volontaire et l'involontaire**, Aubier, Editions Montaigne, 1963.

(12) Cf. M. GRABMAN: La conoscenza scientifica della verità sotto l'aspetto etico secondo S. Tommaso d'Aquino em **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica** — pp.151—152 Milano — 1943.

(14) Cf. I — II — Q. 19, a. 5; Cf. De Verit. Q. 17, a. 5.

(15) I — II — Q. 19, a. 5 c.

(16) Cf. Quodlib. III. Q. 12, a. 27.

(17) Cf. J. GIRARDI: Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine — em **Revue Philosophique de Louvain** — p. 495 ss. — T. 62 — Août 1964.

(18) Cf. I — II — Q. 19, a. 6, ad 3; Quodlib. III, Q. 12, a. 27, ad 2. Outro texto notável a este respeito encontramos-lo no "De Veritate", q. 17, a. 4, ad 8.

(19) Sobre o sentido desta terminologia, que é agostiniana, ver C. FABRO: Breve Introduzione al Tomismo — p. 30.

(20) Cf. De verit. — Q. 16, a. 2; Cf. WILMS, H.: De scintilla animae p. 198, em **Angelicum** — vol. XIV — 1937.

(21) Cf. DE VERITATE, q. 17, a.2: "Conscientia nihil est aliud quam applicatio scientias ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicationem applicatio scientiae ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicationem contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat... Dictum est enim... quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum... In universali quidem iudicio synderesis, errorem non contingit, sed in iudicio rationis superioris contingit esse peccatum; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est... Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis... Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia etiam error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem; ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur". — Cf. também **De Malo**, q. 3, a 9, ad 7.

(22) Cf. I II — Q. 6, a. 8.

(23) Cf. De Malo, q. 3, a 8, ad 4.

(24) É segundo este padrão — diz Luiz Ubaldo Puppi — segundo este módulo de autenticidade específica que se pode julgar dos valores de uma cultura, de uma civilização, merecedora dos títulos de nobreza humana. O homem e com ele e a cultura e a civilização, deve tender com rigor e com sentido de mistério para esta perfeição espiritual não como um paradigma rígido e estático, mas como a curva tende para sua assíntota." (Itinerário para a Verdade, p. 113 — AGIR-Rio 1955.)

(25) Cf. I II — Q. 21, a. 4.

(26) B. de Solages: Iniciação Metafísica, p. 350 — trad. do Prof. Carlos Lopes Matos — Ed. Herder — S. Paulo, 1964.

(27) Trattato della coscienza morale, p. 160, Ed. Naz., vol. XXVI, 1954.

(28) Na "Introduzione alla Filosofia" — p. 138 — diz: "la verità è sempre di sua natura perfezionatrice dell'uomo; ma sollo la verità intera chiude al tutto le porte all'errore. Una filosofia adunque salutare deve allargarsi, deve essere mossa da un'amore, da una tendenza ad abbracciare la Verità tutta quanta ella è ampia. Egli à solo con questo vastissimo ed onestissimo desiderio che la filosofia si rende giusta verso la Verità — perocchè il rendersi esclusiva e il rifiutare l'una o l'altra parte di verità, è già una ingiustizia che si commette contro l'essenza della verità: e il cominciare da un'ingiustizia non è migliorarsi".

(29) Cf. LOGICA — nº 1134 — vol. XXII, — Milano 1934: "Nelle persuasioni, per le quali lo spirito aderisce alle verità da lui conosciute, c'è prima l'adesione dello spirito e poi l'assenso: Nelle persuasioni all'incontro che hanno per oggetto un errore preso per una verità c'è prima l'assenso ed è questo che produce l'adesione dello spirito. L'assenso in questo secondo caso non è mai pienamente naturale ma effetto dell'arbitrio. Quindi una fondamentale differenza tra le persuasioni della verità e le

persuasioni dell'errore; le persuasioni della verità sono più compiute per ciò che riguarda il primo elemento della persuasione...; le persuasioni dell'errore non sono mai così piene rispetto a questo primo elemento, non avendo per loro base l'adesione naturale: possono nondimeno essere o sembrar forti per forza dell'assenso arbitrario, che produce un'adesione artificiale all'errore prezo per verità".

(30) Cf. Nuovo Saggio — sez. VI — p. IV — cap. 3 — p. 163.

(31) Cf. Antropologia in servizio della scienza morale — sez. II cap. 11 — art. 2, § 4 — vol. XXI — Ed. Naz. 1934.

(32) Ibid. — sez: III — cap. 11 — art. 1.

(33) Cf. Trattato d.c.m. — p. 169.

(34) Cf. Ibid. — p. 170.

(35) Cf. Ibid. — p. 171.

(36) Cf. Nuovo Saggio — sez. VI — p. IV — art. 7 — p. 176.

(37) Cf. Ibid. — pag. 177.

(38) Cf. Compendio di Etica — p. 187, Ed. Naz., vol. VI, 1937.

(39) Cf. Trattato d.c.m. — p. 179.

(40) Ib. — p. 181.

(41) **De Utilitate credendi** — c. 12, 27.

(42) Para Rosmini, como para S. Tomás, é a vontade que deve ser retificada positivamente pela adesão simples e pura à verdade, que é a única idónea para indicar ao homem como deve comportar-se relativamente aos objetos de suas ações, objetos estes que constituem o fim em relação ao qual ele se comporta bem ou mal. (Cf. Storia comparativa e critica... p. 294.)

(43) Cf. Trattato d.c.m. — p. 213.

(44) Cf. Principi della scienza morale — p. 97.

(45) Cf. Trattato d.c.m. — p. 207.

(46) Sertillanges: La philosophie morale de S. Thomas d'Aquino, Paris 1961, p. 207.

(47) Cf. Rosmini: Prefazione alle opere di Filosofia Morale p. 5 — Ed. Naz., vol. XXI, 1941.

SUBSÍDIOS DE REFLEXÃO PARA UMA ÉTICA DE INSPIRAÇÃO PERSONALISTA

Alino Lorenzon

Departamento de Filosofia — UFRJ e UGF

O movimento filosófico, deflagrado por Mounier nos anos 30, foi por ele mesmo denominado **personalismo**. E a fim de evitar equívocos, desde os primeiros instantes Mounier teve a preocupação de não criar **mais um** sistema filosófico, restrito a uma elite intelectual universitária, presa ao formalismo institucional e desligada dos reais problemas da comunidade humana. Diante da dramaticidade da crise econômico-política do após-guerra e em face da ausência de lideranças lúcidas e socialmente comprometidas com um processo de transformação, surge um pequeno grupo de jovens, liderado por Mounier, jovens dispostos a pensar e a empreender algo que pesasse efetivamente na mudança dos rumos da sociedade. Por isso, não seria um sistema de pensamento idealista da Universidade, e, sim, um movimento a partir dos eventos e da realidade em que estavam inseridos em face do desprezo e do espezinhamento da pessoa humana em todas as suas dimensões.

Assim é que o personalismo se origina da constatação do fracasso de um projeto de civilização ocidental, de inspiração capitalista, com o qual estava comprometido certo catolicismo cultural. A partir daí, toda uma denúncia será feita através da revista e do movimento **Esprit**. E em contrapartida, outra visão de pessoa humana, de sociedade, de teologia e de prática religiosa constituirá o centro de reflexão e de ação. Por isso, e com o objetivo de propor alguns elementos teóricos para a elaboração de uma ética de inspiração personalista, o presente estudo, embora extremamente sucinto, reúne algumas considerações, tiradas da leitura da obra mounierista.

1 — O UNIVERSO PESSOAL

Já foi dito repetidas vezes pelos estudiosos da obra de Mounier que ele não partiu de um sistema filosófico, abstrato e logicamente coerente, para explicar o mistério da pessoa humana. Ao contrário, o caminho inverso é que foi por ele palmilhado apesar dos obstáculos teóricos e práticos de toda ordem. A pessoa, em todas as suas dimensões e desdobramentos, será o ponto filosófico de referência. Inconfundível com os objetos ou com os seres da natureza, cada pessoa é um universo singular e original.

“A pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que conheceríamos de fora, como todos os outros. É a única realidade que

conhecemos e que, simultaneamente, construímos de dentro. Sempre presente, nunca se nos oferece" (**O personalismo**, p. 19).

Daí podermos afirmar que a personalidade, estudada e tratada pelos profissionais das Ciências Humanas, não se identifica, em hipótese alguma, com a pessoa da abordagem personalista. É possível levantar algumas manifestações de sua realidade, bem como traçar um perfil biopsicológico, mas nunca atingiremos a profundidade do seu ser. "Mil fotografias sobrepostas não nos dão um homem que anda, que pensa e que quer" (**Ib.**, p. 18).

Tal afirmação demonstra a convicção na singularidade e na originalidade ontológicas de cada ser humano. Mas, apesar desses pressupostos, é possível falar, embora de maneira sempre incompleta e aproximada, dessa realidade, um tanto misteriosa, na tentativa de levantar algumas de suas dimensões e de suas estruturas fundamentais.

A primeira dimensão é traduzida por um termo de significação filosófico-cristã, muito rica, a **encarnação**. A expressão significa que a pessoa é, ao mesmo tempo, corpo e espírito. O desprezo ou a supervalorização de um ou de outro acarretam conseqüências funestas. Há entre esses dois elementos essenciais uma estreita interdependência e reciprocidade que nenhuma ética pode ignorar sem cair num falso materialismo ou num falso espiritualismo. A separação radical, que certas filosofias e certas teologias idealistas têm defendido, levou a esses extremos. Impõe-se, portanto, a reabilitação da matéria e do espírito a fim de que se possa salvar a ambos. "Efetivamente, as duas experiências não são separáveis: **existir subjetivamente, existir corporalmente** são uma única e mesma experiência" (**Ib.**, p. 51).

No entanto, em base dessa presença íntima, constata-se um duplo movimento antagônico de **personalização** e de **despersonalização**, um processo pedagógico de conquista e de aperfeiçoamento de si mesmo e da natureza em conflito com um processo de degradação e de desumanização. Esses dois movimentos coexistem e podem ser verificados em cada um de nós, explicando, em parte, a luta constante que se trava na interioridade da pessoa e nas sociedades humanas. Por isso, Mounier, ao fundamentar amplamente a complexidade da **existência incorporada**, conclui suas colocações, apelando para um **otimismo trágico**, subjacente às convicções de um pensador de inspiração personalista.

Outra experiência fundamental da pessoa humana é a **comunicação**. Contra a clássica concepção de indivíduo e contra a filosofia individualista burguesa, é preciso restaurar a dimensão da intersubjetividade. Não somos seres solitários, perdidos num universo egoísta e competitivo. Não, a linguagem, a razão e o próprio corpo testemunham e reclamam um direcionamento à comunicação.

“As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O **tu** e, nele o **nós**, precede o **eu**, ou pelo menos acompanha-o” (*Ib.*, p. 63 — 4).

No entanto, para viver a experiência da comunicação, toda uma **ascese**, deve constituir seu suporte, firmado em atos como: a saída para fora de nós próprios, a compreensão, a assunção das preocupações dos outros, a doação e a fidelidade. E esses atos provocarão o desenvolvimento comunicativo da pessoa na medida em que forem animados por um processo constante de **conversão**, isto é, a vida moral não pode ser concebida como algo adquirido uma vez por todas, de maneira perfeita e definitiva. A vida moral é uma luta permanente.

“A vida pessoal é sucessiva afirmação e negação de nós próprios. Este ritmo fundamental encontra-se em todas as suas operações. Afirma-se num permanente trabalho de assimilação das contribuições exteriores. Elaborar-se elaborando-as” (*Ib.*, p. 88 — 9).

Essa concepção explica por que Mounier mantém uma profunda desconfiança das opções éticas inspiradas na ideologia da abundância, do consumo e na filosofia do **ter**.

“Exalta-se a posse do mundo como se ela fosse por si própria libertadora. A dialética personalista do **ter** é menos triunfante. Deve partir duma entropia ou duma involução do **ter**. O desenvolvimento da pessoa implica como condição interior um despojamento de si e de seus bens que despersonaliza o egocentrismo. A pessoa só se encontra quando se perde. A sua riqueza é o que lhe fica quando se despojou de tudo o que tinha — o que lhe fica à hora da morte” (*Ib.*, p. 91).

Por isso, uma ética de inspiração personalista se fundamenta numa **ascese**, isto é, numa purificação constante, num esforço ininterrupto de superação dessa tendência generalizada de apropriação dos bens materiais e culturais. A **conversão**, dentro dessa linha de reflexão, se apresenta como processo, caminhada sem fim, movimento de personalização. Não é uma vitória, conquistada em disputa bélica ou desportiva. É uma espécie de educação permanente no plano ético, cujos horizontes se situam dentro da grandeza do heroísmo e da santidade. Nunca plenamente atingidos, constituem o desafio para quem sentiu na profundidade do seu ser o apelo para testemunhar a possibilidade de outros rumos.

Outro ato e outra dimensão da pessoa humana são o **afrontamento**, isto é, a capacidade de resistir, de contestar, de não aderir, de não se conformar com determinadas situações. É a capacidade de ruptura. Mounier tão persuadido estava de que a pessoa humana é também ruptura que escreveu um livro com o título **L'affrontement chrétien** (*O afron-*

tamento cristão). Escrita durante a Resistência, na Segunda Guerra Mundial, a obra é uma resposta a Nietzsche e retrata a posição heróica e profética, assumida pelo autor sobretudo durante esse sombrio período. Na prisão de Lião, na França, aguardando o julgamento dos nazistas, Mounier lia as obras de Nietzsche e redigia uma resposta às suas acusações, mostrando como o cristianismo em si não é a religião dos fracos e dos covardes ou dos conformistas, mas sim a opção dos corajosos, dos fortes, daqueles que se decidem a enfrentar a "desordem estabelecida" e remar contra a corrente.

O afrontamento é, antes de mais nada, uma dimensão da pessoa e, sobretudo, do cristão, porquanto existir é afirmar e afirmar-se. É negação e separação, isto é, **de-cisão**. Parece um tanto estranho esse tipo de raciocínio na sociedade atual. No entanto, hoje mais do que nunca, é urgente tal posicionamento. Aliás, a virtude da força já era ensinada e praticada pelos antigos mestres da filosofia e do cristianismo. **Contestar** não significa, primariamente, negar ou se opor a uma situação. **Contestar** é, antes de mais nada, pela própria significação etimológica, dar testemunho de outros valores e de outros ideais.

2 – PESSOA E COMUNIDADE

A reabilitação da idéia e da prática comunitária está intimamente ligada à visão mounierista de pessoa. O ser humano não é um ser solitário. Ao contrário, sua existência é **coexistência**. "Quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase-limite: ser é amar.

Estas verdades são o próprio personalismo, a ponto de podermos dizer que há pleonasmos quando se designa a civilização que ele visa por **personalista e comunitária**" (*Ib.*, p. 64).

As concepções individualistas e idealistas de pessoa e sociedade ou de Estado são criticadas e combatidas ao longo da obra de Mounier. O individualismo se apresenta como o inimigo número um do personalismo.

A metafísica do individualismo é a metafísica da solidão. Sua ética é a ética do bem-estar individual acima de tudo e a qualquer preço. Sua economia é a economia do lucro e do esbanjamento, ao contrário de uma economia voltada para a pessoa e a comunidade. A religião individualista é a religião que somente procura a própria salvação, estabelecendo uma separação radical entre a vida religiosa e a vida pública.

Em contrapartida, o personalismo enfatiza a dimensão comunitária junto com a dimensão individual. Também não prega o retorno às pequenas comunidades rurais, como solução dos problemas dos grandes aglomerados humanos. Em qualquer hipótese, a estatura das coletividades

não é aquela que conhecemos através da vizinhança puramente física do presente espaço urbano. A formação de comunidades de pessoas e de núcleos humanos, em que cada um é reconhecido como sujeito e não como simples número, é a proposta personalista. Para a formação de núcleos realmente comunitários, de "um mundo de pessoas", como afirmava Mounier, é preciso que as estruturas de sustentação sejam pensadas e concebidas à sua altura. É um pouco do que se observa atualmente em certos movimentos comunitários, em que o reconhecimento efetivo de todos como sujeitos é progressivamente assumido. Tem-se a convicção de que todos, qualquer que seja seu **status**, possuem algo para dar, porquanto todos são portadores de uma subjetividade, de uma experiência inédita. Essa preocupação com a possível e real participação de cada um na comunidade faz com que os formalismos e rituais das sociedades civis burocratizadas passem em segundo plano, já que todos se sentem reconhecidos como pessoas.

A transformação de alguém, que se sentia apenas como **mais um** dentro da multidão, em pessoa se opera a partir do instante em que esse reconhecimento começa a se efetuar noutra perspectiva. Vizinhos que apenas se conheciam na impessoalidade dos encontros ocasionais e rotineiros passam a se reconhecer dentro de outra perspectiva e dentro de outra prática comunitária. É interessante participar desse processo e acompanhar sua evolução e crescimento. Os movimentos comunitários constituem atualmente, como na época de Mounier, uma das grandes oportunidades de romper com o individualismo e o autoritarismo de toda espécie. É toda uma **pedagogia** que se instaura, fundando um novo tipo de relacionamento e de reconhecimento. É outra ética, a ética da participação, descentralizada até a pessoa, para a mudança de atitudes e de estruturas, que deverá orientar o comportamento humano.

No entanto, a situação e o contexto nacionais e mundiais, em que viveram Mounier e seus companheiros, foram marcados por profundas mudanças, por crises gravíssimas, bem como pela implantação e consolidação de sistemas sócio-econômico-políticos injustos e desumanos. Tal situação foi descrita e caracterizada por Mounier numa fórmula que se tornou clássica e lapidar, denominada "desordem estabelecida", fruto, de um lado, do capitalismo individualista e de certo catolicismo egoísta e cultural e, de outro lado, do comunismo burocrático e autoritário.

A revista **Esprit**, fundada em outubro de 1932, revista mensal internacional, declarava explicitamente em seu título ser "de inspiração personalista em luta contra a desordem estabelecida".

Para o personalismo essa "desordem estabelecida" era, antes de mais nada, uma desordem espiritual e moral. A desordem econômica e político-social que reduz multidões de seres humanos à miséria, à fome e à privação do mínimo exigido pela dignidade efetiva da pessoa humana, é o

sintoma e o resultado de outra desordem mais profunda e mais grave. Por isso, Mounier e seus companheiros têm constantemente proclamado ser a revolução ao mesmo tempo moral, espiritual, social, econômica e política.

“Não existe uma técnica de necessidades e, por cima, inoperantes, místicas da cidade. Não há uma técnica do governo e, por cima, inoperante, uma religião invisível do espírito. O espírito comanda o político e o econômico”¹.

É a trágica constatação, é a grave denúncia, constantes do documento-base, intitulado “Refaire la Renaissance” (**Refazer a Renascença**), redigido no final do encontro em Font-Romeu. É importante assinalar os termos em que o documento foi escrito, sua filosofia, seu diagnóstico e sua denúncia da “desordem estabelecida”. A afirmação de Péguy dá o tom do documento: “A revolução será moral ou não será”². Com essa visão e com essa convicção, Mounier e seus companheiros participaram de um movimento, que visará a dissociar o espiritual do burguês e do reacionário, já que detentores do poder também se confessavam religiosos e espiritualistas. O primado será dado ao moral e ao espiritual, desvinculados da ideologia e da prática, comprometidas com o **status quo**. O personalismo assumirá um compromisso explícito e declarado com a redução e a eliminação da miséria. Nas primeiras linhas do documento acima citado, Mounier nos adverte: “Quem não sentir em primeiro lugar a miséria como uma presença e uma queimadura em si nos fará objeções vãs e falsas polêmicas”³. É uma afirmação dura e ao mesmo tempo profética. Dá-nos a idéia de uma tomada de consciência da situação e da realidade, que certas filosofias idealistas da época não percebiam ou propositadamente ignoravam.

A miséria, denunciada por Mounier em 1932 e ao longo de toda a sua vida, continua presente hoje em proporções talvez ainda maiores e mais gritantes. É a miséria, oriunda da desordem moral e espiritual, como a miséria resultante da desordem econômica e política. Não há necessidade de reproduzir aqui as críticas, constantemente dirigidas por pessoas e por grupos mais lúcidos contra esse estado de coisas.

Nosso objetivo consistiu apenas em apontar alguns elementos teóricos de uma ética personalista, elementos que poderão ser retomados de maneira mais ampla e mais aprofundada em análises posteriores.

E para encerrar essas breves considerações, vou transcrever a afirmação de um estudioso brasileiro da obra de Mounier.

“Este é o sentido da filosofia moral de Mounier: a ação será sempre um compromisso entre as exigências da transcendência humana, significadas pelos valores, e as imposições da imanência, transcritas nos determinismos concretos das situações.

Assim a pessoa situada, interpelada pelos valores, é responsável pela constituição de seu ser pessoal e comunitário. Daí uma perspectiva estritamente ética e uma perspectiva política”⁴.

NOTAS

- (1) E. Mounier. **Révolution personaliste et communautaire**. In: **Oeuvres de Mounier**, Tome 1, 1931 – 1939, p. 142.
- (2) *Ib.*, p. 137.
- (3) *Ib.*, p. 133.
- (4) Antônio Joaquim Severino. **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier**, p. 142.

BIBLIOGRAFIA

- MOUNIER, Emmanuel. **Révolution personaliste et commnautaire**. In: **Oeuvres de Mounier** Tome 1, 1931 – 1939. Paris, Le Seuil, 1961, p. 127 – 406.
- MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Trad. de João Bénard da Costa. 3ª ed., Lisboa, Moraes, 1970. 211 p.
- MOUNIER, Emmanuel. **L'affrontement chrétien**. In: **Ceuvres de Mounier**, Tome 111, 1944 – 1950. Paris, Le Seuil, 1962. p. 7 – 66.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo, Saraiva, 1974. 158 p.
- OBSERVAÇÃO: O presente artigo é uma modesta homenagem a Emmanuel Mounier pela passagem do 50º aniversário da revista e do movimento **Esprit**, fundados em Font-Romeu, nos Pirineus, França, em outubro de 1932.

O MÉTODO FENOMENOLÓGICO NA ÉTICA DE MAX SCHELER

J. Silveira da Costa

Departamento de Filosofia – IFCS/UFRJ

O problema ético é, certamente, um dos mais complexos e empolgantes que a filosofia suscita sem encontrar uma solução plenamente satisfatória. Contudo é uma questão a respeito da qual todo pensador, necessariamente, toma posição, constituindo-se em pedra de toque para se avaliar a sua envergadura filosófica.

Max Scheler, saudado pelo próprio Heidegger como a mais vigorosa força filosófica da Alemanha, da Europa e da Filosofia contemporânea¹ é uma confirmação disto. Com efeito, no conjunto de sua produção filosófica, a sua abordagem e o seu posicionamento em relação ao problema fundamental da Ética apresentam uma nota de originalidade tanto criativa quanto profunda que justica plenamente o juízo de I. M. Bochenski ao qualificá-lo como a figura mais original da primeira metade do século XX no campo da Ética².

A originalidade de Max Scheler no que respeita ao problema ético aparece, antes de tudo, no próprio método adotado. Trata-se do método fenomenológico. Este, por si só, caracteriza a abordagem scheleriana de maneira única. Querer caracterizar a ética de Scheler com base no seu emocionalismo axiológico não é correto nem suficiente. O que, de fato, torna Scheler um filósofo ímpar e inconfundível no campo da ética é a utilização que faz do método fenomenológico. Nem sequer a questão dos valores é tão importante, pois antes disso está a questão do método. O problema da ética de Max Scheler — pode-se afirmar com toda segurança — é um problema de método, pois não é possível compreender o seu pensamento ignorando as dimensões da influência que sobre ele exerce a fenomenologia.

E não é só. Embora influenciado por ela, a originalidade de Scheler não se deixa enquadrar nos exatos limites da proposição husserliana. Respeita, sim, o que considera atitude e orientação geral da fenomenologia, mas assume um posicionamento pessoal quanto ao modo de entender e aplicar o método ou enfoque correspondente, como também quanto aos resultados alcançados³, e no campo da ética que esta particularidade da fenomenologia em Scheler se torna mais manifesta.

São muitas as perspectivas adotadas em relação ao problema fundamental da ética que é o problema do Bem e do Mal. Duas, contudo, podem resumir as linhas gerais dos principais enfoques. Tais são: a perspectiva ontológica e a genealógica.

Na perspectiva ontológica encontramos como questão primeira a pergunta sobre o ser, a realidade ontológica do Bem e do Mal. Esta forma de encarar a questão supõe a possibilidade de se chegar a um conhecimento objetivo da essência mesma do Bem e do Mal. Esta convicção está presente em todas as modalidades de ética que, em última análise, não dispensam o recurso a algum tipo de metafísica. Toda ética de conotação religiosa pertence a esta categoria na medida em que busca fundar-se na existência e nos atributos da divindade. E este é o modelo que prevaleceu até Kant.

A perspectiva genealógica, inaugurada por Nietzsche, reduz o problema do Bem e do Mal ao da origem das idéias do bom e do mau. Com isto a perspectiva ontológica substituída por uma perspectiva psicológica.

Esta substituição e mudança de perspectiva tem, atrás de si, uma problemática da maior relevância. Equivale, em termos schelerianos, a substituir a ética pela moral, e isto supõe que, com rigor, existe uma diferença essencial entre uma e outra. Em Nietzsche⁴ isto significa a negação pura e simples de toda metafísica, bem como da validade objetiva tanto da ética como da moral. A primeira, por fundar-se num grande equívoco; a segunda, por resultar da criatividade arbitrária do ser humano. De qualquer forma, nas duas perspectivas o problema está levantado e a filosofia não pode furtar-se a ele sem se comprometer perigosamente.

Max Scheler adota um posicionamento suficientemente explícito quanto às relações entre Moral e Ética, o que impede qualquer ambigüidade terminológica e conceitual entre ambas. Em "Der Formalismus in der Ethik"⁵ mostra claramente a necessidade de se fazer uma distinção precisa entre Conhecimento Moral, Conduta Moral e Ética. É o reconhecimento ou intuição moral que orienta a conduta. Contudo, nem o conhecimento nem a conduta moral constituem a ética. "A ética é constituída, antes de tudo, pelo conjunto de juízos formulados a respeito do que é dado no conhecimento moral. E é filosófica na medida em que se limita aos conteúdos aprióricos do que é dado de maneira evidente neste conhecimento"⁶.

Este sentido filosófico da ética já fora suficientemente acentuado numa passagem anterior da mesma obra onde afirma: "A ética não procura, com efeito, tornar compreensível aquilo que é socialmente considerado bom ou mau, mas o que é bom ou mau em si"⁷.

Com isto temos, desde já, estabelecida a distinção fundamental entre a abordagem de Scheler e a de Nietzsche, por exemplo. Este reduz o Bem e o Mal à dimensão do homem que os cria a partir de determinados mecanismos que a psicologia pode detectar, descrever e explicar. Para Scheler esta abordagem, embora válida, é insuficiente, pois explica a conduta moral, mas não soluciona o problema fundamental e específico da ética. Quer dizer: uma, é a questão **de fato** que pode ser esclarecida e solucionada por uma ciência particular como a psicologia, a sociologia ou a

história; outra, é a questão *de iure* que só a filosofia pode, senão solucionar, pelo menos dimensionar em termos que permitam apontar para a essência mesma do problema. As primeiras têm como objeto a Moral; só a filosofia tem como objeto a Ética.

É verdade que no Cristianismo, como em toda cosmovisão religiosa, a moral pretende ser simplesmente uma concretização da ética. Em suas perspectivas, cada qual parte da certeza e convicção absolutas da validade teórica de seus fundamentos religiosos, onde a própria fé busca, em muitos casos, pelo menos indiretamente, apoio na razão. Donde a dificuldade, nesse contexto, de isolar a abordagem estritamente racional e filosófica da religiosa. Permanece sempre uma boa margem de ambigüidade.

Max Scheler pretende, precisamente, superar esta ambigüidade na medida em que a sua é uma atitude em que o radicalismo crítico visa chegar às últimas conseqüências. Embora pessoalmente imbuído de alguns elementos de crença, não é em função nem a partir deles que desenvolve sua reflexão, mantendo-se rigorosamente fiel à perspectiva filosófica. Por isso mesmo em Max Scheler o adjetivo "filosófico" aplicado à ética é redundante. Se emprega a expressão é apenas no sentido de evitar a ambigüidade anteriormente referida.

Entretanto convém observar que, quase sempre, as referências à Ética Filosófica supõem como necessária a sua fundamentação na metafísica. As diversas modalidades de ética se explicariam pela diversidade das metafísicas subjacentes.

Também neste aspecto a posição de Scheler é original. Com efeito, a sua é uma ética filosófica mas que, ao mesmo tempo, não está fundada em nenhum tipo de metafísica. Este é um dos aspectos marcantes do pensamento de Max Scheler, pois consegue evitar e superar o relativismo ético sem apelar para qualquer forma de dogmatismo, apesar da crítica kantiana que arrasou com toda possível metafísica. Do mesmo modo consegue escapar ao irracionalismo como também ao formalismo kantiano.

Pode parecer paradoxal a afirmação de que Scheler evita o irracionalismo, quando se recorda o seu emocionalismo axiológico. Mas esta impressão desaparece ante a constatação de que Scheler parte do fato, do auto-dado do conteúdo moral apreendido e vivenciado experimentalmente. Sobre esse material levantado pela experiência a razão funda, elabora e explicita o significado e as conseqüências de alcance teórico que constituem a ética. Aliás, neste ponto, Scheler se mantém rigorosamente fiel à sua concepção de filosofia exposta nos trabalhos que integram "La essência de la filosofía"⁸. Nesses trabalhos a filosofia aparece como um saber que funda a sua superioridade na consciência mesma de suas próprias possibilidades e limites. A sua é uma racionalidade autenticamente socrática e, portanto, profunda e radicalmente crítica.

Max Scheler, ao abordar o problema da ética, tem como interlocutores mais destacados Kant e Nietzsche. O diálogo com o pensamento kantiano é por demais evidente através de todo o texto de "Der Formalismus in der Ethik". Quanto a Nietzsche, é uma presença que acompanha o pensamento de Scheler a partir de dentro. A crítica nietzscheana é algo incorporado ao mesmo espírito da reflexão de Scheler não propriamente no que se refere ao seu conteúdo, mas no que diz respeito à sua modalidade, ao seu esquema.

Scheler reconhece, juntamente com Nietzsche, a existência de certos mecanismos psicológicos que atuam e atuam nas formas de pensar e de valorar da humanidade. Enquanto essa constatação leva Nietzsche a concluir pela total arbitrariedade da metafísica e da moral, Scheler, apesar disso, permanece convicto da existência de valores objetivos.

Ao relativismo e amoralismo nietzscheanos opõe o seu realismo e objetivismo axiológico. Isto pode ser facilmente verificado comparando-se "A Genealogia da Moral"⁹ de Nietzsche, com "L'homme du ressentiment"¹⁰ de Scheler. Estas duas obras caracterizam suficientemente e contrastam entre si duas formas de pensar que, numa e noutra vertente, se desenvolvem em outras. Em Nietzsche, em "Para além do bem e do mal", "Assim falou Zaratustra"; em Scheler, em "La esencia de la filosofía" e no "Der Formalismus in der Ethik". Em ambos predomina a preocupação e o esforço por realizar a tarefa mais importante do filósofo que, segundo Nietzsche, consiste em solucionar o problema da avaliação e determinar a hierarquia dos valores¹¹.

Além de Kant e de Nietzsche, outros pensadores e outras perspectivas estão presentes, como pano de fundo, na reflexão scheleriana. Em um trabalho publicado pela primeira vez em 1914¹² encontramos as principais referências que formam levadas em conta em "Der Formalismus". Tais referências nos levam, além evidentemente de Kant, às éticas de Fichte e Hegel, denominadas "tradicionais", às éticas evolucionistas de Spencer, Guyau e Wundt e às éticas de orientação axiológica entre as quais inclui a sua.

É curioso observar como Scheler não parece levar em consideração determinadas éticas que se pretendem fundadas na metafísica como, por exemplo, a ética cristã. É provável que, por pretender uma abordagem filosófica do problema, tenha omitido qualquer referência a esse tipo de ética cujos princípios ecoam, embora embora longinquamente, na sua filosofia.

Por outro lado em "Der Formalismus in der Ethik", embora tendo Kant como interlocutor principal, Scheler refuta não só o Formalismo Kantiano como também todas as formas de psicologismo, sociologismo e historicismo na ética, sem deixar de reconhecer o papel relevante desses enfoques no esclarecimento da moral. Por isso mesmo essas abordagens

resultam refutadas de forma indireta, uma vez que a preocupação de Scheler está voltada diretamente para a questão fundamental da ética que é o problema do Bem e do Mal, ou mais precisamente, do Bom e do Mal.

O esquema de Max Scheler pode ser resumido em três pontos no que se refere à abordagem e solução do problema. Primeiro: demonstração, juntamente com Kant, da impossibilidade de se fundar a ética na realidade sensível, qualquer que seja a sua natureza. Segundo: refutação do Formalismo Kantiano. Terceiro: proposição da Ética Material dos Valores.

A demonstração da impossibilidade de se fundar a ética no mundo de bens materiais constitui precisamente o conteúdo das primeiras páginas do "Der Formalismus"¹³. É a rejeição da chamada ética dos bens e dos fins nos mesmos termos reformulados por Kant, a saber: não se pode fazer depender a bondade ou a moralidade do querer e do ser humano da existência concreta do mundo de bens e do conhecimento empírico que se possa ter dos mesmos. Qualquer que seja, eventualmente, a denominação deste mundo de bens como, por exemplo, Estado, Igreja, Cultura, Bem Comum, o valor moral dependeria sempre da medida segundo a qual se contribuísse para manter ou favorecer o desenvolvimento desse conjunto de bens. Qualquer alteração ocorrida nesta realidade modificaria, ao mesmo tempo, o sentido e a significação do bem e do mal. E como a história mostra que o mundo de bens assim concebido está sujeito à mudança e evolução contínuas, o valor moral do querer e do ser humanos sofreriam as mesmas vicissitudes. E Scheler conclui com Kant: seria o relativismo absoluto na ética, ou seja, um verdadeiro contrasenso.

Do mesmo modo a ética que pretende estabelecer um fim ou objetivo último para medir o valor moral do querer por sua relação com este fim, é igualmente absurda. Com efeito, este modelo de ética rebaixa os valores do bom e do mau ao nível de valores técnicos subordinados a esse fim. O bom e o mau não seriam mais valores em si, mas valores do meio. Além do mais, acrescenta Scheler, não tem sentido, do ponto de vista da ética, a referência a fins bons ou maus independentemente do ato da vontade que os propõe. Um fim é bom ou mau se o ato da vontade que o propõe é bom ou é mau, pois "toda pessoa boa propõe fins bons"¹⁴, o que demonstra à evidência que os conceitos do bom e do mau não são abstraídos dos conteúdos empíricos dos fins.

Com estes argumentos Scheler considera definitivamente refutada a Ética dos Bens e dos Fins. E nisto está plenamente de acordo com a posição kantiana. Entretanto, enquanto Kant deduz, a partir desta conclusão, a impossibilidade de uma ética material, propondo o Formalismo na ética como única solução viável, Scheler encontrará outros caminhos.

Em termos gerais, a posição de Scheler, contrária a Kant, está fundada no dado "a priori" dos valores éticos. Ou seja: para Max Scheler

os valores éticos são objetivos, não dedutíveis da experiência empírica, mas apreensíveis pela experiência fenomenológica. É o que define como “a priori material”.

A experiência fenomenológica para fundar a Ética Material dos Valores constitui o elemento mais original da proposta de Max Scheler, colocando-o em confronto direto com o formalismo kantiano. Entretanto a noção mesma de experiência fenomenológica nos remete à intuição e ao princípio dos princípios da Fenomenologia de Husserl: “Toda intuição na qual se dê originalmente algo, é fonte autêntica e legítima de conhecimento”¹⁵.

Com a aplicação deste princípio Scheler inicia o “Der Formalismus” mostrando como os valores se distinguem realmente de seus suportes, mesmo os valores de nível mais inferior, como os vinculados à sensibilidade orgânica. Analisa três modalidades de vivência axiológica, descrevendo-as pormenorizadamente, visando a tornar evidente a autonomia dos valores sensíveis, estéticos e éticos em relação a seus respectivos suportes.

Começando pela análise minuciosa e aprofundada da vivência dos valores sensíveis e da linguagem com a qual são expressos, Scheler pretende mostrar que esses valores são perceptíveis e percebidos em si mesmos, independentemente da percepção dos respectivos suportes ou sujeitos.

Se a análise fenomenológica da apreensão dos valores relacionados com o plano do agradável sensível — conclui Scheler — onde a união entre a qualidade axiológica e seus suportes é a mais íntima possível, mostra a distinção entre os valores e seus suportes, com maior razão e facilidade este fato se fará evidente na área da estética e, sobretudo, da ética. Os valores não são simples propriedades das coisas que nos são dadas como unidades que denominamos bens. O seu ser é independente.

Quanto aos valores morais, explica Scheler, basta, em determinadas circunstâncias, a experiência de uma única conduta ou a presença de um único indivíduo, para que possamos captar, a essência mesma de determinado valor¹⁶.

Mais. Independentemente de uma referência aos valores é impossível encontrar um critério para o que é bom ou mau. Se nos basearmos nos suportes ou sujeitos cairemos no farisaísmo. Daí a conclusão de Scheler: “Existem qualidades axiológicas autênticas e verdadeiras que constituem um domínio próprio de objetos que têm entre si relações e correlações determinadas e que, enquanto qualidades axiológicas, podem estar situadas em diferentes níveis. Daí resulta a possibilidade de se estabelecer uma ordem e uma hierarquia entre estas qualidades axiológicas que constituem os valores”¹⁷.

Scheler descarta a possibilidade de se poder identificar os valores com poderes, faculdades ou disposições pertencentes às coisas e capazes de provocar nos sujeitos determinados estados afetivos ou desejos. Se isso

fosse verdade, argumenta, a experiência dos valores dependeria sempre da ação desses poderes, do exercício dessas faculdades ou da estimulação dessas disposições. Neste caso a hierarquia qualitativa dos valores seria sempre uma conseqüência de uniões reais entre estes poderes, faculdades ou disposições. Teríamos ou um critério de ordem puramente quantitativa (energias axiológicas pertencentes às coisas) ou um critério puramente subjetivo (seriam superiores os valores que tivessem uma repercussão mais profunda em nossas faculdades).

O ponto mais importante da análise de Scheler é a sua pretensão em mostrar como evidente o fato de que a captação dos valores se realiza por um ato distinto daquele pelo qual se apreende os respectivos suportes, o que vale também para as relações axiológicas. É a questão de fato que garante a questão de iure da Ética Material dos Valores.

Trata-se do fato e do conteúdo da experiência fenomenológica dos valores, ou seja, da intuição axiológica ou evidência intuitiva dos valores. Embora, em princípio, a tese seja válida para todos os valores, é aos valores éticos fundamentais do bom e do mau que Scheler faz uma aplicação explícita e concreta.

Aqui, mais uma vez, Scheler assume uma postura original no âmbito da fenomenologia, ao reconhecer, ao lado da intuição intelectual, a existência da intuição emocional. A razão, enquanto oposta à sensibilidade, no sentido dado pelos Gregos, refere-se apenas — diz Scheler — à dimensão lógica do espírito. Ora, o espírito possui uma outra dimensão que é a emocional. Os axiomas axiológicos exprimem o conteúdo da intuição emocional que pertence a esta outra esfera. São independentes da lógica e de modo algum constituídos pela aplicação desta ao domínio dos valores. Daí que a fenomenologia dos valores e da vida emocional constitui um campo autônomo de objetos e de pesquisa, completamente independente da lógica. Aqui também é possível uma captação intuitiva da essência, bem como uma perfeita evidência e exatidão da intuição emocional.

É através da intuição emocional que se alcança a evidência intuitiva dos valores éticos, necessária para fundar os respectivos juízos. As questões em torno dos juízos de valor condicionados pelas circunstâncias históricas e das diversas idéias a respeito do Bem e do Mal, só podem ser abordadas a partir da experiência indutiva. Contudo o sentido dessas questões depende do conhecimento prévio da essência dos valores éticos.

É possível uma teoria sobre o que os homens julgam moralmente bem ou mau em cada época e em cada lugar. Mas não é este o papel da ética, pois esta não pretende explicar o que socialmente é considerado bom ou mau, mas determinar o que, de fato e de iure, é bom ou mau.

Mais. Para se determinar o caráter moral de um juízo social de valor é necessário um conhecimento prévio da essência da intencionalidade moral.

Por isso Scheler acentua que o discernimento ético é e deve ser independente da experiência empírica, pois o fato de que algo seja, concretamente, considerado bom ou mau não é critério de juízo moral. Mesmo que o bom jamais tenha sido considerado como tal, nem por isso deixa de ser objetivamente bom. Donde se conclui que jamais será válido deduzir o ser dos valores éticos de quaisquer formas do ser real, pois as qualidades e correlações axiológicas são independentes das formas do real.¹⁸

Com base nestes princípios Scheler critica e refuta o formalismo kantiano. Embora concordando com a afirmação de Kant de que os princípios da Ética devem ser e são de fato “a priori”, não aceita a conclusão de que a exclusão de toda ética indutiva exija necessariamente a construção de uma ética formal. Esta conclusão — explica Scheler — se deve ao fato de Kant desconhecer a experiência fenomenológica. Por isso não consegue dar uma verdadeira fundamentação ao “a priori ético”, estando impossibilitado de estabelecer a diferença entre os fatos da observação empírica e da indução e o domínio dos fatos essenciais “a priori” constituído pelos valores, domínio ao qual só a experiência e o método fenomenológico dão acesso.

Concretamente, Scheler apela para o testemunho de cada um ao refletir e conscientizar o que se passa consigo nas vivências axiológicas no campo da ética, afirmando textualmente: “Evidentemente, como todos os fenômenos axiológicos irreduzíveis, estes valores não podem ser definidos. O que podemos fazer é reenviar cada qual à observação de sua experiência vivida imediata, quando percebe alguma coisa boa ou má”¹⁹.

Portanto existe uma intuição da essência do Bem e do Mal que pode ser identificada, descrita e explicitada mediante o método fenomenológico. O bom e o mau não são criações da subjetividade, mas realidades **a priori** dadas através da vivência axiológica.

Outro elemento importante da análise de Scheler é a constatação da existência de uma hierarquia absoluta dos valores. A experiência axiológica em geral — não a especificamente ética — mostra que todo valor é percebido como superior ou inferior, positivo ou negativo. Isto evidencia, segundo Scheler, a existência de uma hierarquia igualmente a priori e objetiva na esfera dos valores, pois todo valor é percebido ocupando uma determinada posição nesta escala axiológica.

Prosseguindo, Scheler verifica que os valores bom e mau têm como suporte o ato intencional da vontade. Assim, bom é todo valor que aparece no ato volitivo orientado para a realização de um valor superior ou positivo. Mau é todo valor que aparece no ato volitivo orientado para a realização de um valor superior ou negativo.

A hierarquia dos valores figura, assim, como uma tábua de referência em função da qual se determina a bondade ou maldade do querer.

O dado fundamental é a objetividade e a hierarquia dos valores. O bem e o mal aparecem como qualidade do querer ao intencionar a realização dos valores. Portanto, na perspectiva fenomenológica de Scheler, o bom e o mau têm como fundamento os mesmos valores e sua hierarquia dados experimental e vivencialmente.

Por outro lado, como o querer, cujos atos constituem o suporte essencial dos valores éticos, tem a pessoa como sua fonte e origem, Scheler conclui: "Só a pessoa merece, originariamente, o epíteto bom ou mau"²⁰. Isto significa que a pessoa é o suporte originário dos valores bom e mau anteriormente à realização de quaisquer atos concretos e independentemente deles, tese esta que constitui o Personalismo de Max Scheler. Este Personalismo se opõe à afirmação kantiana segundo a qual bom e mau pertencem originariamente só aos atos do querer na medida em que são ou não conformes à lei. Significa ainda que o suporte dos valores morais não são, antes de tudo, os atos concretos da pessoa tomados isoladamente, mas a orientação mesma de seu poder ou capacidade moral, na medida em que esta capacidade de realização se refere aos domínios da obrigação ideal, diferenciados de acordo com categorias qualitativas axiológicas irreduzíveis. Contudo este poder precede necessariamente toda idéia de dever, pois esse poder é a condição mesma do dever. Somente numa perspectiva posterior é que os atos da pessoa, incluídos os atos da vontade e da conduta, podem ser considerados suporte do bom e do mau. Reduzir os suportes aos atos voluntários, como faz Kant, é esquecer a existência de uma série de outros atos, distintos dos volitivos, conclui Max Scheler.

Ressalta-se, assim, a diferença essencial que existe entre os valores bom e mau e os demais valores. É que a pessoa, definida como unidade concreta de atos possíveis, sendo ela mesma ato, se opõe a tudo aquilo que pode ser reduzido a objeto e ao domínio das coisas, eventuais suportes dos demais valores. Os valores bom e mau estão vinculados e condicionados ao suporte específico da pessoa, entendida como ato ou intencionalidade concreta, enquanto os demais valores podem ter outros suportes na qualidade de objetos e coisas.

De qualquer forma é o método fenomenológico que sustenta a tese segundo a qual os valores bom e mau são valores existentes em si mesmos e, como tais, dados como objetos da intuição emocional. A explicitação do conteúdo desta intuição dá à *Ética Material dos Valores* — no contexto da obra e do pensamento de Max Scheler — a sua definitiva fundamentação.

NOTAS:

(1) Tilliette, X.: "Max Scheler e a evidência do Tu" in *Presença Filosófica*, Vol. IV, nº 1, Jan.Mar., 78, p. 29.

(2) Bochenski, I. M.: "Europäische Phil. der Gegenwart", Frank Verlag, Bern, 1947, p. 146.

- (3) **La esencia de la Filosofía**, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958, p. 60.
- (4) **Genealogia da Moral**, Guimarães Editores, Lisboa, 1976.
- (5) **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, Frank Verlag, Bern und Muenchen, 1966, p. 86.
- (6) *Ibid.*, p. 88.
- (7) *Ibid.*, p. 65.
- (8) Editorial Nova, Buenos Aires, 1958.
- (9) Guimarães Editores, Lisboa, 1976.
- (10) Gallimard, Paris, 1958.
- (11) Cf. **A Genealogia da Moral**, p. 47.
- (12) "Ethik, ein Forschungsbericht", *Jahrbuecher der Philosophie*, II (1914), pp. 81 – 118.
- (13) *Op. cit.*, pp. 32 e ss.
- (14) **Der Formalismus in der Ethik**, p. 34.
- (15) Xirau, J.: "La filosofía de Husserl", Ed. Losada, Buenos Aires, 1941, p. 45.
- (16) **Der Formalismus in der Ethik**, pp. 36 – 37.
- (17) *Ibid.*, p. 37.
- (18) *Ibid.*, p. 46.
- (19) *Ibid.*, p. 47.
- (20) *Ibid.*, p. 49.

ASPECTOS ANTROPOLÓGICO – SOCIAIS DO RELATIVISMO ÉTICO*

Luis Aaron Lazzaro

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

INTRODUÇÃO

Ética é uma parte integrante da Filosofia Social que se ocupa com as manifestações valorativas das comunidades sociais, as quais podem estar em relação direta com o grau de desenvolvimento cultural do grupo social. A sua vez, entendemos que a Antropologia Social faz parte dos diversos tópicos de interesse da própria Filosofia Social, não só por aportar antecedentes para suas conclusões, mas também porque ao chegar ao ponto de análise pretende encontrar generalizações dos fatos sociais e culturais que atinjam a todos os homens. É ali que a Antropologia Social começa a adquirir suas máximas características teóricas, ficando além da reflexão antropológica tradicional, para se iniciar no campo amplo e irrestrito da Filosofia.

Para cumprir nosso objetivo de evidenciar quão próxima da Filosofia encontra-se em determinados casos a Antropologia Social é que intentamos confrontar duas situações relacionadas com a cultura: na Filosofia Social, o controvertido tema do “relativismo ético”; e na Antropologia Social os interessantes postulados do “relativismo cultural”. Foi devido a ter encontrado muitos pontos em comum em ambos os “relativismos”, o que nos levou a aprofundar nossa reflexão na Ética e no estudo da cultura humana.

1. O RELATIVISMO ÉTICO E A CULTURA.

Já nas comunidades mais simples é o fenômeno ético parte importante do processo de socialização, encontrando-se nele as vinculações entre os conceitos morais e a realidade humana-social, o que vai constituindo o sentido de cultura do grupo social, em sua dimensão mais significativa para o desenvolvimento das características próprias; justamente aquelas que o levarão a se diferenciar de outros grupos. Neste caso é a Antropologia Social quem vai revelar a influência dos fatores do ambiente social e físico nos aspectos valorativos e propriamente éticos, assim como nos culturais.

Ao final, o que é que é “cultural”, “social” e “valorativo” ? Não são simplesmente derivados do complexo de ações de desenvolvimento de todo grupo social ? Não estão representados neste processo evolutivo, e adequadamente concatenados, os aspectos sociais, culturais, econômicos e políticos que irão contribuir para a formação da carac-

(*) Trabalho baseado no projeto de Tese de Mestrado em Filosofia Social apresentada à PUCC.

terística intrínseca do grupo, que é denominado globalmente como “cultura” ?

O que acontece é que para facilitar seu estudo e compreensão, esses aspectos do desenvolvimento de uma cultura são divididos, embora não se pretenda com essa divisão isolar um de outro, devido a sua estreita vinculação. É assim que não poderemos chegar à compreensão total dos aspectos éticos sem levar em conta os antecedentes próprios da organização social e política, assim como o fator ecológico e o aproveitamento dos recursos materiais que irão configurar sua estrutura econômica. Esses aspectos, englobados todos como “culturais”, e com sua inter-relação é que produzirão os rasgos especiais que poderão ser considerados, ou não, segundo o caso, como aspectos “relativos” da cultura, tanto os “éticos” como os “culturais”.

Eminentes antropólogos afirmaram que a cultura “é estática, mas ao mesmo tempo é dinâmica”, querendo assim demonstrar paradoxalmente que o fundo cultural permanece enquanto também permaneçam os fatores condicionantes que constituem determinado “ambiente social”, conformando as respostas do grupo às necessidades econômicas e políticas, todas elas devidamente reconhecidas como “sociais” ou “culturais”. Uma vez modificadas estas, teremos a resposta “dinâmica” da cultura, impulsando o grupo social a se adaptar às novas condições. Como acontece que nenhum grupo social pode ser idêntico a outro, nele sempre encontraremos algumas diferenças valorativas, as que podem ser consideradas “culturais”, as relacionadas como os aspectos materiais que influenciam o comportamento; e outras, já de caráter imaterial, também em relação com o comportamento, mas de índole exclusivamente “valorativa”; seja designada como ética ou como moral.

As próprias condições da vida humana desenvolvem naturalmente as concepções e os processos morais, os quais, mesmo sendo muitas vezes mais emocionais que intelectuais, vão depender de fatores do ambiente físico e social, ao criar necessidades, dependências e interesses, os que também vão influenciar os conceitos valorativos do grupo. Estas convenções e estes valores, os que diferenciam uma comunidade de todas as outras, chegam a se encontrar em posição de confronto quando surgem em grupos de tradições similares, em âmbitos sociais e ecológicos não muito diferentes, e até espacialmente próximos. Então acontece que algumas comunidades sociais julgam de maneira contraditória o mesmo tipo de atitudes, postulando normas morais diversas diante de situações semelhantes, e formulando juízos valorativos a respeito dos modos de vida diferentes dos seus próprios, baseados na experiência, interpretada por qualquer indivíduo segundo sua endoculturação.

Tais situações são de um claro relativismo, o qual bem pode ser mais "cultural" que "ético", dada a dificuldade em separar ambos os conceitos, embora concordemos com a opinião daqueles autores que pretendem desconhecer a presença do caráter "relativo", dada sua posição que a relatividade não existiria se considerarmos a situação social particular, porque sua conduta só poderia ser julgada certa ou errada apenas no contexto de seu próprio ambiente social¹. As necessidades e os interesses de cada grupo, atendendo seu contexto, estrutura e ambiente próprio, justificariam e tornariam válido todo código de ética social.

Comparando esta posição com o "relativismo cultural", em que similares costumes são encarados de diferentes maneiras pelos diversos grupos sociais, poderíamos estabelecer que os valores éticos, assim como os costumes e as características culturais, são relativos para os diversos grupos, sendo também socialmente válidos. A validade de uma manifestação cultural deve ser a mesma para uma atitude ética determinada, se ambas forem afetadas pelas condições ambientais, necessidades e interesses. Todas as normas morais e todos os padrões de valor são relativos (e arbitrários); nenhuma ordem de valores é superior a alguma outra: todas são igualmente boas ou igualmente desprezíveis. Mas, a luxúria seria sempre justificável ? A embriaguez; a gula; o estelionato também ? Como é que fica então o "relativismo ético" ? Que propõem aqueles antropólogos que defendem a validade do "relativismo cultural" ? Acreditamos que, mesmo sendo igualmente válidos se considerarmos as situações sociais que os produziram, ainda existem certas atitudes que não têm justificação em nenhum grupo social, e são justamente aquelas que podem afetar os padrões básicos da convivência e a íntima estrutura ou coesão do grupo. É o caso do incesto, igualmente rejeitado como indesejável por todos os grupos humanos até agora estudados. Também são desprezadas as atitudes que vão contra o sentimento de propriedade, tais como o roubo, apropriação ou usufruto indevido, a violação da intimidade etc.

Os juízos valorativos estão em relação direta com o grau de desenvolvimento cultural do grupo social, e eles podem evidenciar grande parte dos fatores psicossociais e ambientais que contribuíram para conformar no grupo os princípios éticos e sistemas de valor que constituem sua característica essencial.

No estudo da origem das normas morais e os padrões de comportamento social devemos considerar que não é possível estender determinado comportamento, generalizando-o, a todos os grupos sociais; porém, é necessário levar em consideração os motivos pelos quais essas

normas aparecem tão opostas aos critérios valorativos de outra comunidade.

Vázquez propõe que “dois juízos normativos distintos ou opostos, a respeito do mesmo ato, têm a mesma validade”², por referir-se a determinadas necessidades sociais, as que são perfeitamente válidas dentro do contexto social próprio de cada comunidade em estudo. Seria esta uma validade relativa considerando sua justificação social? “Frente à diversidade de códigos morais que existem nos grupos sociais apresenta-se-nos a dúvida de serem eles originados pela variedade de interesses e necessidades dessas comunidades. Poderemos encontrar a resposta na diversidade de contextos sociais? Podemos aceitar a tese de que os juízos valorativos contraditórios sejam igualmente válidos por surgir também de necessidades e interesses?”³.

2. O RELATIVISMO CULTURAL E A ÉTICA.

Partindo da definição clássica que “a cultura é parte do ambiente feito pelo homem”, temos que nela está contida a aprovação de que a vida dos homens transcorre em dois cenários, o ambiente natural e o social. A cultura é essencialmente uma construção que descreve o corpo total de crenças, comportamento ou conduta, saber, sanções, valores e objetivos que indicam o modo de vida de um povo⁴. Pela universalidade do fenômeno social que constitui o desenvolvimento da cultura humana, a cultura não é um sistema fechado, ou uma constituição de rígidos conceitos formais aos quais se devem adaptar os integrantes de uma comunidade social. Pelo contrário, oferece infinitas variedades, incluso em comunidades de habitat similar, onde as características da estrutura social também correspondem a similares necessidades e interesses do grupo. A cultura representa a resposta do homem comum a suas necessidades básicas. É o modo que tem o homem de colocar-se à vontade no seu mundo. É o comportamento que aprendeu como membro da sociedade. De tal forma se identifica a cultura com a própria vida que se pode dizer perfeitamente não ser ela tanto sobreposta à vida quanto uma extensão da mesma vida⁵. O valor fundamental da cultura é seu caráter social; tudo nela conduz à organização dos seres humanos em grupos permanentes, e nos quais se relacionam por algum acordo, uma lei ou costume tradicional. Obedecendo às normas específicas de sua associação, operando por meio de aparelhagem material que manipulam, os seres humanos agem em conjunto e conseguem assim criar um ambiente secundário: o social⁶.

Se a cultura é o modo de vida de um povo, a sociedade é o conjunto organizado dos seres unidos pelo mesmo sistema de vida. A cultura se revela na maneira como eles se comportam dentro de padrões similares, sendo o comportamento social uma resultante do comportamento cultural. A relação entre o indivíduo e a cultura se dá através do processo de endoculturação, em que ele aprende as formas de conduta

que seu grupo aceita e transmite de geração em geração. A endoculturação continua durante toda a vida do indivíduo e assume verdadeiras características de educação assim como de ensino, processos simples em que se apropriam e manejam a sua cultura. Assim, vai-se conformando a natureza do homem, sob a influência organizadora do meio socializante em que nasceu.

A organização social proporciona a estrutura sobre a qual o indivíduo assume a sua posição em relação às pessoas. Toda sociedade, além disso, desenvolve meios pelos quais controla, isto é, regula, verifica e reprime o comportamento do indivíduo. Em todas as sociedades, a vida social representa para seus membros um equilíbrio incômodo entre as suas obrigações sociais e a satisfação das próprias necessidades. Toda sociedade prescreve as formas que assumirá o acomodamento indicado, em que o desempenho das obrigações sociais se torna mais ou menos compatível com a satisfação das necessidades pessoais⁷. Um padrão cultural, contudo, significa que novas necessidades se impõem e novos imperativos ou determinantes são inculcados ao comportamento humano. Por necessidade se entende o sistema de condições no organismo humano, no meio cultural, que são suficientes e necessárias para a sobrevivência do grupo e do organismo. A imperativos tais como "o comportamento humano, no tocante aos seus preceitos técnicos, legais, costumeiros ou morais deve ser codificado, regulamentado em ação e sanção", corresponde como resposta, simplesmente, o controle social que o grupo, através de seu desenvolvimento, adotou⁸.

Os valores podem ser considerados como objetos culturais, em virtude de suas determinações essencialmente práticas com relação à atividade humana, possuindo sempre conteúdo e significado social em relação ao fundo cultural do qual surgem. Para o estudo cultural dos valores, estes devem ser definidos em termos de comportamento aberto, observável, e fisicamente verificáveis. "O valor não é propriedade dos objetos em si, mas propriedade adquirida graças à sua relação com o homem como ser social. Mas, por sua vez, os objetos podem ter valor somente quando dotados realmente de certas propriedades objetivas"⁹. Aquelas propriedades, que Vásquez menciona como sendo "objetivas", estão caracterizadas como "humanas" por que sua razão de ser está intimamente ligada em relação aos atos dos homens, não podendo existir fora deles. "Dado que não existem em si, mas pelo e para o homem, os valores se concretizam de acordo com as formas assumidas pela existência do homem como ser histórico-social"¹⁰.

O conjunto dos comportamentos que podemos considerar como cultura é bastante flexível, o que caracteriza o aspecto dinâmico da cultura; por isso, identificar os valores reconhecidos por uma comunidade, não significa que necessariamente constituíam um fator constante

no desenvolver da história do mesmo grupo. Se os valores derivam da experiência, que é o resultado do processo de endoculturação, e passam a constituir “normas” ou “padrões sociais”, eles se desenvolverão conjuntamente e na base de uma interdependência das necessidades e dos interesses próprios daquela comunidade social.

Quais são os conjuntos de valores que dão um sentido ao comportamento das pessoas em circunstâncias sociais ? Estes só poderão ser os que o grupo considere como válidos no seu próprio contexto, segundo as necessidades ou interesses do momento, passando assim a constituir padrões de comportamento social que definirão a escolha do certo e do errado, avaliados em função do padrão de valores ou código de moral, em relação ao qual o indivíduo se reconhece na obrigação de cumprir um dever ou de assumir responsabilidade. Os costumes podem ser compreendidos como os padrões morais de um grupo, os “mores”, ou “folkways”, que se consideram capazes de contribuir para o bem-estar do grupo. Todo grupo humano descobriu que certos padrões de ajustamento ao meio (o meio inclui tudo) servem para fazer girar melhor as rodas da sociedade, e esses ajustamentos são incorporados em doutrinas de bem-estar grupal. Tais doutrinas são os costumes do grupo. Pelos padrões que estatuem, dizem ao indivíduo e ao grupo qual é o comportamento certo e qual é o comportamento errado. O indivíduo, então, sabe o que fazer, e a sociedade sabe o que fazer quando ele não o faz¹¹.

3. O RELATIVISMO ÉTICO SOB O PONTO DE VISTA DA TEORIA CIENTÍFICA DA CULTURA.

Se os comportamentos dos homens que pressupõem juízos valorativos, sentimentos éticos ou posições morais, são considerados partes de seu sistema cultural, então, também deve ser possível estudar estas manifestações sob as diversas proposições da Teoria Científica da Cultura. Entre estas é preciso eliminar todas que não apresentam uma relação direta com nosso objetivo de estudo, especialmente o aspecto evolutivo do homem e outras que debatem o problema de raça-cultura, ou a influência dos fatores genéticos no desenvolvimento da civilização. Tomamos de Melville J. Herskovits e Pertti J. Peltó a lista de pontos que eles apresentam em suas obras: O homem e suas Obras e Introdução à Antropologia Social, onde dedicam um capítulo ao estudo da Teoria da Cultura.

1. **Os comportamentos éticos se aprendem.** Pela endoculturação, ou socialização do indivíduo dentro do grupo, este recebe os conceitos de valores, padrões de comportamento social, juízos valorativos e um código moral, aos quais não terá possibilidade de contestar, rejeitar, ou simplesmente, de avaliar. As respostas serão condicionadas ao nível do inconsciente do indivíduo.

2. Os padrões morais de um grupo social derivam dos componentes biológicos, ambientais, psicológicos e históricos da existência humana. O homem segue a linha evolutiva do homo sapiens, e, pela endoreprodução, podem diferenciar os grupos sociais entre uns dos outros, não somente nos aspectos biológicos, mas também nos culturais. A cultura tem-se desenvolvido com o transcorrer do tempo com o crescente potencial das formas físicas do "homo sapiens", e tem compreendido uma contínua adaptação ao habitat cambiante da humanidade. A explicação do comportamento humano é essencialmente unilateral e incompleta, a menos que sejam levadas em consideração as informações sobre as características biológicas, culturais, sociais e psicológicas do homem, juntamente com as informações sobre seu ambiente biofísico.

3. Os comportamentos éticos e os padrões morais estão estruturados. Cada modo de vida segue padrões integrados, de maneira tal que podem funcionar como conjunto. A visão da integração da cultura dá significado a um corpo de costumes para todos os que vivem de acordo com ela. O indivíduo, na medida que vive a sua vida, vai, desde uma fase de sua cultura até a próxima, despreocupado de que sua conduta está determinada por padrões de costumes, que ele aceita, sem perceber que as segue.

4. Os padrões morais e o comportamento ético, pelo fato de serem partes de um sistema cultural, são dinâmicos, pois as mudanças são uma constante no evolver da cultura. Mais lento que outras manifestações culturais, os padrões de comportamento social, os valores e os códigos morais, também estão submetidos a mudanças, que serão introduzidas na medida que vençam as tradicionais resistências dos membros mais antigos. As mudanças podem vir de fora da comunidade, mas só serão aceitas na medida em que estejam de acordo com os padrões pre-existentes. Sofrem, porém, modificação para obter adaptação à sua nova situação cultural.

5. Os componentes éticos são uma variável. Assim como na cultura, a variabilidade nos comportamentos éticos são expressão de sua qualidade dinâmica e dos meios pelos quais se realizam as mudanças culturais.

6. Os comportamentos éticos apresentam uma regularidade que permite sua análise pelos métodos da ciência. Todo sistema cultural é uma série interligada de idéias e comportamentos na qual as variações num aspecto geralmente levam a variações em outros segmentos do sistema. Os valores e os códigos morais são lógicos e coerentes dentro de seus próprios termos, segundo as suposições e conhecimentos básicos da comunidade.

Os padrões de comportamento social e a forma de ver do homem, à medida que se adapta a seu mundo, estão condicionados pela cultura, a qual é um modo de vida total, e não apenas um conjunto superficial de costumes. O estudo deles se torna mais compreensível se é feito em termos das inter-relações sociais entre tipos de "status" individuais e grupais; e suas funções, na ação social, é preciso que sejam examinados de uma perspectiva psicológica e cultural combinada.

4. CONCLUSÕES.

Existe uma identificação entre o relativismo cultural e o relativismo ético, como fenômenos culturais correspondentes a situações criadas a partir de necessidades ou interesses do grupo e também a determinadas características de seu âmbito particular, tanto físico como social.

Não mais é justificada uma posição de relativismo, pela realidade que possam ter alguns valores antagônicos nas situações especiais das comunidades sociais. Porém, subsiste a dúvida a respeito daqueles valores considerados universais e independentes do ambiente ecológico e do contexto social e cultural.

O estudo do indivíduo, da cultura e da sociedade, sejam eles efetuados sob o ponto de vista específico da Antropologia Social, ou daquele bem mais amplo e generalizador da Filosofia Social, nos levam à conclusão que todas as manifestações morais e éticas devem ser estudadas como objetos sociais e como componentes do sistema cultural, mantendo sempre a relação que existe entre a sociedade e a cultura. Se a ética pode ser entendida como a "teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade"; e ela constitui a "investigação ou explicação de um tipo de experiência humana ou forma de comportamento dos homens, o da moral, considerado porém na sua totalidade, diversidade e variedade"¹²; temos a evidência do caráter social da ética, por se manifestar fundamentalmente em sociedade, e por se referir a juízos morais, padrões de conduta e atitudes éticas dos homens, os quais dependem em grande parte de seu grau de desenvolvimento cultural, derivados das diversas experiências que são o resultado do processo de endoculturação. Isto é o que permite à cultura de determinada sociedade manter uma forma identificável que se transfere de geração em geração; onde seus membros aprendem suas lições culturais tão perfeitamente que, anos depois, a maior parte de sua conduta responde automaticamente aos estímulos culturais que possam afrontar¹³.

Os comportamentos éticos, os juízos valorativos, as normas morais, assim como os padrões de organização social, formam parte do contexto social e cultural dos povos. É válido seu estudo sob os parâmetros da Teoria Científica da Cultura, que nada mais é que o método científico aplicado ao estudo etnológico e sociológico das realizações dos homens.

BIBLIOGRAFIA

- BRADLEY, F. H. **Ethical studies**. 2ª edition, revised (additional notes), Oxford University Press, London, 1962, 307 p.
- FIRTH, Raymond. **Elementos de organização social**. Trad. O. Flaksman e S. Flaksman. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1974, 274 p.
- FOOT, Phillips. **Theories of ethics**. Oxford University Press, London, 1974, 187 p.
- FOUILLÉE, Alfred. **Les éléments sociologiques de la morale**. 3^{eme} ed., Paris, Alcan, 1928, 379 p.
- HERSKOVITS, Melville J. **El hombre y sus obras**. Trad. M. Hernández Barroso, 3ª reimpresión, Fondo de Cultura Econômica, México, 1969, 782 p.
- HESSEN, Johannes. **Filosofia dos valores**. Trad. L. Cabral de Moncada, Livraria Acadêmica, São Paulo, 1946, 380 p.
- LECLERCQ, Jacques. **As grandes linhas da filosofia moral**. Ed. Herder, EDUSP, São Paulo, 1967. 328 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1979, 210 p.
- MONTAGU, Ashley. **Introdução à Antropologia**. Trad. Octavio M. Cajado, Ed. Cultrix, São Paulo, 1972, 268 p.
- PELTO, Pertti J. **The study of Anthropology**. Ch. E. Merrill Books, Columbus, Ohio, 1965, 145 p.
- SÁNCHEZ Vásquez, Adolfo. **Ética**. 4ª ed. Trad. João Dell'anna, Civilização Brasileira, 1980, Rio de Janeiro, 267 p.

NOTA

- (1) FIRTH, Raymond. **Elementos de organização social**, p. 209.
- (2) SÁNCHEZ Vásquez, Adolfo. **Ética**, p. 229.
- (3) Idem, *ibidem*, p. 230.
- (4) HERSKOVITS, Melville H. **El hombre y sus obras**, p. 677.
- (5) MONTAGU, Ashley, **Introdução à Antropologia**, p. 131.
- (6) MALINOWSKI, Bronislaw, **Uma teoria científica da cultura**, p. 43.
- (7) MONTAGU, Ashley, *op. cit.*, p. 195.

- (8) MALINOWSKI, Bronislaw, **op. cit.**, p. 119.
- (9) SÁNCHEZ Vásquez, Adolfo, **op. cit.**, p. 121.
- (10) Idem, **ibidem**, p. 132.
- (11) MONTAGU, Ashley, **op. cit.**, p. 198.
- (12) SÁNCHEZ Vásquez, Adolfo, **op. cit.**, p. 11.
- (13) HERSKOVITS, Melville J., **op. cit.**, p. 678.

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA UNIVERSAL

Flávio B. Siebeneichler

Departamento de Filosofia — UFRJ e UGF

Ao lado da ciência e da técnica, a ética constitui um tema dos mais constantes na sociedade contemporânea. Tal atualidade pode sugerir, à primeira vista, que se trata de um assunto universal, bem definido e conhecido do grande público.

1 — SITUAÇÃO PARADOXAL

Entretanto, qualquer pessoa interessada em descobrir princípios e normas éticas capazes de orientar racionalmente o agir do homem deparar-se-á com uma situação paradoxal:

De um lado, pode ser constatada a necessidade premente de uma ética universal em condições de apresentar princípios e normas válidas para o agir da sociedade humana como um todo, principalmente no que diz respeito ao agir científico e técnico, as quais possam salvar o homem da ameaça de destruição ou, pelo menos, do perigo de desumanização.

De outro lado, porém, jamais foi tão difícil, como hoje em dia, encontrar princípios e normas capazes de fundamentar racionalmente uma ética, cuja validade universal possa ser reconhecida em todos os níveis do saber e do agir humano.

1.1 — PRIMEIRO ASPECTO DA SITUAÇÃO PARADOXAL

O paradoxo aparece no instante em que cogitamos da necessidade premente de uma ética universal válida para todos os homens. Descobrimos que as ciências e a técnica proporcionaram tamanho alcance e repercussão às ações e omissões humanas, que hoje não é mais possível alguém contentar-se com normas éticas particulares, aptas a regular apenas a convivência humana em pequenos grupos.

Todavia, qualquer análise que façamos do “ethos” humano atual revelará que as normas éticas realmente seguidas pela quase totalidade dos homens, pelo menos no mundo ocidental, estão centradas na esfera íntima, familiar, ordenando quase que exclusivamente as relações sexuais entre os indivíduos.

No plano das nações e das políticas nacionais as normas éticas reduzem-se ao controle e orientação dos impulsos arcaicos do egoísmo grupal. Neste nível as verdadeiras decisões ético-políticas são cui-

dadosamente esterelizadas de toda ética pelos tecnocratas e colocadas num “terreno neutro”, como problemas exclusivos de uma “razão de Estado” neutra.

Passando para um terceiro plano, o da humanidade tomada como um todo, veremos que a situação se agudiza ainda mais: são muito poucas as pessoas a confiar na viabilidade e na eficácia de normas e princípios éticos!

Tal estado de coisas parece excluir, de antemão, qualquer tentativa racional de constituição de um “ethos” universal. Porém, o entrelaçamento entre ciência e técnica, bem como o seu desenvolvimento e expansão, fazem com que na era atual as ações e omissões humanas tenham um alcance e repercussão a nível planetário. Somente para dar um exemplo: a produção técnica e industrial pode colocar em risco a própria vida humana. Se até bem pouco tempo atrás a guerra ainda podia ser vista como simples meio de seleção biológica, hoje em dia a descoberta da bomba atômica tornou ultrapassada tal interpretação. Desde então, o perigo de destruição implicado em ações bélicas não se limita mais ao plano da família ou da nação, estendendo-se à humanidade como um todo.

Tomemos outro exemplo: os efeitos primários e secundários da técnica industrial vieram alertar-nos sobre os efeitos corrosivos da progressiva poluição do meio ambiente. E fizeram com que muitos levantassem a questão: não seria necessária, a fim de salvar a esfera onde o homem vive, uma revisão crítica e radical de todo o modelo científico, tecnológico e econômico dos países que se perderam numa escalada louca de concorrência industrial, econômica e militar ?

Pela primeira vez na história os homens se vêem colocados diante de uma tarefa prática comum que consiste em tomar solidariamente sobre seus ombros a responsabilidade pelas conseqüências de suas ações e omissões num horizonte planetário. Noutras palavras: um dos efeitos de nossa civilização técnico-científica pode ser visto no fato de que todos os povos, raças e culturas, sem distinção de suas tradições éticas peculiares, estão sendo levados a um confronto com uma ética comum, universal. Eis o primeiro aspeto do paradoxo que ocupa o centro de nossa atenção.

1.2 — SEGUNDO ASPECTO DA SITUAÇÃO PARADOXICAL

A outra face da situação paradoxal aparece ao filósofo no momento em que este tenta compreender as possíveis contribuições da ciência para a ética.

Há uma dificuldade aparentemente insuperável de relacionar a ética com a ciência e de conseguir que as ciências e a técnica levem a sério a necessidade de fundamentar uma ética com valor universal.

Tal situação decorre do fato de existir uma opinião bastante generalizada, até entre pensadores sérios, de que não é possível estabelecer uma ética com valor objetivo. Acredita-se que só possuem validade científica os argumentos desenvolvidos no domínio das ciências formais e analítico-empíricas. Ora, no interior desta objetividade científica não há lugar para normas éticas ou juízos de valor.

Por isso, na vida pública do mundo ocidental, os princípios éticos que comandam a vida prática vêm sendo substituídos paulatinamente por argumentos pragmáticos fornecidos por especialistas a partir de regras científicas, tecnologicamente objetiváveis. É interessante notar que, com isso se instala um novo "ethos" regulado pela racionalidade neutra e asséptica, incapaz de elaborar princípios em ordem a uma conduta humana digna. Além disso, a questão que escapa a esta racionalidade, a dos valores e objetivos últimos, é relegada para a esfera privada das decisões subjetivas da consciência, como o demonstra principalmente o existencialismo.

A própria meta-ética, de origem analítica, desenvolvida nos países anglo-saxões a partir, principalmente, de G. E. Moore e de L. Wittgenstein apenas veio confirmar tal situação. Ela "deixa tudo estar como está" nas palavras de Wittgenstein.

Assim, parece que a ética tem de renunciar compulsoriamente, e de antemão, a qualquer pretensão de objetividade ou de validade intersubjetiva, devendo retirar-se para o interior da esfera subjetiva individual, onde reinam as reações emocionais, irracionais e arbitrárias.

As próprias ciências humanas, que conheceram um grande impulso nos últimos anos, aliam-se neste ponto às ciências analítico-empíricas para apresentar um argumento suplementar a favor da subjetividade e irracionalidade das normas e valores éticos. A história, por exemplo, a antropologia cultural, a sociologia e a psicologia chegam à conclusão que as normas éticas reconhecidas objetivamente pelo homem e seguidas praticamente são subjetivas e relativas a determinadas épocas e culturas.

Neste contexto, não é de estranhar que até mesmo filósofos de profissão tenham renunciado à tarefa de encontrar uma fundamentação objetiva para as normas e valores éticos.¹

Parece, por conseguinte, que nosso projeto de refletir sobre a possibilidade de uma ética universal, ou seja, com validade intersubjetiva está fadado ao insucesso, principalmente por não ser possível estabelecer elos entre o discurso científico e a ética. Tudo indica que devemos dar razão a J. J. Rousseau quando assevera em seu "Discurso sobre as ciências e as artes" que não somente não existe nexos possível entre ciência e ética, mas oposição: as ciências nada acrescentam à felicidade humana e corrompem os costumes².

Do que foi dito até aqui pode-se depreender que uma ética válida intersubjetivamente, universal, impõe-se hoje, mais do que nunca, para salvar a humanidade dos efeitos de suas próprias ações ou omissões. Porém, tal ética é impossível.

2 – CAMINHOS QUE PROCURAM RESOLVER O IMPASSE

Frente a tal paradoxo uma decisão se impõe. Naturalmente não pode ser a de Rousseau que, conseqüente com sua premissa, nos convida a abandonar as ciências corruptoras e a nos entregar ingenuamente ao regaço primordial da mãe Natureza. Tampouco pode ser aceita como válida a atitude daqueles que, incapazes de arcar com a tensão produzida pela contemplação do paradoxo, abandonam o campo e se entregam ao irracionalismo.

Constitui hipótese de trabalho do presente ensaio que existe, ao lado da necessidade prática de uma responsabilidade solidária a nível mundial, a possibilidade de que a razão humana venha a encontrar valores e normas éticas com validade intersubjetiva. Noutros termos: é possível superar o paradoxo que nasce da necessidade de uma ética racional universal e da impossibilidade de elaborá-la, pelo menos a longo prazo. As considerações que virão a seguir, seguem, de perto a trilha de pensamento aberta por Jürgen Habermas e Karl Otto Apel.

2.1 – CAMINHOS QUE SEGURAMENTE NÃO LEVAM A UMA SOLUÇÃO

Para realizar tal intento é preciso considerar, em primeiro lugar, a seguinte questão: quem poderia desenvolver uma ética capaz de estabelecer princípios e normas que levam a assumir a responsabilidade moral pelas conseqüências das ações e omissões humanas a nível mundial ?

2.1.1 – A CIÊNCIA

A ciência não leva em conta valores humanos. Ela pode, quando muito, fornecer as informações necessárias para o exercício dessa responsabilidade. Mas não está em condições de estabelecer os valores e as medidas éticas da responsabilidade, pois, pressupõe simplesmente tais princípios³.

2.1.2 – A FILOSOFIA LIBERAL

Podemos pensar inicialmente na formação ética da vontade pública através da convenção, tal como se propõe na democracia liberal. Aqui parece que os princípios e as decisões das consciências, bem como as

necessidades individuais, as únicas que têm caráter obrigatório e normativo, podem ser reunidas, através de convenções, numa única decisão de vontade a ser assumida por todos, para se fundamentar o direito positivo e a política através de contratos ou por votação. No mundo ocidental as convenções partidárias parecem constituir uma síntese relevante entre as decisões existenciais privadas e o domínio público, ou seja, o campo da validade intersubjetiva.

Todavia, apesar de a convenção representar um critério relevante da liberdade democrática, ela não resolve a questão, antes, agudiza-a, fazendo com que se pergunte: será possível elaborar e justificar uma norma ética básica que se transforme num dever para o indivíduo, exigindo dele a disposição de se colocar num consenso com os demais homens e de se ater a este consenso mesmo quando as condições concretas o impedem ?

Porque, se a razão humana não conseguisse apresentar nenhum princípio com caráter obrigatório, válido intersubjetivamente, seria preciso renunciar ao projeto de uma ética universal, devendo então a responsabilidade ética ser relegada à esfera privada da consciência individual, deixando a humanidade entregue à sua sorte, dando razão aos escapistas !

Como resultado desse processo, nenhuma convenção básica que faz parte de qualquer democracia: lei, constituição, código etc., poderia ser posta no contexto da obrigatoriedade ética. Além disso, as próprias decisões éticas individuais não estariam enquadradas no dever de corresponder a uma responsabilidade solidária em ordem à humanidade vista como um todo. Assim, a idéia de liberdade ética estaria completamente privatizada, evaporando-se como "pura ilusão", segundo as palavras de Marx⁴. E nossa hipótese de trabalho já estaria falsificada em toda a sua extensão.

Antes de abandonarmos, porém, o projeto de uma ética normativa válida intersubjetivamente no contexto da atual civilização, é preciso inquirir se não existem outros modos possíveis de fundamentá-la.

2.2 – CAMINHO QUE PARECE ABRIR A PERSPECTIVA DE UMA SOLUÇÃO: A FILOSOFIA DA TRANS-SUBJETIVIDADE.

A filosofia da trans-subjetividade estuda a possibilidade de uma ética com validade intersubjetiva apoiando-se numa "ética da argumentação", questionando, em primeiro lugar, a solidez dos argumentos da atual filosofia analítica, que tem como certa a impossibilidade de tal ética. Seguindo este caminho crítico, a filosofia da trans-subjetividade, que constitui uma das muitas ramificações da filosofia transcendental, procura refutar, num primeiro momento, três argumentos da filosofia analítica que parecem excluir a possibilidade de se fundamentar uma ética normativa com validade objetiva. São eles:

– Primeiro: não é possível deduzir normas a partir de fatos (princípio de Hume).

– Segundo: a ciência trata de fatos. Daí ser impossível a fundamentação científica de uma ética normativa.

– Terceiro: somente a ciência pode elaborar um saber objetivo, válido intersubjetivamente.

A filosofia da trans-subjetividade julga ter descoberto uma estratégia de argumentação capaz de colocar em xeque esses três pressupostos da filosofia analítica. Tal estratégia consiste, em primeiro lugar, em questionar a relevância do princípio de Hume, argumentando que, apesar da impossibilidade de deduzir logicamente normas e valores a partir de fatos, não está demonstrado que as ciências possam passar sem nenhum elemento de cunho valorativo ou ético. É preciso reconhecer, além disso, que pelo menos as ciências humanas não podem constituir o seu objeto fenomênico sem levar em conta determinada valoração.

O segundo passo da estratégia trans-subjetiva consiste em questionar o pressuposto de número 3 da filosofia analítica, perguntando se é possível compreender filosoficamente a objetividade da ciência neutra sem pressupor a validade intersubjetiva de normas éticas. Caso esta última estratégia surtisse efeito seria possível fundamentar racionalmente a ética tomando a exigência da neutralidade normativa das ciências empírico-analíticas como ponto de partida para uma reflexão transcendental. Segundo K. O. Apel, qualquer ciência empírica, exata ou humana, pressupõe, num plano transcendental, normas éticas, válidas intersubjetivamente. Isso equivale a dizer que a ética constitui uma condição de possibilidade da lógica e, desta maneira, de todas as ciências e tecnologias.⁵ Charles S. S. Peirce, autor no qual Apel foi buscar inspiração, afirma que para sermos lógicos, não podemos ser egoístas: “quem não sacrificar a própria alma a fim de salvar o mundo todo é ilógico em todas as suas inferências”⁶

Examinando mais de perto os argumentos apresentados pela filosofia transcendental descobrimos que nesta abordagem a validade lógica de argumentos não pode ser examinada se não se pressupuser, em princípio, uma comunidade de pensadores mais ampla que a comunidade de pesquisa, a qual está em condições de chegar a uma compreensão intersubjetiva de uma realidade e a um consenso. O pensador ou cientista isolado somente pode explicitar e controlar sua argumentação internalizando criticamente o diálogo de uma comunidade de argumentação em potencial.

2.2.1 – SUGESTÃO DE UMA ÉTICA DA ARGUMENTAÇÃO

Nisto pode-se descobrir que a validade do pensamento individual depende, em princípio, de uma comunidade de argumentação mais

ampla: ninguém pode seguir uma norma determinada sozinho ou conseguir validade para seu pensamento utilizando uma linguagem privada.

Ora, no interior da comunidade de argumentação, a justificação lógica de nosso pensamento pressupõe a obediência a uma norma ética básica, ou seja: devemos justificar e explicar qualquer idéia, teoria, princípio ou ação através de argumentos racionais. A mentira ou a recusa desta justificação tornaria impossível qualquer diálogo entre cientistas, lógicos, filósofos, ou outro membro qualquer da comunidade de argumentação.

A ética da argumentação já pressuposta na própria lógica não é, portanto, mera condição de possibilidade. Ela pode ser vista até como um dever e obrigação moral. Quer dizer: a ética pressuposta pela lógica e pela ciência como condição de possibilidade da própria ciência implica, necessariamente, o dever de aplicar a lógica e a ciência.

Contra a ética da argumentação da filosofia da trans-subjetividade são levantadas duas objeções principais:

– Primeira objeção: a ética da argumentação, que transforma a lógica e a ciência num dever, cai num círculo lógico, ou seja, ela somente pode ser pressuposta quando realmente queremos uma argumentação lógica.

– Segunda objeção: ela padece de um decisionismo não fundamentado porque, mesmo admitindo que questões éticas comportam um esclarecimento discursivo, temos de tomar uma decisão quanto ao modo de entrar no discurso.

Para Karl Popper a única saída do círculo consiste numa decisão de fé racionalista: ou me decido a favor de uma solução racional das questões éticas porque seria muito pior partir para uma solução não racional⁷.

Karl O. Apel, Radnitzki e F. Kambartel, por sua vez, defendem a tese de que é possível superar o decisionismo através do argumento “**tu quoque**”, ou seja, convencendo aquele que se interroga acerca da fundamentação de um princípio racional estruturado de modo argumentativo de que a sua própria intenção de questionar, se bem compreendida, já se encontra de antemão no solo deste princípio racional⁸.

É evidente que a estrutura de tal argumento consensual não é conclusiva, fraca. Jürgen Habermas julga possível, porém, configurar o argumento “**tu quoque**” de modo mais forte, no interior de uma pragmática universal, baseando-se nas seguintes considerações:

O argumento “**tu quoque**” não vale somente para aquele que já tomou parte ao menos uma vez de um processo de argumentação, mas se aplica a todos os sujeitos capazes de falar e de agir. Disso se segue que podemos tentar convencer alguém da validade do princípio racional, mes-

mo que ele jamais tenha tomado parte numa demonstração. Basta apelar para o saber intuitivo que ele sempre tem, na qualidade de falante competente. Através deste raciocínio Habermas está pressupondo que a idéia do discurso racional não é deduzida de estruturas gerais do raciocínio abstrato e do processo de fundamentação, mas do próprio agir lingüístico.

Nesta perspectiva, quem fala, isto é, quem realiza uma ação de linguagem, com a intenção de chegar a um entendimento ou consenso, está pressupondo implicitamente quatro pretensões de validade com caráter universal:

- a compreensibilidade da proposição apresentada;
- a veracidade da intenção manifestada pelo locutor;
- a verdade do conteúdo proposicional afirmado expressamente ou apenas sugerido;
- a exatidão das ações ou normas oferecidas através do “ato ilocucionário” interpessoal.

– Habermas segue argumentando que a verdade das normas, que sempre representam expectativas recíprocas de determinado comportamento, das proposições e das ações, deve ser buscada em pretensões de validade que somente podem ser resgatadas através da argumentação discursiva. Isso significa que qualquer pessoa que esteja agindo em ordem a um consenso, pelo simples fato de colocar inevitavelmente pretensões de verdade e de exatidão já está reconhecendo implicitamente que seu agir concreto, mesmo que desencadeado de modo ingênuo, tem somente um caminho a seguir: o caminho da argumentação que consegue problematizar as pretensões ingênuas de validade⁹.

Dito de outra maneira: Habermas pensa, que no mesmo instante em que nos encontramos no plano do agir consensual, tornamo-nos conscientes de que estamos pressupondo a validade da argumentação.

Está fora do alcance deste pequeno ensaio acompanhar até o final a trajetória rica, apesar de um tanto complexa, do pensamento habermasiano. Julgo, entretanto, ser de interesse sublinhar ainda alguns elementos de sua pragmática universal que abrem a discussão em torno de uma ética universal fundamentada na intersubjetividade, no consenso.

No âmbito da ética da argumentação aparece claro que o essencial dela consiste numa disposição em tomar parte numa “orientação trans-subjetiva”. O conteúdo do princípio ético equivale ao princípio da universalização, de acordo com o qual somente têm validade as normas éticas cuja pretensão de validade possa ser aceita argumentativamente por todos os possíveis sujeitos da ação. O fato de alguém tomar parte numa argumentação faz supor que todas as condições de uma conversação ideal estejam sendo preenchidas, de modo que os participantes cheguem a um consenso sobre pretensões controversas baseando-se no melhor argumento.

Habermas conclui, disso tudo, que o alcance de uma ética fundada na argumentação e no discurso, depende da medida em que consigamos transformar as interpretações convencionais das normas e dos nossos interesses particulares, em objeto da formação discursiva da vontade¹⁰. Isso implica a eliminação das barreiras subjetivas que encontramos na comunicação intersubjetiva. Tais entravos têm de ser eliminados porque a certeza que eles alimentam de que somos nós, indivíduos isolados, a instância última no julgamento de nossos interesses, é enganadora.

A idéia de uma ética pragmática universal, trans-subjetiva, esboçada por J. Habermas está inspirando vários filósofos e cientistas sociais de nossa época. O principal deles é K. O. Apel.

2.2.2 – UMA ÉTICA DIALÉTICA ABERTA À ATUAL CIVILIZAÇÃO PLANETÁRIA

Conforme foi visto mais acima, os defensores da ética comunicativa julgam poder demonstrar que o princípio ético da argumentação exige uma justificação definitiva não só para as proposições da ciência, mas também para todas as pretensões e desejos humanos. Quem argumenta reconhece implicitamente todas as pretensões possíveis e as necessidades de qualquer membro da comunidade comunicacional, desde que possam ser justificadas por argumentos racionais. No momento em que isto acontece, tais necessidades e pretensões passam a ter relevância ética, não podendo, de modo algum, ser desprezadas. Quem argumenta, lembra Paul Lorenzen, sacrifica o egoísmo da “subjetividade” em favor da “trans-subjetividade”.¹¹

Neste pensamento podemos ver esboçada uma ética transcendental que em princípio se abre à problemática da atual civilização planetária.

No entanto, é preciso testá-lo quanto à sua aplicação. De nada adiantaria apresentar uma ética de argumentação racional, se não se desenvolvesse um método de discussão ética que propiciasse a realização das tarefas nela implicadas e se não se institucionalizasse tal método dentro de condições políticas e jurídicas.

Ora, aqui é preciso reconhecer que a ética da argumentação no nível de uma comunidade mundial está fundada em pressupostos idealizados. À sua institucionalização opõem-se narreiras não só de ordem intelectual e religiosa: a própria situação histórica concreta está sempre determinada por um conflito de interesses particulares. Até mesmo os que reconhecem a validade do princípio da argumentação para uma comunidade mundial ideal continuam presos a uma posição social real. Devido a essa ligação real são obrigados a assumir responsabilidades éticas específicas. Como peritos na área científica ou tecnológica, por exemplo, eles têm de

impor sua autoridade. Como membros de um povo ou de raça determinada possuem direitos inalienáveis que devem ser reconhecidos antes mesmo de se pensar em normas válidas para uma comunidade mundial ou trans-subjetiva. Como políticos, por outro lado, eles estão obrigados a pesar todas as consequências e as chances de realização de determinados projetos.

Numa palavra: mesmo os que reconhecem a necessidade de uma ética trans-subjetiva, mundial, encontram-se sempre numa situação concreta, na qual têm de tomar decisões ao nível da consciência que exigem deles não só a consideração de máximas éticas no sentido do “imperativo categórico” de Kant, mas ainda a avaliação das possíveis e prováveis consequências de sua ação ou de sua omissão.

Tal estado de coisas fez com que a ética da argumentação se desenvolvesse na perspectiva de uma ética da responsabilidade, a qual, em certa medida, supera a “ética do caráter” ou da “boa vontade” de Kant, partindo do pressuposto que o que interessa na civilização mundial não é apenas haver “boa vontade”, mas que o “bem aconteça” realmente. A ética da responsabilidade mundial, desenvolvida a partir da argumentação, permite que se criem princípios racionais regulativos para a ética individual. O pressuposto básico de tal ética da responsabilidade universal pode ser formulado da seguinte maneira: é possível orientar estrategicamente o agir moral individual tendo em vista a comunidade humana como um todo.

J.P. Sartre já tinha chegado à conclusão de que o indivíduo pode agir segundo a intenção da humanidade, mesmo que numa dada situação ele seja constrangido a ir contra todas as normas éticas: ele pode escolher a humanidade no momento em que se escolhe a si mesmo¹².

Mister se faz salientar, entretanto, que tal formalização radical da ética kantiana não soluciona definitivamente a questão da ética da responsabilidade universal, uma vez que é vazia de conteúdo. Mas permite abrir as portas de uma ética comunicativa situada aquém do idealismo e do materialismo.

No âmbito deste modelo ético dialético, quem argumenta está pressupondo sempre duas coisas:

- Uma comunidade de comunicação real, da qual ele se torna membro através da socialização.
- Uma comunidade ideal que ele pressupõe estar em condições de compreender e avaliar seus argumentos.

O interessante desta dialética transcendental está no fato de que aquele que argumenta está pressupondo sempre que a humanidade ideal é uma possibilidade da comunidade real. Aqui aparece a contradição, que não é lógica nem formal, conforme foi visto mais acima, mas uma contradição no sentido de uma dialética histórica ainda não decidida, uma contradição que, por isso mesmo, tem de ser suportada e sustentada, como diria Hegel.

Portanto, é possível esperar a solução desta contradição através da realização histórica responsável da humanidade ideal dentro da humanidade concreta. É o postulado ético.

A partir deste modelo ético racional-argumentativo podemos deduzir dois princípios regulativos básicos para a estratégia moral responsável de cada sujeito humano. Sua ação deve ter sempre em vista: a sobrevivência da espécie humana, que constitui a comunidade comunicacional real, e a realização da comunidade comunicacional ideal dentro da real.

O primeiro objetivo é a condição necessária do segundo. O segundo, por sua vez, dá sentido ao primeiro, sentido este que já está antecipado em todo argumento.

Os princípios regulativos éticos, deduzidos da argumentação racional, podem dar uma resposta ao desafio central da era científica e tecnológica atual, ou seja, ao fato de as atividades humanas terem consequências que podem pôr em risco a sobrevivência da humanidade. O princípio regulativo: "garanta sempre a sobrevivência da espécie humana" pressupõe o concurso da ciência, ou seja, a utilização de um instrumento científico a ser fornecido, principalmente, pela ciência política, pela sociologia e pela educação.

Além disso, a própria verdade científica pode e deve ser interpretada como um meio em ordem à estratégia de sobrevivência da humanidade¹³.

Entretanto, não se deve pensar que tal interpretação funcional corra pelos canais da redução da complexidade no sentido de Nietzsche ou de Luhmann¹⁴. Pois, a ética da estratégia de sobrevivência não adquire seu sentido na pura sobrevivência material, e sim, na realização social e cultural da comunidade de comunicação, na qual pode ser atingida a verdade. Noutras palavras: poderíamos dizer que a estratégia de sobrevivência adquire seu sentido através de uma estratégia de emancipação humana integral a longo prazo.

No final destas considerações, podemos constatar que é bem pouco o que a razão pode-nos oferecer para a solução do paradoxo da civilização atual. Num futuro próximo restará talvez apenas o sonho de uma sociedade mundial reconciliada. Mesmo assim, vale a pena trabalhar na sua realização, tomando-a como idéia reguladora.

O princípio da argumentação e a ética da responsabilidade universal, aqui expostas, talvez não sejam mais do que uma simples expressão de fé na razão humana, um simples humanismo. Mas ele pode contribuir, como afirma Popper, para a melhoria das coisas humanas e, especialmente, para o controle do crime internacional e o estabelecimento da paz. Tal humanismo não pretende excluir proposições globais, como, por exem-

plo, o cristianismo que, ensinando a paternidade de Deus, pode dar uma grande contribuição para o estabelecimento da fraternidade universal entre os homens.

Esse humanismo quer deixar bem claro, desde o início, que somente tem chances de estabelecer uma ética universal aquela que parte da razão humana e leva a sério as ciências e a técnica.

Porque a razão constitui uma “tarefa infinita”, como foi salientado por Jean Ladrière, em seu livro “Vida social e destinação”¹⁵. É evidente que aqui está implícito um conceito amplo de razão, o qual pressupõe racionalidade técnica e científica, mas também uma práxis ética.

Reunindo o que foi dito até aqui, é possível afirmar que existe, pelo menos, uma perspectiva de solução para o paradoxo apresentado no início. É possível pensar numa ética universal no momento em que aproximamos a ética da argumentação trans-subjetiva da ciência. Porque a razão humana se desdobra em dois horizontes: o da verdade científica e o da razoabilidade ética.

O desafio que se apresenta às gerações atuais e vindouras consiste em aproximar estes dois horizontes porque a vida humana na racionalidade técnica e na razoabilidade ética não constitui, como vimos, um fato adquirido.

O “ethos” vivido na razão exige coragem, é exigente. Talvez seja este o preço a ser pago pela grandeza de uma sociedade humana livre e digna na era da ciência e da técnica !

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. APEL, K. O. **Transformation der Philosophie**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1976, p. 362. Cf. também GREVENDORF, G./MEGLE, G. **Zur Struktur des metaethischen Diskurses. Seminar: Sprache und Ethik**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1974, pp. 7 – 31.
2. ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. In: Col. “Os Pensadores”, S. Paulo, Abril Cultural Ed., p. 350.
3. APEL, K. O. op. cit., p. 373.
4. Id., ib., p. 376.
5. Id., ib., pp. 395 – 397.
6. PEIRCE, C. S. S. **Schriften**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, Vol. I, pp. 362 e 245.
7. HABERMAS, J. **Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 2ª ed. 1976, p. 339.
8. Id., ib., p. 339.

9. Id., ib., pp. 339 e 340.
10. Id., ibid., pp. 344 e 87 ss.
11. LORENZEN, P. **Normative Logic and Ethics**. Mannheim/Zurique, 1969, p. 82.
12. SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. In: Col. "Os Pensadores", S. Paulo, Abril Cultural Ed., pp. 1 – 32.
13. APEL, K. O., Op. cit., p. 431.
14. HABERMAS J. e LUHMANN N. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?** Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1976.
15. LADRIÈRE, J. **Vida social e destinação**. S. Paulo, Ed. Convívio, 1979.

DIREITOS HUMANOS E MODIFICAÇÃO DE COMPORTAMENTO: IMPLICAÇÕES ÉTICAS

Marilda Novaes Lipp

Departamento de Pós-Graduação
Psicologia Clínica — PUCCAMP

O behaviorismo, como terapia, tem ainda poucos anos de existência. Em 1944, Wolpe publicou seu primeiro livro sobre dessensibilização, mas esta linha de trabalho em psicologia só veio a receber o nome de "modificação de comportamento", oito anos depois, quando Lazarus (1958) assim a denominou.

Estes dois eventos, juntamente com a publicação de Walden Two (Skinner, 1948) levaram a um grande movimento de modificação na psicologia. Nos anos que se seguiram, principalmente entre 1963 e 1970, vários jornais surgiram nesta linha. Hoje em dia, mais de 200 artigos são publicados por ano sobre terapia comportamental.

Tanto na América do Norte, como na América do Sul, e até em Cuba, há um número considerável de entidades que utilizam os princípios de aprendizagem em várias áreas. Não só clínica, mas escolar e industrial também.

Dada a rapidez com que resultados satisfatórios são obtidos quando princípios comportamentais são usados não é de se admirar que tal tenha acontecido.

Na área de deficiência mental, por exemplo, o uso dos princípios de aprendizagem teve o maior impacto imaginável. Deficientes mentais considerados totalmente intreináveis tornaram-se treináveis através do uso desses princípios.

Na área clínica, tratamentos de fobias, enurese, encoprese, disfunções sexuais e obesidade, por exemplo, tornaram-se acessíveis àquelas pessoas que não podiam, por razões financeiras ou outras, receber tratamentos psicológicos demorados.

Na área escolar, tratamentos comportamentais têm ajudado a inúmeras crianças hiperativas a se comportarem bem em salas de aula sem a ajuda dos remédios que tomavam antes. Além disto treino de professores nos princípios operantes de reforçamento positivo tem propiciado uma grande mudança positiva em algumas escolas.

Pouco a pouco a terapia comportamental torna-se mais utilizada. Enquanto isto ocorre, o otimismo causado pela expansão e aceitação da terapia comportamental deve ser mesclado por certa cautela: a que se refere ao respeito, aos direitos humanos do cliente.

E por que esta preocupação — poder-se-ia perguntar-exatamente com Terapia Comportamental e não com outras formas de terapias ?

Em qualquer terapia o respeito aos direitos humanos do cliente deve sempre ocupar posição prioritária. No entanto, em terapia comportamental, é necessário sejam estabelecidas regras explícitas e inconfundíveis que visem à proteção do cliente e do terapeuta, bem como à proteção da própria adequação da linha behaviorista.

Torna-se essencial analisar cada uma dessas sugestões, e começar com ao que se refere a “proteção à linha behaviorista”. Apesar dos grandes benefícios trazidos pela inovação da linha comportamental, pesquisa bem recente feita por Turkat e publicada na revista chamada “The Behavior Therapist” indica que a imagem pública da Terapia Comportamental, é, em alguns lugares, negativa. Esta visão negativa, altamente prejudicial, à terapia comportamental é o resultado de vários fatores. Em primeiro lugar, em Terapia Comportamental, objetivos e técnicas são claramente definidos e portanto, resultado do uso de cada uma é facilmente analisado. Esta própria objetividade de resultados, esta facilidade de prever que resultado tal técnica terá no comportamento de uma pessoa, características que são essenciais para qualquer ciência, levam à idéia de quão fácil é o controle do comportamento humano. E é, na verdade, esta compreensão da vulnerabilidade do comportamento humano a controles externos que faz com que certas pessoas se sintam ameaçadas.

É verdade, sem dúvida, que terapia comportamental é extremamente eficaz na modificação de comportamentos. No entanto, tem-se que admitir existem fora do seu âmbito muitos atentados à modificação de comportamento que não são reconhecidos como tal, porque normalmente vem designados por terminologias, tais como: “reestruturação de personalidade” e “influência de atitudes”. Nossa sociedade está repleta de exemplos de esforços sistemáticos feitos para controlar o comportamento humano, tais como: propaganda de artigos, programas religiosos, educação cívica e campanhas políticas.

Mas essas técnicas não behavioristas não oferecem a objetividade na predição do que resultará de seus programas. Seus objetivos, às vezes vagos e difusos, não são interpretados como ameaças à liberdade humana, ainda que, uma análise profunda, revele que seus objetivos sejam os mesmos que os da Terapia Comportamental: o de alterar o comportamento humano.

É necessário que este fato seja feito explícito: a diferença entre Modificação de Comportamento e outros tipos de terapia não é que a primeira modifica comportamento e os outros não, mas sim que a Modificação de Comportamento torna tal objetivo claro e bem definido em termos operacionais.

Outro fator que influencia a imagem pública da terapia comportamental é a publicação periódica do uso de procedimentos maus ou até anti-éticos que não sendo de fato técnicas behavioristas — foram identificadas como tal pelo público. Refiro-me a filmes como *Clockwork Orange* e outros. Tal abuso só é possível devido à confusão que existe sobre o âmbito da terapia comportamental.

Para que tal abuso seja, se não eliminado, pelo menos diminuído é necessário, sem dúvida que nós, os próprios behavioristas, tenhamos em vigor um conjunto de regras diretrizes específicas (de ética) quanto ao uso das verdadeiras técnicas comportamentais.

Essas regras éticas, que deveriam ser formuladas pelos próprios behavioristas, protegeriam a própria linha de terapia da intrusão e do abuso, a fim de evitar o que tem ocorrido em outros países. Por exemplo: anos atrás alguns terapeutas comportamentais dos EUA notaram esta mesma necessidade lá. Apesar da veemência de muitos deles no sentido do estabelecimento de um código de ética especificamente elaborado para lidar com os direitos e deveres do terapeuta comportamental, tal não foi feito. A razão mais freqüentemente oferecida era que o âmbito da terapia comportamental não diferia do das outras muitas linhas de trabalho. Como era de se esperar, problemas sérios surgiram de abusos (que nada tenham de terapêutica) feitos sob o rótulo de terapia comportamental.

A reação do público levou a medidas extremas e, hoje em dia, a maior parte das organizações que utilizam terapia comportamental tem diretrizes elaboradas por médicos, advogados e administradores.

Algumas dessas diretrizes restringem de tal forma a atuação dos terapeutas que tratamentos muitas vezes altamente necessários acabam não sendo implementados devido à dificuldade de se obter a aprovação dos administradores. Vê-se, então, a ação de psicólogos tolhida por outros profissionais que não possuem o conhecimento teórico ou prático para, de fato, opinarem quanto ao uso de certos procedimentos comportamentais.

Com relação à proteção do terapeuta, refiro-me ao fato de que com regras bem definidas, com um campo de ação mais explícito, o terapeuta comportamental corre muito menos risco de ser injustamente o objeto de crítica pública ou de processos legais.

Com relação aos direitos humanos de clientes e como eles devem ser respeitados, há várias áreas onde tais direitos são mais suscetíveis de serem violados e que, portanto, merecem atenção especial quando se faz uso da terapia comportamental.

Uma delas é a que se refere à seleção de objetivos de tratamento e de técnicas behavioristas a serem usadas para alcançá-los. Que critérios devem ser usados e quem deve fazer a seleção de objetivos ? Creio que

todos concordem com o fato de que esses objetivos devam ser relacionados pelo próprio cliente e não pelo terapeuta; mas algumas vezes isto é impossível; como, por exemplo, quando o cliente está seriamente sofrendo de psicose, ou é viciado em drogas, ou é um criminoso, é deficiente mental ou é uma criança pequena.

Que fazer então ? Nessas situações onde o cliente não é capaz de selecionar objetivos racionalmente, ou seleciona objetivos incompatíveis com a sociedade; será ético que o terapeuta aja de acordo com o que ele julgue mais adequado ? E no caso de terapia infantil, o que fazer quando o terapeuta não concorda com os pais da criança ?

As áreas onde os direitos humanos devem ser protegidos são exatamente aquelas áreas onde a crítica pública pode — e em alguns casos deve-ser mais inclemente. A fim de evitar a violação dos direitos humanos dos clientes e por consequência, evitar tal crítica, os comportamentalistas poderiam fazer uso dos seguintes princípios:

1. Objetivos da terapia devem ser cuidadosamente selecionados correspondendo sempre aos valores do cliente. Se o cliente é incapaz de selecioná-los há necessidade de que uma terceira pessoa assista ao terapeuta nesta decisão.

O máximo cuidado deve ser tomado a fim de que os objetivos selecionados não reflitam só os valores do terapeuta, ou sejam de conveniência para pais ou professores do cliente e não para o cliente;

2. Condicionamento aversivo deve ser usado ao mínimo e somente quando o uso de técnicas positivas não foi eficaz, isto é, deve-se sempre começar o tratamento com uso de reforço positivo e, só se necessário se deve utilizar consequências aversivas. Quando técnicas aversivas forem utilizadas, elas devem (a) ser operacionalmente definidas; (b) serem descritas ao cliente — ou seu representante no caso de incapacidade do cliente — e só devem ser usadas se este concordar com seu uso depois de ser informado quanto a ele; (c) deve-se sempre avaliar se de fato o comportamento a ser eliminado é mais perigoso do que o procedimento psicoterápico.

3. A Terapia Comportamental deve ser sistematicamente analisada pelo terapeuta. Os objetivos devem ser reavaliados periodicamente e o tratamento deve ser adaptado às mudanças ocorridas;

4. Qualquer técnica usada deve ser avaliada para ver se viola regras sociais e se é baseada em princípios adequados;

5. As implicações a longo prazo do uso de cada técnica devem ser consideradas. Deve-se considerar generalização e extinção de efeitos terapêuticos, bem como possibilidade de recuperação espontânea.

6. Resultados de terapia devem ser analisados cientificamente, sem fanatismo.

Para concluir, gostaria de acrescentar que nós, behavioristas, temos obrigação de reconhecer as implicações éticas da Terapia Comportamental e de regulamentar o seu uso, pois só assim é que poderemos proteger a Terapia Comportamental de ser regularizada por agentes externos a ela.

EM BUSCA DE COMPREENDER A LOUCURA

Elsa de Oliveira

Instituto Teológico São Paulo — S. Paulo

INTRODUÇÃO

O que sabemos hoje sobre a loucura ?

Na verdade toda a elaboração teórica, que não é pouca, mostra-se absolutamente precária para uma compreensão efetiva da questão. Há no entanto, nesse pouco que sabemos, evidências que permanecem a despeito ou talvez, exatamente em virtude das multiformas tentativas de explicação do fenômeno da loucura: resultam sempre frustradas as pretensões de capturar a verdade da loucura e determinar-lhe a sede. Perde-se nessa ilusão a humanidade da loucura.

Queremos com isso dizer que as chamadas doenças mentais — em toda variedade de suas manifestações — não podem ser reduzidas a um âmbito do humano: nem de um lado, na tradição organicista a distúrbios físico-químicos (como explicação da esquizofrenia na falta de uma enzima específica) ou a complexos genéticos: nem nas chaves psicológicas, a personalidades mal estruturadas, a síndromes conflituais mal resolvidas, a traumas (cicatrizes psíquicas) e tampouco pode a doença mental ser por inteiro debitada, como no caso da antipsiquiatria, nas contas sem dúvida mal pagas da estrutura social capitalista.

Dizer que a loucura é fundamentalmente um fenômeno humano equivale a pensá-la como uma estrutura global na qual a verdade do indivíduo não repousa em nenhuma dessas instâncias: não se privilegia o indivíduo como entidade (substância) dotada de atributos e propriedades possíveis de disfunção; não se privilegia o social, como uma estrutura em si da qual o homem é apenas epifenômeno. Para um pensamento metafísico, dicotômico só há, no entanto, estas duas saídas.

Vamos tentar entender um desses equívocos, historicamente criados e partilhados pelo senso comum dos quais são alvo as chamadas doenças mentais.

1 — A doença mental internalizada e excluída

“Nos meados do século XVII, brusca mudança; o mundo da loucura vai tornar-se o mundo da exclusão.

Criam-se (e isto em toda a Europa) estabelecimentos para internações que não são simplesmente destinados a receber os loucos, mas toda uma série de indivíduos bastante diferentes uns dos outros, pelo

menos segundo nossos critérios de percepção: encerram-se os inválidos pobres, os velhos na miséria, os mendigos, os desempregados opiniáticos, os portadores de doenças venéreas, libertinos de toda espécie, pessoas a quem a família ou o poder real querem evitar um castigo público, pois de família dissipadores, eclesiásticos em infração, em resumo todos aqueles que em relação à ordem da razão, da moral, da sociedade dão mostras de “alteração”.¹

A Época Clássica (aproximadamente a partir de 1650) internalizou a loucura; em dois sentidos: tornou-a uma disfunção ao interno do indivíduo e internou em hospícios o portador da doença.

1.1. Os fundamentos dessa atitude frente à loucura

É fácil compreender: é neste século que se inaugura a modernidade e a reificação da Razão. No grande esforço de resgatar o homem de sua posição de criatura — mero reflexo e intermediário dos planos de Deus, e cuja força e humanidade residia na fé — o homem do renascimento, ansioso por superar o que a seus olhos parecia constituir o “obscurantismo” da Idade Média — deslocou a sede da humanidade para a Razão. É, agora, no poder do pensamento e de sua lógica, capaz de **produzir** a verdade, que se funda o novo lugar do homem no mundo: a de senhor e mestre da natureza. Articula-se aí o que há muito está em questão: o saber como poder-dominação do homem sobre as coisas, a natureza, a vida, os outros homens. Em Bacon, essa nova posição torna-se muito clara. Saber é poder, diz ele, e o homem pode quando sabe. O escopo da ciência é instaurar o **regnum hominis** no mundo. Não se trata de instaurar o reino da verdade entre os homens mas o reino do homem sobre as coisas.²

Esta novidade não é inocente. Ela não se acresceu às posturas anteriores como mais uma possibilidade. Na história do pensamento humano. Na verdade ela requer para si e, de fato, transforma o signo do caminho humano que adentra o mistério do mundo.

Com Descartes começou uma revolução espiritual sem igual. Com ele surgiu especialmente uma determinação toda nova da verdade. Desde aquele tempo verdade e realidade é somente aquilo que pode ser determinado com certeza, que pode ser medido e calculado com exatidão. Neste tipo novo de verdade e realidade se fundamenta toda a ciência natural atual.

Mas já ser fundador para Descartes não se trata somente do reconhecimento de uma verdade nova por causa dela mesma. Pois Descartes prometia que quem aprender seu novo método de pensar (o de assegurar-se pela medida e pelo cálculo) se tornaria “maître et possesseur de la nature”.³

Quais são as implicações que se estudem até nosso século, dessa nova atitude ? Em que procedimentos ela se assenta e legaliza ?

1 — Se o poder do homem e sua possibilidade de dominação residem na Razão é preciso que esta se assegure dos mecanismos que a caracterizam e que lhe possibilitam um acesso “verdadeiro” à realidade, (tornada externa como complemento necessário à uma consciência interna cercada em si mesma). Criam-se então, os métodos de conhecimento do real. Qualquer conhecimento que passe sem rasuras pelas testagem das leis da lógica pode ser considerado verdadeiro.

2 — É preciso que, uma vez estabelecido o método dirija-se o olhar para aqueles aspectos do real passíveis de ser apreendidos por esse método. Os outros aspectos aqueles cujas características não podem ser capturadas pelo método, são deixadas de lado: No princípio, como coisas do real que não pertencem ao âmbito de visão da ciência. Depois, já século XX como não pertencendo ao próprio real. Confirmação dessa passagem, é a famosa frase de Max Plank: só é real aquilo que se pode medir. O real se objetifica. Para assegurar a certeza do conhecimento para escapar às ilusões do qualitativo e da subjetividade restringe-se o real ao que tem de quantitativo, mensurável: abarca-se a realidade segundo sua extensão, sua grandeza, peso, medida, são dados confiáveis. O resto é poesia.

“O método experimental racional e objetivo aumenta incessantemente, seu impacto sobre a vida social e cotidiana. Ele sempre impôs de modo crescente e intransigente, o primado da Razão sobre os demais aspectos da experiência humana. Apresentando-se como único instrumento particular da Razão, foi levado a assumir, estimulado por seus êxitos, um papel imperialista crescente, a ponto de identificar-se com a própria razão e de rejeitar como “irracional” e “subjetivo” tudo o que não conseguiu assumir”.⁴

O esforço de pôr ordem no mundo, (a realidade mesma se apresenta caoticamente, desorganizada: todos os aspectos reunidos e misturados) cria procedimentos de classificação, compartimentalização, enfim, arrumação da realidade de modo que possa organizá-la e dominá-la em categorias. A consciência racional e lógica se encarrega de dizer a que âmbito do real pertence esta ou aquela coisa, este ou aquele fenômeno. Criam-se os modelos teóricos de explicação. Esses modelos passam a servir como índices e termômetros de natureza do real e dos homens.

A modernidade estimula as investigações sobre tudo o que diz a respeito ao homem: sua biologia, sua constituição físicoquímica, sua anatomia, sua lógica, sua psicologia. Modelos são constituídos como parâmetros de investigação. Neles se pesquisa a “normalidade”; constroem-se os padrões do homem, cerca-se a sua “humanidade”, segundo sua “natureza normal”.

O homem é, então, um ente (substância) dotado de atributos, componentes, propriedades: detalham-se sua sensação, sentimentos, raciocínio, memória, estimulação, percepção: enfim, investiga-se sua positividade, seu lado iluminado, claro, consciente; como se cada uma dessas possibilidades fosse o setor de um arquivo sem história sem tempo e, sobretudo, sem conflito. Apenas com características.

Ora, se a humanidade do homem se funda na Razão, nessa razão classificatória e ordenadora que disseca o homem e obscurece sua ambigüidade e na nova civilização que af se instaura, onde fica a loucura ? Que lugar está reservado para o fenômeno do louco, dessa manifestação da desrazão ?

1.2 — A loucura e a positividade da razão

Diante de um modelo fixo de normalidade, torna-se fácil detectar desvios. O que não está dentro, está fora. O que não se adapta, não se ajusta ao modelo preconcebido é anormal. Quem não honra — no sentido de não cumprir o que o modelo prescreve — a humanidade do homem, é inumano; não pode pertencer ao grupo social humano; é marginal.

É interessante notar que datam desta época os primeiros estabelecimentos psiquiátricos de internamento. A nova civilização não suporta conviver com seu reverso. É preciso afastar da órbita da ordem, a desordem da loucura.

Enquanto desvio a loucura terá que ser internalizada.

O louco é aquele cujo aparelho sofreu disfunções: a civilização não tem nada com isso. O defeito é dele. E como quem sabe sobre a natureza do aparelho humano e suas disfunções é o médico, a ele é dado o poder e o direito de atuar sobre a loucura. É então a loucura transformada em doença mental: cuja espécie, gênero, classe podem ser detectados tal como na botânica.

“Sabemos, sobre sua doença e sua singularidade, coisas suficientes das quais você nem sequer desconfia para reconhecer que se trata de uma doença, mas, nesta doença conhecemos o bastante para saber que você não pode exercer sobre ela e em relação a ela nenhum direito. Sua loucura, nossa ciência permite que a chamemos de doença e daí em diante nós, médicos, estamos qualificados para intervir e diagnosticar uma loucura que lhe impede ser um doente como os outros, você será então, um doente mental.”⁵

Se, no início dos processos de internação, o objetivo era mais de controle moral que, de cura, a medicalização dos hospitais psiquiátricos vem reconciliar na verdade, uma nova forma de controle moral: para assegurar a docilidade do louco, o processo de “cura”, infunde-lhe sen-

timentos típicos da moral familiar: dependência, culpas, reconhecimento (gratidão).

“Utilizar-se-ão, para consegui-lo, meios tais como as ameaças, castigos, privações alimentares, humilhações, em resumo, tudo o que poderá ser ao mesmo tempo infantilizado e culpabilizar o louco... E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica.”⁶

Esta atitude frente à loucura enraizada desde o alvorecer da modernidade, nutre toda a história da psiquiatria clássica e se espalha até nossos dias. Com ela, afastam-se, de modo fundamentado e legal, a visão e a convivência com esse lado escuro da racionalidade cujo esforço de dominar o mundo, aliena o ser do homem: ilude seus conflitos, suas angústias, mascara a contradição social, sacrifica sua existência fundamental temporal e histórica, mumificando-o em características funcionais cujos defeitos isola como não pertencentes à sua humanidade.

É desse engano que a psicologia nasce. E a ela é creditado o direito de gerir a conduta humana, de determinar o que é normal e o que é anormal.

O médico torna-se o sacerdote do corpo e o médico psiquiatra em particular do espírito. As regras de conduta determinadas pelo saber religioso transformam-se em regras de higiene mental. A alegria do espírito pode ser obtida contanto que se conheçam os mandamentos do comportamento sadio e da estrutura psíquica normal.⁷

A racionalidade ocidental já fez sua leitura da realidade. Nela, o mundo tornou-se objeto, isto é, foi reduzido às dimensões objéticas, físicas, mensuráveis. O trabalho de conquistar a objetividade como primado do conhecimento verdadeiro levou a uma “purificação”, a uma assepsia das formas de transcendência humana. Usamos aqui transcendente no sentido antropológico; referimo-nos à possibilidade especificamente humana de superar o “físico” tornado restritivamente físico nesse contexto e dar significado a esse mundo que para além dessa dimensão é sobretudo a morada do homem. É aqui que a palavra bíblica precisa ser representada na sua força originária. “Ide e dominai a terra” não é “Ide e classifcai o real”, esquadrinhai-o para melhor manipulá-lo mas pode muito bem ser: Ide e tornai a terra uma morada para o homem. Morada significa lugar familiar onde nos sentimos à vontade em casa junto dos outros.

1.3 – A DIMENSÃO HUMANA DA LOUCURA

É preciso resgatar a dimensão humana da loucura. Retirá-la dessa marginalização estrema que é a violência do não-sentido. Falamos hoje, no plano da sociologia de uma marginalização social, política, econô-

mica, cultural dos grupos periféricos, colocados à margem pelo sistema, impedidos de usufruir e participar dos benefícios sociais. No entanto, resta ainda uma vez a esses grupos: abafada ou alienada há no corpo social e no Estado o medo de sua união e terror de que aberta uma brecha se ouça seu grito: lúcido, potente. Sua voz está silenciada mas permanece latente, enquanto possibilidade. O louco não. O louco pode até falar: sua palavra foi esvaziada de sentido. Roubaram-lhe a possibilidade de significar o mundo, pela palavra. O que ele diz já é, de antemão, ouvido como um discurso delirante que nada tem a ver com a realidade comum.

Nós nos indignamos com os procedimentos grosseiros de uma lavagem cerebral. E quase não atentamos para essa violência surda que é o esvaziamento radical da palavra que vem da "loucura". No entanto, nessa palavra incompleta, delirante, imaginária, grita um homem que provavelmente espelha a contradição vital de um mundo incapaz de obrigar e manifestar seus conflitos. A cultura tenta olhar-se no seu perfil positivo. Elabora e papagueia sua face humana, de concórdia, comunicação e progresso. A ciência legisla sobre as potencialidades energéticas e humanas e aponta caminhos de evolução. As patologias são descritas para apenas ser corrigidas, amoldadas, ajustadas aos padrões. E corrige-se tanto o analfabetismo com os mobrais da vida como se corrigem as angústias e euforias desmensuradas com psicotrópicos e terapias adaptativas.

"Fala-se muito da loucura contemporânea, ligada ao universo da máquina e ao esmaecimento das relações afetivas diretas entre os homens. Este vínculo não é falso, sem dúvida, e não é por acaso que o mundo mórbido tão freqüentemente, toma hoje em dia, o aspecto de um mundo onde a racionalidade mecanicista exclui a espontaneidade contínua da vida afetiva. Mas seria absurdo dizer que o homem doente maquiniza seu universo porque projeta um universo esquizofrênico no qual se perde; falso mesmo pretender que ele é esquizofrênico porque aí está, para ele o único meio de escapar ao constrangimento do seu universo real. De fato, quando o homem permanece estranho ao que se passa na sua linguagem, quando não pode reconhecer significação humana e viva nas produções de sua atividade quando as determinações econômicas e sociais e reprimem, sem que possa encontrar sua pátria neste mundo, então ele vive numa cultura que torna possível uma forma patológica como a esquizofrenia, estranho num mundo real, é enviado a um "mundo privado" que objetividade nenhuma pode mais garantir; submetido, entretanto, ao constrangimento deste mundo real ele experimenta este universo para o qual foge, como um destino. O mundo contemporâneo torna possível a esquizofrenia, não porque seus acontecimentos o tornam inumano e abstrato, mas porque nossa cultura faz do mundo uma leitura tal que o próprio homem não pode mais reconhecer-se aí. Somente o conflito real das condições de existência pode servir de modelo estrutural aos paradoxos do mundo esquizofrênico."⁸

2 — CHEGANDO PERTO DA LOUCURA

Se pudermos olhar para o fenômeno da loucura com menos distância teórica e nos aproximarmos dela com a simplicidade de nossa experiência humana. Vamos perceber, talvez com certo susto, que não há nenhum elemento estrutural diferente. O louco é um homem radicalmente só, encarcerado num mundo mórbido mas cujas restrições existenciais também nos pertencem.

Também nós, no enfrentamento desse cotidiano que nos abriga e aflige, que nos anestesia e exalta nos refugiamos muitas vezes em soluções mágicas, em tristezas sem origem, em comportamentos compulsivos, em cismas, em medos. A frase comum “fiquei fora de mim” ou “não sei o que me deu” mostram como nos sentimos roubados de nós mesmos em certos momentos; sobretudo quando nos identificamos apenas com nossos atos, a dúvida, a angústia, a consciência, a ansiedade indefinida nos assolam sem que saibamos de onde vêm e a propósito de quê. Isto faz parte de nossa natureza humana. É próprio do nosso modo de ser e só dele, dar-se conta — quando não estamos inteiramente armados pela estruturação segura da organização teórica quando tocamos mais perto na vida — de que nada está inteiramente garantido; que cada um está lançado a sua sorte e é responsável por seus atos; que embora unidos a outros homens compartilhando sofrimentos e utopias cada homem só pode dizer a sua palavra, ou omiti-la que é outro modo de dizê-la. Mas, se mergulhamos em nossas inquietações, se vez por outra somos arrebatados de nosso cotidiano “certinho”, se perdemos o leme e nos deixamos invadir pelos nossos fantasmas, nós podemos voltar. E nosso ser não se faz só do encontrar-se, faz-se também no perder-se. Aliás, quem se encontra, se antes, não se perde? Mas, o louco não volta. Está prisioneiro. Falta-lhe a liberdade fundamental humana de transitar pelos vários âmbitos da realidade e da coexistência. Nossos medos, no momento em que nos assolam ocupam todo o espaço de nossa realidade: esta se torna ameaçadora. Mas, a possibilidade de coexistir de outros modos com a realidade, devolve-nos à abertura original e torna possível relativizar o medo. O homem, doente fecha-se numa só perspectiva e olha, dela, para o mundo. Imaginem um homem olhando por uma luneta que aumenta cem vezes o objeto para o qual aponta: ela ao mesmo tempo faz crescer o objeto e exclui o que o circunda. Que imagem teria uma barata, por exemplo, olhada dessa perspectiva? Ocuparia toda a visão de realidade, tornar-se-ia a própria realidade e seria monstruosa. O louco é um homem que só vê através da luneta.

O problema que aqui queremos enfatizar é que nossa civilização — endeusadora da consciência — recria e tenta afugentar a contradição que nos é inerente: somos conscientes e inconscientes, somos corajosos e temos medo, somos impotentes e fortes, generosos e egoístas, autênticos

e simuladores e, nosso ser, se constrói em meio a essa ambigüidade. Buscamos sempre, caracterizar nossa humanidade do lado da luz e julgamos a loucura como quem da luz olha as trevas. A loucura já está, de antemão, inscrita nessa escuridão.

Poderia um homem que não tem medo dos seus medos, do que eles significam, superar suas circunstâncias e viver nas suas próprias restrições ?

“Estamos diante de um conflito aparentemente sem cura, conflito em que nenhuma razão humana pode resolver sem soluções equívocas ou arranjos suspeitos. Quem desdenha tanto uma coisa como outra. Acha-se ante à pergunta sobre onde está, então, a unidade necessariamente tão exigida, da personalidade e posto ante à necessidade de buscá-la. E aqui, começa agora, aquele caminho que foi percorrido do Oriente desde tempos imemoriais, evidentemente como resultado do fato de que, o chinês nunca esteve em posição de afastar tanto um do outro, os opostos da natureza humana para que se perdessem reciprocamente de vista, até a inconsciência. Deve essa onipresença da consciência ao fato de que o sim e não permaneceram juntos em sua vizinhança original como corresponde ao primitivo estado espiritual.”⁹

Se quisermos levar um pouco mais de luz e ousar penetrar ao mundo insano e solitário do louco, precisamos despirmo-nos de nossa consciência racional onipotente que julga mas não compreende, e encontrá-lo na sua humanidade.

Nessa perspectiva, Van den Berg, holandês, psiquiatra e psicólogo, professor e Diretor do Instituto de Psicologia dos Conflitos na Universidade de Leiden, traça na sua “Pequena Psiquiatria”, algumas indicações, simples mas densas naquilo que as sustenta, sobre como acercar-nos daquelas pessoas que nos procuram e que nós percebemos estarem sofrendo de mal “mental”.

“Quem lida com doentes psiquiátricos deve considerar para cada paciente, os seguintes pontos:

1. Em regra geral, o paciente já tem atrás de si uma história de doença longa, dura e triste. Não se pode julgar segundo o seu estado de momento, e portanto, no juízo atual, deve ser integrado o sofrimento do passado. Em outras palavras, não se julgue antes, que se tenha obtido uma visão global de todo o curso da doença e que seja compreendido, na medida do possível.

2. Além da longa duração da doença, o paciente tem igualmente, atrás de si, uma vida humana normal. Já foi criança, adolescente, jovem, adulto. Já teve relações humanas sadias, quiçá bastante promissoras. Esteve noivo, casou-se, foi pai ou mãe. Enfim, o paciente foi homem e

continuou a sê-lo. Antes de mais nada, deseja ser tratado como homem, — sim, como homem normal. Não convém considerá-lo apenas como perturbado, por mais anormal que se encontre.

3. O paciente tem parentes e conhecidos. Pais, irmãos, irmãs, um esposo ou esposa, filhos, um empregador ou empregados. Todos sabem de sua situação; cada um tem a sua opinião sobre o caso; todos o influenciam pelo seu juízo (geralmente silenciado). As relações próximas do paciente podem conceber-lhe a doença como vergonhosa, de modo que querem mantê-la em segredo. Muitas vezes, os laços com a família são assaz estreitos e a história da doença do paciente tão intimamente ligada está à sorte da família inteira que a cura do paciente significa, de certa maneira, também a "cura" da família. Seja como for, o doente tem laços de sangue, de sorte e opções; não se consegue conhecer o paciente, sem que se conheçam esses laços.

4. Também o próprio paciente pode ter a sua idéia sobre sua doença. Muitas vezes, esta idéia é particularmente desfavorável. Se é relativamente fácil suportar, sem se queixar, uma doença corpora, é sumamente difícil contrair uma doença mental, sem considerá-la como fracasso, injúria ou vergonha. Isso se compreende perfeitamente. É duro falhar, no sentido de uma doença mental. É penoso aceitar o fato de se ter mostrado de maneira tão singular, em face de todos quantos pudessem vê-lo. Neste caso, o paciente carrega dois fardos: o da doença e o da sua idéia desfavorável sobre a sua doença.

5. Os quatro pontos mencionados indicam claramente que examinador algum poderá perscrutar rapidamente seu paciente. Quem depois da conversação de uma hora, não consegue compreender nada, não se deve censurar necessariamente. Mas pode ter praticamente a certeza de que o paciente chegue a revelar, aos poucos, a natureza de sua doença e de sua pessoa, quando se repete, freqüentemente, a conversação com ele. Ela deve ser natural, não artificial, que o examinador preste mais atenção ao paciente do que à sua lista de perguntas." (J.H. Van Den Berg, Pequena Psiquiatria, págs. 17 — 18).

NOTAS:

- (1) Foucault, Michel — Doença Mental e Psicologia, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1965, pág. 78.
- (2) Sciacca. M. — História da Filosofia II — Mestre Jou. S.P., 1968, cp. IV, pág. 65.
- (3) Descartes — Regras para a Direção do Espírito.
- (4) Japiassu H. — O mito da Mentalidade Científica — Imago Editora LTDA. Rio, 1975, pág. 71.
- (5) Foucault M. — Microfísica do Poder, pág. 127.
- (6) Foucault M. — Doença Mental e Psicologia, pág. 82.
- (7) Costa, Jurandir Freire — História da Psiquiatria no Brasil — Ed. Documentário, R. Janeiro, 1976, pág. 17.
- (8) Foucault M. — Doença Mental e Psicologia — Tempo Brasileiro, R.J., 1975, pág. 95.
- (9) Jung C. — *El secreto de la flor de oro*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1955, pág. 31.

O VALOR EPISTEMOLÓGICO DA PRIORIDADE DO MITO SOBRE O LOGOS EM VICENTE FERREIRA DA SILVA (V)

Constança Marcondes César
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

4 – MITO E LOGOS

4.2 – As Implicações do Conceito de Mito

Com o mesmo tipo de abordagem cronológica dos textos de Vicente que utilizamos até aqui, tentaremos seguir o desenrolar das suas reflexões a respeito das relações entre mito e história, mito e poesia, mito e axiologia, mito e verdade, mito e religião.

Mito e História

No texto “História e Criação”, encontramos uma concepção cíclica da evolução histórica, fundada nas seguintes razões:

a) é uma das idéias mais antigas do homem, continuamente retomada;

b) é uma lei do vir-a-ser, que pode ser comprovada através das impressões concordantes, a respeito da evolução da vida social, individual e das estações do ano;

c) os primeiros filósofos, principalmente Heráclito, aceitavam concepções cíclicas;

d) o fato de tal modo de ver ter sido retomado por filósofos modernos, tais como Vico, Nietzsche, Hegel, Spengler, parece confirmar a sua veracidade;

e) o sentimento de decadência e esgotamento das possibilidades da existência, experimentado pelo homem contemporâneo, indicaria que chegamos ao fim de um ciclo histórico.

O ciclo, na história, não é o eterno retorno do mesmo; antes, remete à concepção de uma evolução em espiral¹, que aponta os recuos e a própria aniquilação da civilização como possibilidades sempre presentes:

“Se (...) a História de certa maneira é um avançar, um ‘plus’, somente o pode ser num sentido interior e subjetivo, como um sentimento mais intenso da liberdade e do destino humano e como um recobrar-se do homem a si mesmo através da peripécia histórica”².

No texto “O Demiurgo”, Ferreira da Silva afirma que a história evolui realizando mitos, que desencadeiam a constituição de um destino, pelo homem³.

Na publicação seguinte, **Exegese da Ação**, encontramos Vicente identificado com a concepção heideggeriana da poesia como fundamento da História. Diversamente, entretanto, de Heidegger, que deixa pouco explícita a relação da poesia com o mito, nosso filósofo aceita claramente tal relação⁴.

A ordenação dos eventos do mundo humano enraíza-se nessa poesia-mito. Partindo do campo aberto por Heidegger em **Hölderlin e a Essência da Poesia**, Vicente reafirma, apoiando-se em Ortega y Gasset, Dilthey, Nietzsche, Hölderlin, Rilke, a conexão entre poesia e valores culturais⁵.

No texto "As Utopias do Renascimento", nosso autor alude à destruição do mito contemporâneo, à desutopização do mundo, pela redução do homem ao humano, como um sintoma da emergência de novo ciclo histórico⁶.

Em **Dialética das Consciências**, Vicente trata do papel do herói na História, invocando **O Santo, o Gênio e o Herói**, de Scheler. Tematiza, assim, o homem modelo, enquanto personificação de valores e sua atuação mítica sobre o homem. O modelo, enquanto sintetiza as alternativas mais refinadas de ação, desencadeia a mudança histórica, porque no confronto com as outras consciências, produz a transformação das relações de cada consciência individual consigo mesma.

Em Scheler, a relação mito-história não está suficientemente explicitada; é Vicente quem estabelece tal elo, partindo da abordagem axiológica do filósofo em questão. Nosso pensador estuda as relações entre axiologia e história, concluindo que o amor é o motor desta, uma vez que desvenda, num momento dado, as possibilidades de o homem existir e transcender-se^{7, 8}.

Expondo o pensamento de um dos filósofos mais representativos da meditação a respeito da consciência histórica, na comunicação "O Sentido Especulativo do Pensamento de Dilthey", Vicente reconhece em Dilthey um esforço especulativo que tende à descoberta da fonte originária das manifestações plurais da vida histórica humana. O núcleo do artigo é este: a busca, por Dilthey, de uma fonte de inteligibilidade para o mundo dos eventos humanos, que não esteja imersa nesse mundo⁹. Ferreira da Silva procura confirmar suas intuições, através de uma trajetória intelectual que passa pelos grandes filósofos: a procura de uma "incondicionalidade radical"¹⁰, pressentida por Dilthey e tematizada por Heidegger.

O Idéias para um Novo Conceito de Homem, é a etapa seguinte da reflexão vicenteana. Nesse texto, o filósofo medita a respeito da crise mundial, e busca compreender a causa. O homem perdeu a imagem de si mesmo: essa, a razão da crise atual.

É buscando dentro da história da filosofia os precursores de um novo conceito de homem, que Vicente vincula, nessa trajetória, Boèhme, Schelling, Hölderlin, Hegel, Nietzsche e Heidegger. Criticando as teorias a respeito do fenômeno mítico que o apresentam como fenômeno cultural, psicológico, que surge de uma realidade fixa e dada: o homem — Ferreira da Silva recusa as abordagens de Müller, Frazer, Freud, Cassirer e afirma o valor do “verbo mitopoético”, que abre ao homem “As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas (...)”¹¹.

Boèhme, no **Misterium Magnum**, discutindo as relações entre a linguagem e o surgimento dos povos históricos, interpreta o episódio bíblico da torre de Babel, como o aflorar de uma nova representação do mundo. Relacionando as teses de Boèhme e Schelling, Vicente põe em evidência a teoria evolutiva das manifestações divinas e sua repercussão nas diferentes imagens do mundo e da história:

“Destas reflexões do **Misterium Magnum**, Scheiling retirou a sua conhecida teoria de um processo teogônico fundamental, analisando o significado último desse conflito de imagens em devenir de que fala Boèhme”¹².

O fio de Ariadne que conduz nosso filósofo através das obras de Boèhme, Schelling, Hölderlin, Hegel e Nietzsche, é o pensamento de Heidegger¹³.

O tema da origem dos povos foi revivido por Schelling nas suas reflexões a respeito da origem da consciência mítica. Há uma prioridade do mito, em relação à história a ser desenrolada por qualquer povo, uma vez que aquilo que distingue os povos entre si são suas mitologias peculiares¹⁴. Os homens não criam a sua mitologia; esta, ao contrário, determina a história humana¹⁵. O mito não pode ter suas raízes na formulação individual, nem no instinto social. Não é um produto da consciência individual nem da consciência coletiva, mas condiciona as representações de ambas. É a irrupção do sagrado na consciência de um povo. Por isso, os diferentes povos que se sucedem na vida histórica, representam diferentes teodicéias¹⁶. No homem, confrontado com seus deuses, desenrola-se uma teogonia que é subjetiva, enquanto apreendida pela consciência, mas que é transubjetiva, enquanto subsiste por si mesma¹⁷.

A afirmação de Schelling de uma progressiva revelação de Deus aos homens e a história compreendida como a história da explicitação dessas invasões dos deuses na consciência, são o ponto de partida da interpretação vicentiana da mitologia.

Hegel, admitindo que o homem descobre seu perfil histórico a partir da experiência religiosa confirma, para Vicente, a prioridade do mito sobre o logos¹⁸.

Essa prioridade se expressa, no tema das relações entre mito e história, como a prioridade da experiência mitopoética e religiosa sobre a experiência concreta, individual ou coletiva, da história compreendida como acontecimento, fato, evento. A prioridade do mito sobre o logos não significa, para Ferreira da Silva, a redução da história aos paradigmas míticos do passado (como ocorre no pensamento selvagem), nem a redução da história à utopia vindoura ou à escatologia. Trata-se, ao contrário de, nos eventos que ocorrem, descobrir um significado que se desdobrou a partir do ofertado pelo mito originário em virtude do qual se fundou um povo, um mundo, u'a modalidade da consciência perante o real. O mito é, pois, essencialmente dinâmico: não é sempre o mesmo mito que é carregado de valores pelo homem. Além disso, condiciona as transformações históricas de um povo através da explicitação, das possibilidades vigentes em seu conteúdo, ao nível da existência concreta.

Com Hegel, Vicente admite que a experiência puramente religiosa não é fundante de um novo modo de ser. É preciso, para tanto, chegar a um "saber absoluto", que se expresse no plano conceitual e científico. Em que consistiria tal saber, nosso autor deixa em suspenso, referindo-se apenas à posição de Hegel e mostrando que ela ainda está limitada pela adesão aos valores do cristianismo.

Este saber será a poesia? É o que a obra de Ferreira da Silva parece sugerir, uma vez que autor apresentado, em seguida, pelo filósofo, é Hölderlin. Para este, o poeta é um mediador entre os deuses e os homens¹⁹; o poeta inaugura os valores a partir dos quais se desencadeia a história.

As contribuições de Nietzsche foram, segundo Vicente:

- a) ter-nos ensinado que a consciência individual é uma ficção²⁰;
- b) afirmar que temos possibilidade de estabelecer infinitas perspectivas a respeito do real;
- c) fazer-nos compreender o relativismo histórico, em consequência de não existirem paradigmas das ações históricas possíveis.

Abalando a significação do homem e do mundo, Nietzsche propôs a prioridade do dionisíaco sobre o apolíneo, da paixão sobre a razão clara. Para Vicente, essa prioridade é a do mito sobre o logos, do mito em relação à história. A afirmação do metahumano como fonte da vida histórica, do relativismo das experiências vividas dentro da história, pelos diferentes povos – são aspectos da teoria de Nietzsche que Vicente aceita, para reinterpretá-los à luz do pensamento heideggeriano.

Tomando como alicerce o texto **Carta sobre o Humanismo**, Ferreira da Silva reexamina as questões a respeito da natureza do homem, da história, dos entes, a partir da indagação a respeito da verdade do Ser.

Heidegger ensina que o homem é aquele que habita nas vizinhanças do Ser, é o **pastor do Ser**. Sua essência é a **ek-sistência**, isto é, o insistir na proximidade do Ser. O Ser é, para Vicente, o domínio do mítico que, ao revelar-se, se expõe à consciência²¹.

Ora, como já vimos, o poder de instituir o mundo é o que caracteriza o mito. O Ser é o metahumano. O mito, referindo-se ao Ser, relaciona o homem com o metahumano e funda a história²².

As relações do Ser com Deus, Vicente as estabelece, lembrando Schelling²³. Assim, a ação humana não é autônoma. Cada homem cumpre um destino, proposto antecipadamente no mito original de sua cultura²⁴. Não há, pois, liberdade de escolha, opção quanto ao sentido geral que a história assume. As ações individuais apenas se cumprem numa direção já apontada pelo acontecer como um todo. Isto se dá porque a história do homem não se desenvolve em si e por si, mas é apenas uma parcela da história que a engloba: a história do Ser²⁵.

A liberdade do homem não consiste em decidir o rumo que a história seguirá, mas em tornar-se disponível, ouvir os deuses, cumprir seu destino. Os deuses nos falam através de símbolos, disse Heidegger.

E o Ser se traduz pelo mito. Desse modo, é a poesia, linguagem simbólica, quem escuta o apelo dos deuses²⁶.

E é citando Heidegger que Vicente diz: "A poesia é o fundamento que suporta a história"²⁷.

O homem não é livre, nem sujeito da história, uma vez que esta não é um desenrolar de valores humanos. A liberdade possível não consiste nas decisões subjetivas, na ação pessoal, mas no voltar-se em direção à fonte da existência histórica e no afastamento do ente como fonte de inteligibilidade do acontecer. A liberdade assim considerada é uma liberdade finita. Seu campo de desempenho ocorre em função das possibilidades abertas pela infinita liberdade do Ser, num dado ciclo histórico. A liberdade é **ek-sistência**, residir próximo ao Ser se tentativa de perceber as novas direções que o desenrolar temporal deve cumprir. Neste sentido o poeta é o mais livre dos homens: emancipado da prisão do ente, é fascinado pelo Ser.

Para Vicente, liberdade é poesia. E cada ciclo histórico, o desdobrar-se da mitopoíesis que o fundamenta^{28, 29 e 30}.

O mito é a poesia original, manifestação do Ser. A história é o desenvolvimento, ao nível dos eventos humanos, dessa poesia original. Há, pois, uma prioridade do mito (História do Ser) em relação à história (eventos humanos)³¹. Para um estudo das fontes e da trajetória do tema nas filosofias moderna e contemporânea, pode consultar as **Obras Completas**, vol. I, pp. 165 e segs.

Qual o valor filosófico de uma reflexão que vincula mito e história? Para responder a essa pergunta, implícita em sua obra, Vicente invoca os pré-socráticos e Heidegger³². Nem toda filosofia que envolva discussão a respeito do fim da História é mítica. O marxismo apresenta a utopia comunista, mas não é um mito autêntico, uma vez que está centrado no homem.

Na origem, na idade de ouro mítica, os deuses imperavam na vida dos homens; no futuro, poderão imperar novamente, fechando o ciclo histórico centrado no homem³³. O homem expressa, na vida histórica, o vir-a-ser de Deus³⁴.

Criticando Ortega e Scheler, o primeiro porque reduz o homem a um projeto vital individual, o segundo porque discorrendo a respeito do santo, o gênio e o herói, não trata da origem de tais modelos — Vicente reconhece, entretanto, as contribuições positivas de ambos para a sua filosofia. Para Ortega, "a vida é uma faina poética"; para Scheler, os modelos transcendem o indivíduo que os incarna. É na direção apontada por Schelling e Bachofen que Ferreira da Silva aprofunda as intuições essenciais de Ortega e Scheler: é o mito que plasma a história humana³⁵.

Confirmando a orientação filosófica que adotou, nosso filósofo expõe o pensamento de Bagolini, que explora o mesmo tema. Aqui, o mito é propulsor da história. Não são os valores racionais que orientam o fazer humano, mas o mito, que representa o imutável e o eterno, no tempo. À filosofia cabe interpretar os valores oferecidos pelo mito³⁶.

Abordando, no texto que inicia os ensaios sobre Filosofia da Mitologia e da Religião, o problema da origem das raças, nosso autor comenta Schelling, afirmando que a diversidade racial deve-se a **causas internas**, bem como a **causas externas**. Por causas externas entende: clima, alimentação, situação espacial; por causas internas entende causas espirituais. O corpo do homem expressa um tipo de desocultação do Ser, um modo de patentear a relação do ente com o Ser. O corpo é uma objetivação da Vontade Original, impulso de vida inconsciente³⁷. O vínculo entre a mitologia e as raças históricas dá-se, segundo Ferreira da Silva, porque o mito religioso é

"(...) um propositor de raças, a eclosão de um novo sabor da vida, condicionado por uma nova modalidade do sangue e da expressividade corpórea"³⁸.

Encontramos aqui os primeiros indícios da expressão madura do pensamento de Vicente sobre as relações entre o homem, sua corporeidade e a história. O texto é extremamente sugestivo, enfatizando como ponto de partida das reflexões não o corpo considerado como um dado imóvel, mas os deuses que se expressam na mimesis divina que é o corpo

humano. Ferreira da Silva leva em conta o “corpo em estado fluido”, de Schopenhauer, considerando a “objetivação pré-corporal do corpo”, o sangue, um “símbolo da vida primigênia”³⁹. E aceita o deus-rio do sangue”, com Rilke, afirmando que “o corpo humano (...) é um ‘croquis’ superficial (...) da vida pulsional inconsciente que se expressa de maneira parcial no organismo visível”⁴⁰.

Assim como a história humana é um desenrolar da história do Ser, o corpo humano é a expressão dos deuses que possuem a consciência num dado ciclo de eventos. O corpo é um campo expressivo, onde se apresenta o Ser^{41 e 42}.

O mito original, enquanto regime de fascinação, induz o ser a se expressar de tal ou tal modo corporal, patenteando a fascinação. O mito original de um povo condiciona, portanto, não só os valores de sua história, mas também a própria expressão corporal que esse povo assume historicamente:

“O corpo é um fator variável através da História”⁴³.

Considerando a vida histórica semelhante a um jogo *, Vicente mostra que o jogar constitui o jogador, o desempenho histórico constitui o homem. O mito condiciona as ações possíveis dentro da vida histórica. Todos os modos de ser do homem dependem do jogo aberto pelo Ser⁴⁴:

“O homem representa, desempenha, ‘joga’, o aspecto da realidade (...) que se assenhere ou de sua consciência (...)”⁴⁵.

Nessa perspectiva, a História aparece como ilusória, como o jogo que reflete a vontade dos deuses⁴⁶. O mito é paixão; a história, conhecimento e ação. Como conhecimento, a história só reproduz a verdade produzida pelo Ser⁴⁷. Na fase inicial de um ciclo histórico, o mito exprime a presença do divino. É o **tempo do sonho**. Na segunda fase, o racionalismo começa a dominar a existência e a sacralidade desvendada pelo mito decai na utilidade. É o tempo do mito humanístico, o **tempo de carência**. A terceira fase corresponde ao mito vindouro, é o **tempo do Ser**. A primeira fase corresponde à humanidade primitiva, até o apogeu da civilização grega; a segunda fase, à expansão e domínio do cristianismo; a terceira, ao nosso tempo — época da transição entre a segunda e a terceira fase — e ao futuro. A posição de Vicente a respeito disso assemelha-se às de Eliade, Frobenius, W. Otto⁴⁸.

A mesma temática é retomada em “História e Meta-História”, reafirmando a prioridade do mito, transracional e transhistórico sobre o logos intramundano e intra-histórico⁴⁹. De forma poética, essa concepção reaparece no “Diálogo do Rio”, que sintetiza as idéias expostas nos textos anteriores e no qual emerge uma afirmação que aclara o pensamento ferreiriano: a de prioridade do futuro sobre os demais tempos históricos, provocando a fluidez da imagem do mundo:

(*) Podemos sugerir que Vicente admite a existência histórica como um jogo divino, aproximando-se da concepção indiana. O jogo é atividade sacral, divina.

“O ocorrer do mundo [é] o seu porvir (...) o mundo flui do futuro para o presente e daí para o passado (...) o poder-ser é mais forte e decisivo que o estar-aí do real”⁵⁰.

Mito e Poesia

É no **Ensaio Filosófico** que encontramos a primeira referência ao valor da poesia, como instauradora do mundo, revelando o seu significado. Há “um caminho poético” que o homem pode seguir, na descoberta de si mesmo, rompendo com o puro sensível. A poesia aparece como a revelação da verdade, mediante a qual “(...) a vida (...) reflui para um centro e reconhece seu eixo original”⁵¹.

Estudando Novalis, Vicente descobre, em “O Discípulo de Saís”, a dupla visão possível a respeito da natureza: a visão do poeta e a do cientista, o mito e o logos contrapostos. Examinando os poemas de Novalis, nosso autor sugere que o mundo é um mistério a ser decifrado⁵². O poeta revela ao filósofo a possibilidade de uma fundação poética da existência. Essa maneira de encarar o mundo e a vida não é exclusiva do poeta alemão, mas repercute, segundo Ferreira da Silva, nas filosofias contemporâneas de Dilthey, Bergson, Heidegger⁵³.

No Romantismo alemão e, principalmente, na obra de Novalis, o poeta é visto como o mediador entre Deus e os homens, o revelador da verdade. A razão que o inspira não é a razão discursiva, mas a razão abissal, símbolo e mito na sua manifestação⁵⁴.

A obra de Rilke veicula as mesmas idéias: a razão lógica não abarca o todo. É preciso substituí-la por uma razão que busque a intuição artística do real, um pensamento que unifique a poesia e a filosofia⁵⁵.

A poesia, enquanto **poiésis**, estabelece os laços entre o singular e o Todo. É, para o homem, **libertação**, porque o conduz à ruptura de seus limites e à participação em uma vida mais ampla⁵⁶.

A história humana é poética: festa, jogo, entusiasmo. A arte configura a contínua metamorfose do homem, expressando sua significação.

Linguagem da verdade transcendente, a finalidade da poesia é ampliar a consciência humana oferecendo os paradigmas mais altos do ser e aproximando da órbita da vida humana novas modalidades de existência⁵⁷ e ⁵⁸.

O homem tem a vida como uma faina poética, diz Vicente citando Ortega: a **poiésis** é esse porvir humano, esse lançar-se a novas formas de ser⁵⁹. A poesia é, fundamentalmente, expressão do mito. Tem uma função sacral, é uma linguagem não-lógica, não-discursiva⁶⁰. O mito poético está mais próximo da verdade do Ser que a lógica⁶¹, porque a lógica pode perder-se no inumano das fórmulas, no deserto da abstração.

Surge então o antagonismo entre a teoria e a ação, que caracteriza o mundo contemporâneo ocidental. O homem olvida suas raízes profundas, a razão discursiva contrapõe-se à intuição.

A identidade entre poesia e mito foi sugerida a Vicente pelo texto de Heidegger. **Hölderlin e a Essência da Poesia**. Criticando Schelling, por este não ter chegado a tal concepção, Ferreira da Silva, contudo, reconhece o valor do filósofo europeu, enquanto precursor dessas idéias⁶².

Aqui, é preciso explicitar o duplo sentido da palavra **poesia**, na obra vicenteana. Assim como para Heidegger, **poesia** significa, para o nosso filósofo, qualquer atividade artística. Poesia é, assim, **poiésis**, criação.

Mas **poesia** é também **mitologia**, poesia originária, linguagem em que o Ser se manifesta. Tal poesia originária é condição da existência da **poiésis** ao nível humano. Esta reflete, pela mediação do homem sacral, o poeta, a linguagem do Ser ao nível em que pode ser apreendida pela consciência humana, através da razão intuitiva. A mitologia desvenda, para a consciência, os símbolos através dos quais falam os deuses, isto é, as modalidades da manifestação do Ser no decurso de seus diferentes ciclos. A poesia enquanto criação dá-se no âmbito dessa mitologia originária, no decorrer de um período cultural; mas também pode instaurar um ciclo histórico, confundindo-se, desse modo, com a própria mitologia. Vicente focaliza sua atenção apenas na poesia encarada nessa dimensão. Só nesse sentido, há verdadeira **arte**; só quando instaura um mundo a linguagem é verdadeiramente poética^{63, 64, 65, 66 e 67}.

A linguagem não é criação humana, mas dádiva do Ser ao homem. Nela, o homem se instaura e dela emerge para o seu mundo. Tal palavra é a verdade do Ser e o desvelamento do ente. A verdade do Ser se expõe à consciência e a invade, através de símbolos: mito⁶⁸ primeiramente; depois, arte, **poiésis**⁶⁹. É a partir da obra de arte que o homem participa do inefável originário⁷⁰.

A poesia não cria nada por si mesma^{71, 72, 73}; expõe o aberto pelo Ser^{74, 75}. Confirmando sua tese, Vicente, ao identificar mito e poesia, indica como adeptos dessa concepção: Yeats, Rilke, Milosz, Fernando Pessoa, Eliot, Hölderlin e, o Chandogya — Upanishad⁷⁶.

A mitopoiésis tem dois momentos essenciais: o primeiro corresponde à mitopoiésis dos povos aurorais, única forma de conhecimento então possível. A consciência auroral — e Vicente resguarda-se de chamá-la de "primitiva" — caracteriza-se pela ausência de separação entre sujeito e objeto, homem e natureza, homem e o divino. Está invadida pelas potências míticas e toda ação humana só tem sentido no âmbito do rito, da teofania^{77, 78}.

A ruptura com o mito e a centralização das preocupações do homem como sujeito, fez emergir a dualidade sujeito-objeto, homem e

natureza, bem como o sentimento de finitude e afastamento em relação aos deuses. O nascimento da consciência **lógica**, a dominação do Logos, constituiu o núcleo dessa ruptura: a reflexão individual surgiu à custa da mitopoíesis originária.

A crise do humanismo marca o fim do predomínio do logos, da separatividade, da consciência isolada na sua ipseidade.

O retorno, pela filosofia e ciência contemporâneas, à tematização do mito, representa o fim de um ciclo histórico, centrado na consciência lógica. Estamos, assim, entrando no segundo momento essencial da mitopoíesis⁷⁹. Hoje, o pensamento de Grassi, o vitalismo de Bergson, as contribuições de von Uexkull, parecem indicar uma reorientação da consciência, a retomada de uma experiência vital semelhante à encontrada entre os povos aurorais. Hoje, Lawrence e Rilke mostram essa reorientação através da poesia⁸⁰. No Brasil, Cassiano Ricardo e Guimarães Rosa apontam na mesma direção⁸¹.

O Ser é essencialmente um Fascinator. A consciência mítica é a consciência fascinada pelo Ser, na sua manifestação e verdade⁸². Para Vicente, o conhecimento do Ser é possível, ultrapassando-se a esfera do meramente humano. Tal ultrapassamento, a consciência mítica. O mito se apresenta como pré-lógico, entre os povos aurorais; e pós-lógico, para nosso tempo. Tal afastamento entre o mito e a consciência lógica não é sinal de fraqueza, mas de superabundância da abordagem mítica do real. Mesmo durante o imério do logos, da consciência refletida e do pensamento fragmentador, existiu, paralelamente, o mito através da arte. A lógica não cria; o poder criador caracteriza a religião e a arte^{83, 84}.

A ruptura com a consciência lógica não significa o abandono ou recusa do homem, nem um anti-humanismo entendido como negação de valores humanos. Ao contrário, remete o homem a uma vida mais plena, mais próxima de sua matriz original: a vida dos deuses a poesia do Ser^{85, 86, 87 e 88}.

Em suma: do ponto de vista gnosiológico, o homem está, perante o mito, não como um sujeito diante do objeto, mas como um ser-afé que depende, para existir como consciência, das potências míticas⁸⁹.

Mito e Axiologia

A oposição pascaliana entre a "ordem da razão" e a "ordem do coração" resolve-se, em Vicente, com a prioridade desta sobre aquela⁹⁰. Dessa concepção decorre o pensamento ferreiriano a respeito dos laços entre axiologia e mitologia. É que o mito, expressão simbólica de uma adesão passional ao Ser, está carregado de valores que orientam a ação humana. Os modelos míticos são sínteses de qualidades que se **expõem** à contemplação do homem e se **impõem** como feixe de alternativas do agir.

O mito fala dos deuses e os deuses são personificações de qualidades meta-humanas, que fascinam e atraem o homem. Os deuses são potências, meio da expressão da realidade inefável. O homem por excelência é o herói: o poeta, homem-sacral, instaurador de valores, propositor de qualidades, ainda inapercebidas, do Ser⁹¹.

A oposição entre a ordem da razão e a ordem do coração é vivida pelo nosso filósofo, como uma oposição entre Apolo e Dionísio, a lógica e o mito. Podemos afirmar que existe, para nosso autor, uma prioridade do obscuro, do passional, do noturno, em relação ao luminoso, o racional, o diurno. A noite simboliza a dimensão metahumana, a proximidade do Ser e a dificuldade do discurso filosófico em abranger tal região.

Num texto de 1957, entretanto, Vicente modifica esse ponto de vista. No texto, Dionísio aparece identificado à interioridade subjetiva e à divinização da consciência humana e, como tal, aparentado ao cristianismo. Apolo é identificado à intuição e ao modelo mítico da distinção entre a consciência humana e o divino. Dionísio representa, aqui, a ruptura dessa distinção e a unidade entre Deus e o homem. A aparente contradição entre os deuses, vistos como forças propulsoras da experiência vital (Apolo), e a comunhão com os deuses pela consciência extasiada (Dionísio) parece ter sido resolvida, segundo afirmou Diva Toledo Piza, em comunicação verbal, pela descoberta, feita por Vicente, da não-oposição real entre Apolo e Dionísio, enfocados, a partir de então, como dois momentos de uma abordagem intuitiva da existência: Apolo, representando a intuição intelectual e Dionísio, a intuição sentimental. Podemos afirmar que essa interpretação das relações entre Apolo e Dionísio parece ser mais correta, uma vez que esses deuses, em antigos hinos órficos, são invocados com nomes iguais.

Esbarramos, contudo, em outra contradição, não resolvida, no pensamento do nosso filósofo: ora Dionísio é apresentado como símbolo da subjetividade humana e identificado como a "noite da subjetividade"⁹², ora aparece como símbolo da matriz mítica, da noite originária — o Ser⁹³. Em outros textos, principalmente quando Vicente faz referência ao verso de Rilke, "creio nas Noites"^{94, 95}, e à "floresta sombria", de Lawrence, parece haver uma tentativa de solução. Dionísio corresponderia, no pensamento maduro do filósofo, à experiência do Ser como Fascinação à abertura passional ante as potências que invadem a consciência.

A oposição entre as duas direções do espírito é também, na meditação vicenteana, a oposição que deve existir entre ciência e filosofia. A ciência volta-se para o dado, o fato, a coisa. A filosofia deve ir além da ciência, não pode pretender ser ciência nem captar o objeto. Sua finalidade é um apelo, uma "exortação à liberdade"⁹⁶, uma ruptura com o mundo dos fatos. A metafísica é, para Vicente, este poder que o homem tem, de superar a si mesmo e invocar seu enraizamento no transcendente.

A filosofia deve empregar a intuição emocional, a apreensão da realidade através da arte. A beleza é o real absoluto, para os românticos e para Vicente. Em decorrência disso, a qualidade que tem primazia sobre as demais, no mundo oxiológico ferreiriano, é a beleza. Nela, se expressa a verdade do Ser^{97, 98, 99}.

Aqui, reencontramos o tema da prioridade da ordem do coração (poesia), em face da ordem da razão (lógica, ciência). Não se trata, contudo, de um irracionalismo. Nosso autor não prega apenas a valorização do emocional, mas a prioridade da intuição, que pode dar-se ao nível emotivo, mas que também pode ocorrer num nível metalógico, e não infra-lógico^{100, 101}.

É a partir dessa afirmação do noturno, do abissal, como fonte de todos os valores, que Vicente critica a utopia socialista, encarada como o símbolo de uma antiquada doutrina do progresso constante da humanidade, em direção ao que lhe chama de "homem só homem". A utopia socialista é a utopia da prioridade da ordem, do trabalho, da lógica, sobre a dimensão poética e lúdica da existência humana.

Inspirado no texto de Scheler, *O Santo, o Gênio e o Herói*, nosso filósofo aceita a teoria dos modelos, dizendo que nas grandes personalidades se encarnam qualidades que atuam sobre os outros sujeitos. A transfiguração das existências: tal o objetivo dessa atuação. O valor tem sempre a finalidade de conduzir o homem à ruptura com o imediatamente dado, o factual, o horizonte estreito do mundo — e abri-lo à presença dos deuses.

O amor, assim como a beleza, é elemento revelador do transcendente¹⁰².

Com Dilthey, Ferreira da Silva afirma a relatividade de todos os valores. O homem não tem imagem fixa, imutável. O que caracteriza a sua existência é uma contínua metamorfose. O amor e a beleza, valores essenciais enquanto reveladores do Ser, se expõem de modos diversos à consciência humana através da história. Essas múltiplas manifestações dos valores no existir humano, não são absolutas em si, mas remetem a uma instância absoluta, a verdade do Ser. A relatividade da expressão dos valores aponta para uma "incondicionalidade radical"¹⁰³.

Com Nietzsche, Vicente descobre a relatividade e a ficção da consciência individual e admite uma transcendência que institui os valores e a própria concepção do homem através da história. Reencontramos, aqui, o tema inicial que orientou o estabelecimento das relações entre mitologia e axiologia: a afirmação do primado do dionísíaco.

A dimensão axiológica que transparece no mito, tem dupla função:

a) instaurar paradigmas de ação intramundana, num determinado ciclo histórico;

b) fazer apelo à transcendência dos paradigmas de um dado ciclo^{104, 105}.

Os modelos são a protoforma mediante a qual os valores se manifestam¹⁰⁶. O mundo contemporâneo, caracterizado pela crise e a ruptura com valores cívicos e éticos*, tanto no plano nacional quanto no internacional, exhibe a decadência do Ocidente pela ausência de projetos coletivos, tarefas e destinos a cumprir e pela vida individualista, voltada para o lucro e a ambição pessoal. A mística do trabalho e a ambição do lucro representam as duas faces da civilização e o seu distanciamento em relação aos valores^{107, 108, 109, 110}.

A cultura tem uma origem mítico-religiosa¹¹¹. Apoiando tal perspectiva, Vicente alinha Frobenius, W. Otto, Eliade e Heidegger, evidenciando que nos estudos a respeito de civilizações tão diversas quanto a africana, a grega, a polinésia e a contemporânea ocidental, os valores culturais dependem dos valores religiosos, míticos. Tal coincidência de posições é reveladora, para o nosso filósofo, da lei da formação religiosa da cultura^{112, 113 e 114}.

Do ponto de vista epistemológico, tal prioridade do mito sobre o logos traduz-se como a prioridade da razão prática da axiologia, quanto à razão teórica, discursiva^{115, 116 e 117}.

Mito e Verdade

Procuraremos apresentar as relações entre mito e verdade, em torno de dois pontos principais:

- a) a possibilidade do conhecimento;
- b) o critério de validação do conhecimento.

No que diz respeito ao primeiro item, tentaremos estabelecer: o que Ferreira da Silva entende por **mundão**; como encara as relações sujeito-mundo e sujeito-matriz transcendental; as razões pelas quais rejeita o racionalismo, o idealismo crítico e o materialismo, aproximando-se da abordagem heideggeriana.

Quanto ao item b, tentaremos esclarecer porque o critério do conhecimento e da verdade deve ser buscado no mito e não no logos. Seguindo a trajetória do tema através da cronologia vicentiana, procuraremos compreender como se evolui seu pensamento em torno do assunto.

Rompendo com o racionalismo de inspiração cartesiana, que afirma a **clareza** e a **distinção** como critérios da verdade, nosso autor indaga a respeito da validade da especulação racionalista, a qual pretende traduzir o universo empregando paradigmas da lógica. Discute seus pressupostos, mostrando que o racionalismo postula **como** o conhecimento se realiza, mas não pergunta **como é possível conhecer**? A mais perfeita expressão

(*) O texto é de 1955.

do racionalismo dá-se no idealismo absoluto, que identifica o mundo com o Logos divino, não levando em conta a dimensão menos clara do espírito, a abordagem poética do real. Inspirado em Spengler, nosso pensador recusa essa perspectiva epistemológica¹¹⁸; a concepção spengleriana é essencialmente, intuitiva, atenta a significados, símbolos. O critério da verdade é a beleza, o ideal que ordena o real.

O empirismo também apresenta dificuldades epistemológicas¹¹⁹.

A questão da verdade e do conhecimento não se aclara, sequer no idealismo crítico, que busca uma conciliação entre o empirismo e o racionalismo. Essa corrente filosófica repudia o campo da experiência sensível imediata em favor dos "a priori".

A fenomenologia de inspiração husserliana, também não resolve a questão:

"(...) deparamos com (...) o mesmo descaso no que se refere ao fundo ilético da consciência"¹²⁰.

Husserl privilegia a consciência noética e compreende o mundo como noema.

A dificuldade que se põe, tanto no idealismo quanto no empirismo é a de enfatizar, ora o sujeito cognoscente, aperceptivo, ora o "mundo-ilético", como fontes das representações. Nessa disjunção entre a prioridade do sujeito ou a do objeto, como critérios de conhecimento válido, o conflito não pode ser resolvido.

Vejamos como a questão é estudada por Vicente. Considerando o mundo a partir do sujeito cognoscente, nosso filósofo o descreve como cenário sensorial, resultado de um "transcender ilético", isto é, uma realidade ao mesmo tempo instituída e desvendada pela consciência^{121, 122}. A emergência do mundo depende de um apetecer transcendental, um "a priori" do impulso do sujeito em direção ao mundo. Veremos adiante como tal apetecer, no pensamento ferreiriano, aparece relacionado com o mito e a verdade do Ser. Outro aspecto importante a ser considerado é que o dado, para o nosso filósofo, não tem forma fixa¹²³. Dar forma ao dado é propor-se o mundo como um destino, realizável através da linguagem e da poesia^{124, 125}.

A eclosão do âmbito do mundo depende do homem, cuja condição ontológica é a **ek-sistencia**, a qual consiste na consciência da pertinência ao Ser. O apetecer transcendental depende da abertura exposta à consciência, pelo Ser. E do apetecer, a instauração de um mundo^{126, 127}. A pertinência do homem ao Ser expressa-se pela linguagem. O mito, linguagem originária, traça ao homem o projeto de um mundo^{128, 129, 130}. A verdade do Ser mostra-se na vida dos deuses, nos mitos originários; tal verdade é **alétheia**, desvelamento mitopoético^{131, 132, 133, 134}. Dessa

forma, o **critério** da verdade torna-se, ao nível epistemológico, a poesia (mito) e o **paradigma** da verdade, ao nível metafísico, a imaginação prototípica do Ser^{135, 136, 137, 138}. A verdade é compreendida como doação de sentido ao homem e ao mundo. A doação do Ser é a própria condição de possibilidade do conhecimento; a proximidade ao Ser é o critério do seu valor. Na medida em que rompe com o ente e retorna à sua matriz, o conhecimento muda-se em qualitativamente superior, porque mais próximo da matriz originária.

Mito e Religião

No **Exege da Ação** rastreamos os primeiros passos que conduziram Ferreira da Silva a relacionar estreitamente mito e religião: a afirmação do valor sacral da poesia, encara como possessão daimoníaca.

Depois, um ano de silêncio a respeito desse assunto. Um ano de silêncio, invadido por temas antropocêntricos: a solidão e o encontro, no **Dialética das Consciências**.

Na "Introdução" ao "Idéias para um Novo Conceito de Homem", Vicente retoma o assunto, estabelecendo um paralelismo entre o papel da poesia e o da religião, como elementos constituidores do homem e apontando o surgimento das diferentes religiões e povos, na vida histórica, como sinais indicativos das sucessivas manifestações de Deus¹³⁹.

Recorrendo a Heidegger (**Hölderlin e a Essência da Poesia**), Ferreira da Silva acaba por identificar a atividade poética e religiosa. A representação religiosa é o mito, **poiésis** originária¹⁴⁰. A importância do mito religioso reside no seu papel de modelo para a ação humana. Dessa forma, a religião aparece como veículo dos valores que informam a vida social¹⁴¹. Religião e mito: termos permutáveis.

Em outros textos da mesma época¹⁴², Vicente relaciona mito, religião e poesia. A função sacral da poesia, aproximação humana ao mito originário, é reafirmada. A religião é mítica enquanto implica **doação** de paradigmas, pela realidade originária; a poesia é mito sagrado enquanto expressa a aproximação da consciência à realidade originária, da qual depende e na qual se instaura. A religião constitui o real, desencadeia o mundo; a poesia é o arauto do real, que o contempla e celebra¹⁴³.

O cristianismo é entendido pelo filósofo como manifestação do sagrado, que privilegia a figura humana como instrumento dessa manifestação e que, ao mesmo tempo, se mostra como ruptura, em face das outras representações do divino. O mito cristão caracterizou-se pela hegemonia do homem; de sua degradação resulta o mundo contemporâneo, industrializado e mecanizado, "a noite dos deuses"¹⁴⁴.

O mito religioso explica, segundo Vicente, a pluralidade de raças: o corpo é a expressão concreta de um impulso espiritual. A di-

versidade corporal mostra, no plano concreto, os vários modos do homem expor o sagrado¹⁴⁵.

A mitologia é encarada como presentificação do vir-a-ser do divino, que abrange tanto a pluralidade das raças humanas, quanto os diferentes reinos da natureza considerados, por Vicente, como epifanias sucessivas¹⁴⁶. Tal vir-a-ser ocorre também como sucessão de culturas, informadas pelos mitos religiosos¹⁴⁷: “os deuses são origens”¹⁴⁸, o histórico se apóia no meta-histórico, isto é, no sagrado¹⁴⁹.

A influência de Hölderlin é marcante, nestas considerações de Ferreira da Silva. Nosso pensador conheceu, provavelmente, o ensaio **A Respeito da Religião**, no qual o poeta estabelece laços entre o mítico e o religioso. Nesse texto, Hölderlin afirma que a religião é, por essência, poética: festa da vida superior, na qual os opostos — deus e o homem — são conciliados. O poeta alemão fala também da unidade de todas as grandes religiões: cada uma honra seu próprio deus e, em todos os deuses, um deus comum. Essa maneira de conceber a religião, central na poesia de Hölderlin, apresenta similaridades com a filosofia da religião vicentiana.

*

Examinaremos, no que se segue, o conceito de **logos** em Ferreira da Silva, estudando sua oposição e suas relações com o conceito de **mito**.

NOTAS

- | | |
|--|--|
| (1) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 261. | (23) id., <i>ibid.</i> |
| (2) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 96. | (24) id., <i>ibid.</i> |
| (3) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 119. | (25) id., <i>ibid.</i> , p. 265. |
| (4) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 121. | (26) id., <i>ibid.</i> , p. 261. |
| (5) id., <i>ibid.</i> , p. 122. | (27) id., <i>ibid.</i> |
| (6) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 115. | (28) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 301. |
| (7) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 202. | (29) id., <i>ibid.</i> , p. 138; pp. 336 — 337. |
| (8) id., <i>ibid.</i> , p. 208. | (30) id., <i>ibid.</i> , vol. I, pp. 265 — 266; p. 322. |
| (9) id., <i>ibid.</i> , vol. II, pp. 278, 279. | (31) id., <i>ibid.</i> , p. 284. |
| (10) id., <i>ibid.</i> | (32) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 122. |
| (11) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 234. | (33) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 276. |
| (12) id., <i>ibid.</i> , p. 238. | (34) id., <i>ibid.</i> , p. 277. |
| (13) id., <i>ibid.</i> , p. 239. | (35) id., <i>ibid.</i> , vol. II, pp. 148 e segs. |
| (14) id., <i>ibid.</i> , p. 241. | (36) id., <i>ibid.</i> , p. 313. |
| (15) id., <i>ibid.</i> , p. 242. | (37) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 301. |
| (16) id., <i>ibid.</i> , p. 244. | (38) id., <i>ibid.</i> , p. 302. |
| (17) id., <i>ibid.</i> | (39) id., <i>ibid.</i> , p. 301. |
| (18) id., <i>ibid.</i> , p. 247. | (40) id., <i>ibid.</i> |
| (19) id., <i>ibid.</i> , pp. 251 — 252. | (41) id., <i>ibid.</i> , p. 300. |
| (20) id., <i>ibid.</i> , p. 254. | (42) id., <i>ibid.</i> , vol. II, p. 503 e segs; p. 518. |
| (21) id., <i>ibid.</i> , p. 259. | (43) id., <i>ibid.</i> , vol. I, p. 365. |
| (22) id., <i>ibid.</i> | |

- (44) id., *ibid.*, pp. 320 e 329.
 (45) id., *ibid.*, p. 353.
 (46) id., *ibid.*, vol. II, p. 341.
 (47) id., *ibid.*, vol. I, p. 241.
 (48) id., *ibid.*, pp. 355, 382 e segs.
 (49) id., *ibid.*, p. 396.
 (50) id., *ibid.*, vol. II, p. 536.
 (51) id., *ibid.*, vol. I, p. 38.
 (52) id., *ibid.*, p. 49.
 (53) id., *ibid.*, p. 50.
 (54) id., *ibid.*, p. 53.
 (55) id., *ibid.*, p. 54.
 (56) id., *ibid.*, p. 65.
 (57) id., *ibid.*, p. 121.
 (58) id., *ibid.*, vol. II, p. 125.
 (59) id., *ibid.*, vol. I, p. 123.
 (60) id., *ibid.*
 (61) id., *ibid.*, p. 129.
 (62) id., *ibid.*, p. 246.
 (63) id., *ibid.*, vol. II, p. 300.
 (64) id., *ibid.*, p. 288.
 (65) id., *ibid.*, pp. 300 – 302.
 (66) id., *ibid.*, vol. I, pp. 251 – 252.
 (67) id., *ibid.*, p. 264.
 (68) id., *ibid.*, p. 281.
 (69) id., *ibid.*, p. 279.
 (70) id., *ibid.*
 (71) id., *ibid.*
 (72) id., *ibid.*, p. 280.
 (73) id., *ibid.*, p. 284.
 (74) id., *ibid.*, p. 283 e segs.
 (75) id., *ibid.*, p. 296.
 (76) id., *ibid.*, vol. II, p. 382 e segs.
 (77) id., *ibid.*, vol. I, p. 303.
 (78) id., *ibid.*, pp. 307 – 308.
 (79) id., *ibid.*, p. 304.
 (80) id., *ibid.*, vol. II, p. 401 e segs.
 (81) id., *ibid.*, p. 421 e segs.
 (82) id., *ibid.*, vol. I, p. 309.
 (83) id., *ibid.*, vol. II, p. 167.
 (84) id., *ibid.*, p. 461.
 (85) id., *ibid.*, vol. I, p. 316.
 (86) id., *ibid.*, p. 318.
 (87) id., *ibid.*, p. 321.
 (88) id., *ibid.*, p. 322.
 (89) É citando Schelling que Vicente expõe a sua teoria, in **O. C.**, vol. I, pp. 378 – 379.
 (90) id., *ibid.*, p. 32.
 (91) id., *ibid.*, p. 34.
 (92) id., *ibid.*, p. 369.
 (93) id., *ibid.*, p. 269 e segs.
 (94) id., *ibid.*, vol. I, p. 54.
 (95) id., *ibid.*, vol. II, p. 507.
 (96) id., *ibid.*, vol. I, p. 37.
 (97) id., *ibid.*, p. 121.
 (98) id., *ibid.*, p. 122.
 (99) id., *ibid.*, vol. II, p. 385.
 (100) id., *ibid.*, vol. I, p. 53.
 (101) id., *ibid.*, p. 55.
 (102) id., *ibid.*, p. 208.
 (103) id., *ibid.*, p. 239.
 (104) id., *ibid.*, vol. II, p. 137.
 (105) id., *ibid.*, p. 366.
 (106) id., *ibid.*, p. 151.
 (107) id., *ibid.*, p. 442.
 (108) id., *ibid.*, p. 180.
 (109) id., *ibid.*, p. 183.
 (110) id., *ibid.*, p. 195 e segs.
 (111) id., *ibid.*, vol. I, p. 354.
 (112) id., *ibid.*, p. 351.
 (113) id., *ibid.*, p. 375 e segs.
 (114) id., *ibid.*, p. 361.
 (115) id., *ibid.*, vol. II, p. 243.
 (116) id., *ibid.*, vol. I, p. 397.
 (117) id., *ibid.*, vol. II, p. 493 e segs.
 (118) id., *ibid.*, p. 273.
 (119) id., *ibid.*, vol. I, p. 107.
 (120) id., *ibid.*, p. 108.
 (121) id., *ibid.*, p. 109.
 (122) id., *ibid.*, p. 110.
 (123) id., *ibid.*, p. 116.
 (124) id., *ibid.*, p. 124.
 (125) id., *ibid.*, p. 233.
 (126) id., *ibid.*, p. 234.
 (127) id., *ibid.*, p. 254.
 (128) id., *ibid.*, p. 243.
 (129) id., *ibid.*, p. 259.
 (130) id., *ibid.*, vol. II, p. 521.
 (131) id., *ibid.*, vol. I, p. 280.
 (132) id., *ibid.*, p. 296.
 (133) id., *ibid.*, p. 314.
 (134) id., *ibid.*, vol. II, p. 205.
 (135) id., *ibid.*, p. 167.
 (136) id., *ibid.*, p. 198.
 (137) id., *ibid.*, p. 366.
 (138) id., *ibid.*, vol. I, p. 382.
 (139) id., *ibid.*, p. 243 e segs.
 (140) id., *ibid.*, pp. 245 – 246.
 (141) id., *ibid.*, vol. II, p. 149 e segs.
 (142) id., *ibid.*, p. 382 e segs.
 (143) id., *ibid.*, p. 155 e pp. 385 – 386. Ver também vol. I, p. 280.
 (144) id., *ibid.*, vol. I, p. 292 e segs. Ver também vol. II, p. 163.
 (145) id., *ibid.*, vol. I, p. 299 e segs. e p. 365 e segs.
 (146) id., *ibid.*, p. 306 e segs. e p. 318 e segs.
 (147) id., *ibid.*, p. 344 e segs.
 (148) id., *ibid.* Ver também vol. II, p. 241
 (149) id., *ibid.*, vol. II, p. 185 e segs. Ver também vol. I, pp. 379, 381 e segs. e p. 397.

DEBATE

PSIQUIATRIA, MORAL E SOCIEDADE

Roberto Pinto de Moura

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Em seu excelente "A Psiquiatria como discurso da moralidade", Joel Birman nos conta, amparado em farta bibliografia, a história da Psiquiatria francesa, durante o período conhecido com o nome de **Alienismo**. Narra-nos como surgiu o conceito de alienação, e como foi imposta, ao alienado, a necessidade de internar-se no asilo; como, estabelecidas as primeiras classificações nosológicas e a técnica de tratamento, a nascente Psiquiatria avançou no espaço social, buscando mais e mais manifestações de loucura. Mostra-nos quanto, assim, cresceu o poder deste ramo da Medicina, que se tornou importante instrumento de controle do indivíduo, pela sociedade industrial, decidindo o destino das pessoas segundo os valores impostos por esta sociedade. O alienado era "modelo da irreverência e do desrespeito às normas instituídas", devendo ser reintegrado na moralidade socialmente aceita. A doença era a não-realização da sociabilidade, por não-domínio das **paixões**, frutos, estas, do desequilíbrio emocional, da acentuação de desejos, afetos; manifestações da animalidade, em choque com as exigências da Cultura. Afastado das normas sociais, o doente se interiorizava em seu próprio mundo. Tal rompimento se devia ao fato de a sociedade estimular os desejos de homens que, **fracos de vontade**, se tornavam, assim, vítimas do progresso e da Civilização. Enquanto outros "neuropsiquiatras" buscavam a causa da loucura no próprio organismo, os alienistas lhe apontavam uma origem **moral e social**. Propunham, para combater a doença mental, medidas preventivas (educação fortalecedora da **vontade** das crianças, que deviam aprender a dominar seus instintos) e curativas (isolamento do doente e instituição do **tratamento moral**, para sua reintegração na realidade, reaquisição de moralidade, de respeito à ordem e à hierarquia, de amor ao trabalho, contenção dos instintos, domínio dos sentimentos). Tratava-se de uma "pedagogia do bem-viver", através de medidas que hoje chamaríamos de "condicionantes", atribuindo-se prêmios e aplicando-se castigos (até maltratos físicos) cuja semelhança com técnicas adotadas pelos nossos comportamentalistas é às vezes tão grande, que temos, mais uma vez, de dar razão a Salomão, pois parece que nada é mesmo novo, sobre a face da Terra...

A mesma impressão nos fica quando Birman nos mostra que, dada a importância atribuída então à sociabilidade, enorme ênfase tinham o relacionamento entre os enfermos e a influência de uns sobre os outros, já sendo, então, efetuados **tratamentos em grupo** ("tratamento mútuo simultâneo", de Falret) pedagogia moral esta em que cada um era professor e aluno, servindo-se os doentes, reciprocamente, de meio de contenção, de exemplo e modelo de moralidade.

Realça ainda, o autor, a importância dada ao **trabalho**, decorrente tanto da necessidade de reintegração do alienado na sociedade industrial, como do seu papel terapêutico (laborterapia !) fundamental para a recuperação, tão importante, para isso, como os jogos, para o desenvolvimento psicológico das crianças...

É muito interessante vermos como, em meio a pontos de vista sobremaneira ingênuos e condutas condenáveis, revelaram os alienistas extraordinária intuição com respeito a muitos aspectos das doenças mentais e da Psicologia do homem normal, intuição esta que transparece em atitudes e conceitos que os tempos modernos conservaram e desenvolveram, procurando-lhes maior embasamento científico. Entre as manifestações de tal intuição, podemos citar: a concepção da **psico** e da **sociogênese** das enfermidades; a influência, sobre o comportamento, de técnicas de manipulação baseadas em necessidades biológicas e emocionais dos enfermos; as vantagens do tratamento em grupo; as virtudes terapêuticas do trabalho. Ao mesmo tempo, lastimamos que negligenciassem com respeito a inúmeras outras causas das enfermidades,

bem como tendo responsabilizado a sociedade industrial pelo aparecimento da loucura, não hajam denunciado os defeitos de tal sociedade, abrindo, desde então, os olhos da humanidade, para os perigosos rumos que ia seguindo. Ao contrário, eles validaram o “progresso” e fizeram recair o defeito apenas no homem que enlouquecia... A este respeito, ninguém pode negar a Freud o mérito de, mostrando o conflito entre o indivíduo e a Cultura, como causa das neuroses, ter-se posto a favor do primeiro, condenando a maneira pela qual se tornava inevitável o nocivo recalçamento dos impulsos, no Inconsciente, dado o fato de a “educação” visar à subjugação da criança, ao invés de lhe ir ensinando a elaboração consciente das situações da vida, e a busca de caminhos sadios e legítimos de satisfação. Pena é, entretanto, que Freud estivesse apenas interessado no conflito entre a sexualidade (e só depois também entre a agressividade e a Cultura, quando sabemos que a sociedade repressiva que se fundou com a Revolução Francesa, e culminou no Capitalismo, não esmaga apenas estas necessidades humanas, mas, para multidões, até mesmo a de viver.

Queremos tocar, embora muito de passagem, o problema da vinculação da Psiquiatria com a Cultura e com a Moral. Sendo a primeira, como qualquer atividade humana, uma expressão da Cultura, tendo ela de usar, para definir o psiquicamente normal, os critérios valorativo e estatístico, não poderá deixar jamais de ser a manifestação do pensamento de uma sociedade, apenas refinado e corrigido pela pesquisa científica.

E quanto à Moral? Se esta, como conceito do que é bom e mau para a Humanidade, existirá enquanto existir o Homem, como pode a Psiquiatria desvincular-se dela, deixando de servir aos ideais humanos, desde que estabelecidos com sabedoria?

Outra é a situação em que, consciente ou inconscientemente, seus sacerdotes e servidores a transformam em instrumento de ideologias políticas, doutrinas religiosas e interesses de uma só classe social! Então, ela já não é mais Psiquiatria, mas um terrível instrumento de opressão.

*

FILOSOFIA NO 2º GRAU: CONDIÇÕES DE TRABALHO, LINGUAGEM E INTERAÇÃO

Cósimo D. Avila

Universidade Federal Fluminense — UFF

I

1. Durante dois anos — fevereiro de 1980 a fevereiro de 1982, acompanhamos, como observador participante, a reintrodução da Filosofia no 2º Grau da rede oficial do Estado do Rio de Janeiro. Nossa preocupação com este problema se caracterizou por uma atitude, ao mesmo tempo filosófica e científica, mais filosófica talvez que científica devido às dificuldades encontradas em nossa atividade de pesquisa. Interessamo-nos, desde o início, por desenvolver um projeto de Pesquisa-Ação (P.A.), tendo sido co-participantes alguns professores regentes da disciplina “Iniciação Filosófica”. A atuação dos professores, dentro e fora da sala de aula, era discutida juntamente com a equipe técnica. Estes professores de Filosofia, mediadores principais do nosso projeto, não separam o ensino (ação: linguagem/interação) da pesquisa (reflexão: linguagem/trabalho). Tentam, dessa forma, realizar uma **práxis libertadora**, isto é, uma atividade **prático-poiética** ou político-econômico-pedagógica capaz de desencadear uma reflexão crítica sobre as condições de trabalho (produção cultural), de linguagem (comunicação livre e sem constrangimento) e de interação (transformação social).

Estes três processos dialéticos vão servir, em nossa análise, como **referencial teórico** para compreender e interpretar criticamente a situação atual do professor de Filosofia no 2º Grau da rede oficial do Estado do Rio de Janeiro que só secundariamente difere da situação reinante no magistério oficial e particular como um todo.

2. Trabalho, linguagem e interação são os primeiros e mais fundamentais processos de formação sócio-cultural (práxis) que histórico-filosoficamente foram elevados ao nível de categorias interpretativas (*theoria*). Nesse sentido Habermas (1973) faz uma reconstrução histórica dos textos hegelianos escritos sob a influência dos estudos de economia política (1803 – 1806). Nesse processo a linguagem tem prioridade sobre o trabalho e a interação, podendo ter a seguinte representação gráfica:



A linguagem é mediatizada pela representação simbólica (o trabalho do pensamento) e pela atividade comunicativa cotidiana (a prática ético-política e erótico-pedagógica ou simplesmente interação). Mas trabalho e interação se distinguem da linguagem enquanto a “técnica” mais originária de todas as técnicas. Trabalho e interação se relacionam dialeticamente pela mediação das normas técnicas e jurídicas: estas modificadas historicamente na medida em que um modo de produção é substituído por outro. Na relação senhor-escravo o domínio da técnica pelo “escravo” repercute sobre sua dependência política em relação ao “senhor”.

A partir deste referencial teórico e da práxis pedagógica de alguns professores regentes de Filosofia no 2º Grau, faremos um esforço no sentido de refletir sobre as condições de produção, de comunicação e de transformação vivenciadas no Estado do Rio de Janeiro.

II

1. O professor de Filosofia é um trabalhador assalariado, estando sujeito a todas as questões de ordem sindical e trabalhista. Ele se dá ou não conta, como qualquer trabalhador, de problemas ligados a suas condições de trabalho e relativos à sobrevivência (salário justo e adequado), e ao exercício de magistério (horário, número de turmas e de alunos, salas de aula adequadas etc.).

Enquanto observador participante constatamos que o professor de Filosofia, como os das outras disciplinas, não tem realmente boas condições de trabalho dentro e fora da escola, o que o impede de preparar suas aulas de modo que não seja repetitivo, reprodutor ou mero transmissor de conhecimentos, conhecimentos estes que pouco ou nada servem para confrontar a realidade vivida por ele e seus alunos. Em contraposição à ideologia dominante verificamos que um bom professor de Filosofia **não é só** o que conhece algumas técnicas pedagógicas (Didática), de relações humanas (Dinâmica de Grupo, Grupo de Encontro, Laboratório de Sensibilidade etc.) ou de avaliação da aprendizagem. Não parece também ser aquele que está em dia com as teorias psicológicas sobre o desenvolvimento da criança e do adolescente; nem mesmo o que tem noções de História, Sociologia e Filosofia da Educação; menos ainda, por incrível que pareça, o que conhece Estrutura e Funcionamento do Ensino de 1º e 2º Graus, Legislação de Ensino, Política e Planejamento da Educação. E os Estágios Supervisionados tomados como contrapartida “prática” das pretensas “teorias” estudadas anteriormente ? Basta observar que a concepção veiculada de teoria e prática é também viciada ideologicamente...

2. Se o professor de Filosofia no 2º Grau tivesse boas condições materiais de trabalho, de ordem econômica, política e cultural, não resta dúvida de que teria

também boas **condições de comunicação**, isto é, uma **linguagem** atualizada capaz de se fazer entendido e compreendido pelos alunos: estes ainda estão em grande parte fora do sistema, apesar da própria escola e dos meios modernos de comunicação social. Enquanto **jovens** ainda não foram totalmente contaminados pelo sistema estabelecido: carregam no seu interior forças suficientes para gritar, reagir, interpelar, lutar por sua libertação. Seu mundo pode explodir e fazer explodir, romper com as correntes, arrebançar os muros do sistema opressor e alienador. Este mundo deveria ser a matéria-prima trabalhada pelo professor de Filosofia, embora esta não seja uma tarefa só deste trabalhador social... Uma vez que existe a disciplina Filosofia no 2º Grau do Estado do Rio de Janeiro (e tudo indica a tendência a um retorno em termos de País), é de suma importância que o regente desta disciplina saiba traduzir em **termos e expressões correntes** o que os filósofos disseram para o seu público e seu tempo. Contudo, não interessa conhecer as **teorias em si** e a sucessão dos grandes e pequenos filósofos da História da Filosofia, a menos que se queira condicionar os adolescentes pelo doutrinamento moral e cívico ! O estudo dos filósofos e de suas obras de pensamento só tem sentido na medida em que o professor de Filosofia está interessado em ajudar o aluno a articular o pensamento com a experiência, o que exige um empenho redobrado na atividade, estudo e pesquisa filosófica. Ora, sem condições mínimas de trabalho docente-decente-discente, não podem professor e aluno penetrar no mundo da reflexão crítico-libertadora, mundo da representação simbólica (linguagem), e conjuntamente, criar um **novo modo de pensar** voltado para as camadas populares de que os alunos de Filosofia são um pequeno, mas importante segmento.

3. Se trabalho e linguagem, referenciais teóricos correspondentes aos dois processos simultâneos e heterogêneos de produção (**poiesis**) e de representação simbólica (**theoria**), nos ajudam a conectar a experiência do fazer e a experiência do dizer na atividade material e sensível do professor de Filosofia, podemos perguntar agora: a quem serve a Filosofia no 2º Grau ? Para quem o professor de Filosofia trabalha, ao suportar passivamente péssimas condições de produção e de comunicação ? Ainda: por que se lhe exige, no período de preparação universitária ou em provas de concurso (quando as há), conhecimentos de Didática, de Psicologia, de Administração totalmente desvinculados de uma prática real ou, em proporção maior ou nula (no caso dos licenciados em Pedagogia, História e Ciências Sociais que lecionam Filosofia), conhecimentos técnicos desvinculados da formação especificamente filosófica ? Por que, no Estado do Rio de Janeiro, os professores de Filosofia no 2º Grau, numa proporção muito grande, talvez acima de 70 ou 80 por cento, são licenciados em Pedagogia ? Mais uma vez: a quem serve o professor de Filosofia que, por falta de condições de trabalho sério no sentido de desenvolver uma experiência de pensamento filosófico (experiência de linguagem), aceita (ou acaba por) se tornar "professor oficial", "funcionário do sistema", cooptador da política dominante ? A quem serve este cidadão adaptado ao burocratismo escolar, ao didatismo, ao psicologismo etc. ?

Estes problemas reenviam a outros relativos à **interação** ou condição de transformação ou mudança social. Aqui se reencontram, na **questão política**, as duas outras anteriormente analisadas. A situação do ensino de Filosofia no 2º Grau, do ponto de vista poético (ou da produção) e teórico (ou da representação simbólica), não teria explicação coerente sem o dado político, ou melhor, sem o ato político ou interativo da relação entre partes ou partidos, entre grupos ou classes sociais, relação de conciliação ou de oposição, de harmonia ou de conflito, de pacificação ou de luta, de identificação ou de contradição, de alienação ou de libertação. O professor de Filosofia no 2º Grau do Estado do Rio de Janeiro, em sua maioria, pende para o primeiro lado da balança, adaptando-se ao didatismo, burocratismo e psicologismo reinante. Mas, por força de uma atuação consciente, sem deixar de sofrer as consequências da violência institucional, muitos professores de Filosofia se opõem e lutam como podem para não só superar os problemas de sobrevivência, como também para não perder o contato com as fontes do filosofar — fontes acadêmicas (através de cursos ou grupos de estudo) e fontes populares (**escuta** da experiência sofrida dos jovens, sobretudo dos alunos pobres, trabalhadores assalariados que estudam à noite).

O professor de Filosofia no 2º Grau vive o mesmo clima de seus colegas das

outras disciplinas, clima de autoritarismo que se expressa nas divisões do poder e do saber. Nem ele, nem seus alunos, nem os funcionários têm participação real nas decisões importantes da vida escolar e comunitária. Mas será isto verdade? Esta afirmação parece injusta, uma vez que, a confiar no discurso oficial dos documentos (e em outras vias), o professor dispõe de liberdade na preparação do programa e sua execução, na avaliação dos alunos etc. Ora, o autoritarismo se oculta exatamente neste tipo de liberdade **onde se é obrigado** a fazer planos, planejamentos ou programas com antecedência, a se sujeitar ao sistema de avaliação estabelecido e "cientificamente" comprovado (nos EE UU...), a premiar ou castigar com o instrumento abstrato das notas e diplomas. Aqui poder e saber se confundem: o modo de produção e de comunicação docente/discente sofre a influência da dominação ideológica vigente. A produção se transmuta em reprodução e repetição da tradição esvaziada de conteúdo histórico-social e cultural: ensina-se, por exemplo, a Filosofia sob forma de doutrina, tomando o pensamento dos filósofos fora do contexto de sua experiência sócio-econômica e político-cultural. Em consequência, a linguagem do professor não deixa de ser estereotipada, artificial, abstrata e incapaz de levar o aluno a descobrir, no fundo invisível e inaudível dos acontecimentos, a sua essência (trama ou rede de relações contraditórias). A tratar, por exemplo da ciência histórica, os conceitos filosóficos dominantes não ajudam a entender e, mesmo, encobrem o fato de que a história dos vencidos nunca ou raramente é contada: o que aparece como verdade histórica são abstrações produzidas intencionalmente pelos "historiadores oficiais".

Estas considerações têm o objetivo de mostrar que a experiência do professor de Filosofia, quer queira quer não, é fundamentalmente política. Pela interação ou ato de ensinar-pesquisar (de falar-escutar), ele se coloca pró ou contra o "espírito do sistema" que aprisiona; se acomoda ou questiona; transmite acriticamente idéias e ideologias ou produz, na medida das possibilidades, uma obra de pensamento: na interação se encontram dialeticamente a linguagem e o trabalho.

Por outro lado, esta reflexão não pretende insinuar que o professor de Filosofia no 2º Grau deva ser "filósofo profissional", especialista em Filosofia. A experiência tem mostrado que bons professores de Filosofia nem sempre são licenciados em Filosofia. No caso do Rio de Janeiro encontramos até mesmo licenciados em Pedagogia que têm trabalhado criticamente em suas aulas, o suficiente para despertar nos alunos o interesse pela reflexão filosófica a partir de questões bem próximas da realidade: sem conhecimento de Lógica e História da Filosofia, têm demonstrado capacidade de refletir e fazer refletir. São eles mesmos, com seus alunos, aprendizes de filósofo: sabem detectar as contradições, os conflitos e as lutas, e aos poucos, em cursos promovidos pela SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas) ou por meio de encontros com colegas, planejam e estudam conteúdos e métodos adequados para as turmas que lhes foram confiadas. Estes professores, bem ou mal, ajudam os filhos do povo a tomarem consciência de seus problemas...

4. Nestes dois anos de escuta, atitude que consideramos fundamental para o estudioso e pesquisador, aprendemos que o retorno da Filosofia ao 2º Grau pode servir para fins opostos: manter o sistema dominante, fazendo os alunos dóceis, respeitosos, passivos, alienados (propriedades do sistema)... ou contribuir para que assumam conscientemente suas experiências contraditórias e lutem com as armas do pensamento para superá-las. Neste segundo caso a Filosofia no 2º Grau não retorna, pois a idéia de "retorno" só tem sentido se a Filosofia é concebida sob o signo do "mesmo", e portanto do "sistema" estabelecido. No Estado do Rio de Janeiro há duas Filosofias em luta: a que **retorna** e a que **se faz** pela problematização radical, onde a leitura dos filósofos pode ser um instrumento, e não a leitura sobre os filósofos ou sobre a Filosofia. O professor que problematiza com seus alunos está sempre questionando, interrogando, fazendo falar o silêncio, mas ao mesmo tempo está afinando o seu ouvido para escutar o silêncio e exercitando o seu olhar para ver o invisível no visível. Nesse sentido ele articula a práxis (trabalho do pensamento e atividade interativa) e a teoria (linguagem ou atividade comunicativa). Estas duas atitudes fundamentais — a de ouvir o silêncio e ver o invisível — são, certamente, mais importantes para a formação dos adolescentes do que a preocupação com a cultura ilustrada — conhecimento dos mecanismos da Lógica formal e das doutrinas estilizadas dos manuais de Filosofia.

COLABORAÇÃO DE ALUNOS

ASPECTOS ÉTICOS SIGNIFICATIVOS DA ENCÍCLICA "LABOREM EXERCENS"

Alfredo Gomes
Antonio Henrique Serpa
Cláudio Z. Menegazzi
Renato Simões

(Alunos do 3º ano do Curso de Filosofia – PUCAMP.)

INTRODUÇÃO

A Igreja, "perita em humanidade", como dizia Paulo VI em seu discurso na ONU a 5 de dezembro de 1965, proporciona nesta Encíclica de João Paulo II (*Laborem Exercens* – 1981), contribuições significativas para o conjunto da sociedade humana, no que se refere a um de seus problemas atuais mais sérios: o **trabalho humano**.

João Paulo II apresenta uma reflexão sobre a necessidade de o homem redescobrir-se como pessoa e buscar a transformação da sociedade, apontando pistas concretas para uma ética social do trabalho. Transparece, em vários aspectos da Encíclica (que pretendemos abordar), uma ética personalista, social e cristã que, assentada em bases científicas de análise, avalia criteriosamente a realidade do trabalho.

1. Aspecto subjetivo e aspecto objetivo do trabalho

O Papa aborda a questão do trabalho considerando-o sobretudo sob a ótica de dois grandes sentidos: o **objetivo** e o **subjetivo**. Quanto ao primeiro refere-se à **técnica**; quanto ao segundo refere-se ao próprio **homem enquanto sujeito do trabalho**. Parte daí a riqueza da Encíclica, pois da visão conjunta destes dois sentidos, de forma intercomplementar, encontram-se colocações éticas eficazes e exigentes para o homem.

Em relação ao primeiro sentido (objetivo-técnica), mesmo com o avanço técnico, industrial, eletrônico etc., a Encíclica lembra que "**o sujeito próprio do trabalho continua a ser o homem**"¹. Decorre que o primeiro aspecto está subordinado eticamente ao segundo.

A técnica por sua vez, é considerada em dois sentidos: Um como "**conjunto de meios** de que o homem se serve no próprio trabalho"²; o outro acontece quando "em alguns casos a técnica, de aliada, pode também transformar-se quase em adversária do homem, como sucede quando a mecanização do trabalho 'suplanta' o mesmo homem, tirando-lhe todo o gosto pessoal e o estímulo para a criatividade e para a responsabilidade; igualmente quando tira o emprego a muitos trabalhadores que antes estavam empregados; ou ainda quando, mediante a exaltação da máquina, reduz o homem a escravo dela"³. No primeiro caso, a Encíclica valoriza positivamente os instrumentos técnicos; no segundo, mostra os perigos para o homem que sua utilização não criteriosa acarreta.

Quanto ao segundo sentido (subjetivo) apresentado na Encíclica, o homem enquanto sujeito do trabalho, é claramente definida uma perspectiva ética personalista. João Paulo II utiliza-se das palavras do Gênesis (Gên 1, 26-31) como base, desdobrando-as através de uma reflexão filosófica da pessoa: "O homem deve submeter a terra, deve dominá-la porque, como 'imagem de Deus', é uma pessoa; isto é, um ser dotado de subjetividade capaz de agir de maneira programada e racional, capaz de decidir por si mesmo e tendente a realizar-se a si mesmo. **É como pessoa, pois, que o homem é sujeito do trabalho**"⁴.

"Dominar a terra" não se prende, portanto, exclusivamente à dimensão objetiva do trabalho, mas, principalmente, à sua dimensão subjetiva. O homem é aquele que "domina", no sentido de que realiza determinado trabalho, como pessoa, como sujeito (agente) consciente e livre, e, como tal, decide por si mesmo.

Eis uma análise que estabelece profundas exigências éticas no campo do trabalho. Fundamenta-se na proeminência do sentido subjetivo sobre o objetivo que, como João Paulo II o reconhece, encontra apoio na tradição do ensinamento cristão. Nas próprias palavras do texto: "(...) o fundamento para determinar o valor do trabalho humano não é, em primeiro lugar, o gênero de trabalho que se realiza, mas o fato de que, aquele que o executa, ser uma pessoa. As fontes da dignidade do trabalho devem ser procuradas sobretudo não na sua dimensão objetiva, mas sim na sua dimensão subjetiva"⁵.

Reconhece, portanto, a Encíclica, o primado do valor subjetivo sobre o objetivo. Equivale a fundamentar o valor do trabalho no homem como sujeito do trabalho. Embora seja verdadeiro que o homem está destinado ao trabalho e é por ele interpelado, a consciência ética, personalista e cristã, impõe a valorização maior da direção inversa: "antes de mais nada, o trabalho é 'para o homem' e não o homem 'para o trabalho'"⁶.

O trabalho humano comporta diferentes valores objetivos, mas, de acordo com as colocações seguras da Encíclica, todo e qualquer trabalho se mede pela dignidade do trabalhador, pela pessoa, por ser o homem que o executa; dos trabalhos mais simples e marginalizados aos mais complexos, tem-se sempre como fim do trabalho, o **homem**.

O acelerado processo de desenvolvimento, da civilização unilateralmente materialista, valoriza o sentido objetivo do trabalho, tratando o homem como mero instrumento de produção, como mercadoria. É precisamente esta inversão da ordem que merece o nome de **capitalismo**. Na análise deste fato, o Papa revela o seu conhecimento da realidade do trabalho na sociedade atual e, mais do que isto, o uso de conceitos científicos para uma análise adequada. Quando fala de trabalho "reduzido a simples força-de-trabalho" não está falando num trabalho metafísico, abstrato, mas em situações em que o trabalho realmente é apenas mercadoria que se vende na qualidade de força-de-trabalho. Ou seja, está falando de um trabalho efetivamente existente, de um trabalho situado, histórico.

Na análise desse tema, João Paulo II faz uso de um conceito verdadeiramente revolucionário: o conceito do capital como trabalho acumulado. "Ao avaliar o conflito trabalho capital, João Paulo II assume uma postura nitidamente revolucionária, ao reduzir o capital a trabalho acumulado. Inverte a equação capitalista que faz do trabalho capital"⁷. Vale dizer: define-se o capital pelo trabalho e não o inverso.

Por outro lado, de maneira muito inteligente e tendo talvez como grande ponto de referência a questão operária na Polônia, João Paulo fala do "movimento de solidariedade entre os homens do trabalho", quando começam surgir os conflitos entre os dois sentidos apresentados, quando a máquina começa a dominar o homem,

visando apenas à supervalorização do capital. A solidariedade entre os trabalhadores é “a reação contra a degradação do homem como sujeito do trabalho e contra a exploração inaudita que a acompanhava, no campo dos lucros, das condições de trabalho e de previdência para a pessoa do trabalhador. Tal reação uniu o mundo operário numa convergência comunitária, caracterizada por uma grande solidariedade”⁸.

É evidente o apoio dado pela Encíclica em questão às associações de trabalhadores (no caso, os sindicatos), vendo nelas a possibilidade de se fortalecer, ainda mais, o sentido subjetivo do trabalho, pois é aí que se vai exigir o respeito às condições de trabalho e de remuneração justa, bem como à legislação social etc.

2. O trabalho e a dignidade humana

Outro aspecto ético enfatizado pela Encíclica está na definição da dignidade do trabalho humano em relação à dignidade da pessoa humana. Para João Paulo II aí está a chave da questão social: “O trabalho humano é **uma chave**, provavelmente a **chave essencial**, de toda a questão social, se nós procurarmos vê-la verdadeiramente do ponto de vista do bem do homem”⁹. Descreve uma série de diferentes trabalhos realizados pelos homens, desde o trabalho braçal do trabalhador nas minas e pedreiras até o trabalho da enfermeira e da dona-de-casa. Sobre quase todos, afirma, pesa a fadiga, as dificuldades. Mesmo com estas situações, “o trabalho é um bem do homem (...), é não só um bem ‘útil’ ou de que se pode usufruir, mas é um bem digno, ou seja, que corresponde à dignidade do homem, um bem que exprime esta dignidade do homem e que a aumenta (...). O trabalho é um bem do homem — é um bem da sua humanidade — porque, mediante o trabalho, o homem **não somente transforma a natureza**, adaptando-se às suas próprias necessidades, mas também **se realiza a si mesmo** como homem e até, em certo sentido, ‘se torna mais homem’”¹⁰.

Assim, eticamente afirma-se o trabalho como virtude.

3. Dimensão comunitária do trabalho

Além da dimensão pessoal vista anteriormente, a Encíclica aborda o trabalho em sua dimensão comunitária quando, por exemplo, atribui-lhe a função de edificar a vida familiar, permitindo a manutenção e a própria vida da família, sendo esta, por sua vez, considerada fundamentalmente como a primeira escola para o trabalho: “(...) a família é, ao mesmo tempo, uma **comunidade tornada possível pelo trabalho** e a primeira **escola interna de trabalho** para todos e a cada um dos homens”¹¹.

Por sua dimensão comunitária, o trabalho está ligado ao campo de valores da “grande sociedade de que o homem faz parte, em virtude de laços culturais e históricos particulares”¹². O homem, pertencendo a uma Nação “irá aumentar o bem comum procurado juntamente com os seus compatriotas, dando-se conta assim de que, por este meio, o trabalho serve para multiplicar o patrimônio da família humana inteira, de todos os homens que vivem no mundo”¹²:

Por seu imprescindível papel, quer na formação da pequena comunidade (família), quer na formação da grande comunidade (sociedade, nação), o trabalho é pólo de um conjunto de valores éticos no campo social.

4. O primado do trabalho

Referindo-se ao conflito trabalho/capital, João Paulo II reafirma um princípio sempre ensinado pela Igreja: o “**princípio da prioridade do ‘trabalho’ em**

confronto com o 'capital'. Fundamenta-o usando uma argumentação cristalina: "Este princípio diz respeito diretamente ao próprio processo de produção, relativamente ao qual o trabalho é sempre **uma causa eficiente** primária, enquanto que o 'capital', sendo o conjunto dos meios de produção, permanece apenas um **instrumento**, ou causa instrumental. Este princípio é uma verdade evidente, que resulta de toda a experiência histórica do homem (...). É preciso acentuar e pôr em relevo o primado do homem no processo de produção, **o primado do homem em relação às coisas**. E tudo aquilo que está contido no conceito de 'capital', num sentido restrito do termo, é somente um conjunto de coisas. Ao passo que o homem, como sujeito do trabalho, independentemente do trabalho que faz, o homem, e só ele, é uma pessoa. Esta verdade contém em si conseqüências importantes e decisivas"¹³.

Tirar as conseqüências, ou melhor dizendo, ir às conseqüências extremas de tal princípio, implica transformar radicalmente a nossa sociedade, pois o seu conteúdo ético está a exigir relações de trabalho em que o capital não explore o trabalho, em que o trabalhador seja o principal beneficiado no processo de produção e, seja o agente deste, e não apenas um dos seus meios. Se observarmos o que faz entre nós o capitalismo, percebemos que tal doutrina implica mesmo uma transformação radical !

5. O trabalho e os Direitos Humanos

No penúltimo capítulo da Encíclica, João Paulo II fala a respeito dos direitos dos homens do trabalho, direitos estes que têm por base os critérios éticos anteriormente apontados: "(...) os direitos da pessoa humana constituem o elemento-chave de toda a ordem moral social"¹⁴.

Entre outras questões chaves da ética social, aponta o problema da justa remuneração do que trabalho que é executado. A maneira mais importante de realizar a justiça, segundo ele, no contexto atual, é a remuneração justa do trabalhador, porque assim ele terá acesso aos bens destinados ao uso comum, tanto da natureza como da produção, equilíbrio na vida familiar etc.

Insiste também na revalorização social das funções maternas. Ao mesmo tempo, João Paulo II afirma a importância que tem a mulher de "desempenhar plenamente as suas funções, **segundo a índole que lhes é própria**, sem discriminações e sem exclusão dos empregos para que tenham capacidade, como também sem faltar ao respeito pelas suas aspirações familiares e pelo papel específico que lhes cabe no contribuir para o bem comum da sociedade juntamente com o homem"¹⁵.

Outras subvenções sociais, como demonstra a Encíclica, devem apresentar-se como direitos dos trabalhadores: direito ao repouso, às férias, direito à pensão de aposentadoria, ao seguro para a velhice, ao seguro para os casos de acidente de trabalho e demais.

Mas, o enfoque especial (inclusive com um extenso item, específico) é dado, de fato, à importância dos sindicatos. É colocado no conjunto de todos os direitos, "o **direito de se associar**, quer dizer, o direito de formar associações ou uniões, com a finalidade de defender os interesses vitais dos homens empregados nas diferentes profissões. Estas uniões têm o nome de **sindicatos** (...). Os sindicatos são **um expoente da luta pela justiça social**, pelos justos direitos dos homens do trabalho segundo as suas diversas profissões (...); esta 'luta' deve ser compreendida como um empenho normal das pessoas 'em prol' do justo bem: no caso, em prol do bem que corresponde às necessidades e aos méritos dos homens do trabalho, associados segundo as suas profissões; **mas não é uma luta 'contra' os outros**. Se ela assume um caráter de oposição aos outros, nas questões controvertidas, isso sucede por se ter em consideração o bem que é a justiça social, e não por se visar a 'luta' pela luta, ou

então, para eliminar o antagonista. O trabalho tem como característica, antes de mais nada, unir os homens entre si; e nisto consiste a sua força social: a força para construir uma comunidade"¹⁶.

O Papa fala ainda do direito à greve, como "ultimatum" dirigido aos órgãos competentes, a fim de que seus justos direitos sejam alcançados. O capítulo encerra-se falando da dignidade do trabalho agrícola, do trabalho das pessoas deficientes e do trabalho exercido pelos migrantes.

CONCLUSÃO

Inegavelmente, João Paulo II trouxe, na **Laborem Exercens**, significativas contribuições que muito bem deveriam provocar a transformação da realidade social do trabalho. Sua análise, de notável conteúdo ético (que procuramos abordar em alguns de seus aspectos), a par de ser humanista e cristã, tem também segura fundamentação científica e uma perspectiva política, além de profundamente criteriosa.

Seus fundamentos éticos chamam-nos a atenção e exigem que a situação atual do trabalho seja destruída historicamente, e reconstruída uma nova ordem, onde o trabalhador seja, de fato, o **sujeito** real, concreto e digno de seu trabalho.

NOTAS

- (1) JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica "Laborem Exercens"**. nº 5.
- (2) **Ibid.**, nº 5.
- (3) **Ibid.**, nº 5.
- (4) **Ibid.**, nº 6.
- (5) **Ibid.**, nº 6.
- (6) **Ibid.**, nº 6.
- (7) Luís Roberto BENEDETTI. "Laborem Exercens': uma Encíclica exigente", In: **Vida Pastoral**, nº104, p. 13.
- (8) JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica "Laborem Exercens"**. nº 8.
- (9) **Ibid.**, nº 9.
- (10) **Ibid.**, nº 9.
- (11) **Ibid.**, nº 10.
- (12) **Ibid.**, nº 10.
- (13) **Ibid.**, nº 12.
- (14) **Ibid.**, nº 17.
- (15) **Ibid.**, nº 19.
- (16) **Ibid.**, nº 20.

BIBLIOGRAFIA

- JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica "Laborem Exercens"** (Sobre o Trabalho Humano). São Paulo, Loyola, 1981.
- BENEDETTI, Luís Roberto. "Laborem Exercens": uma Encíclica exigente". **Revista Vida Pastoral**, maio/junho/1982, ano XXIII, nº 104, São Paulo, Ed. Paulinas, p. 8.

NOTICIÁRIO CIENTÍFICO-CULTURAL

LETRAS:

REVISTA DO INSTITUTO DE LETRAS (PUCCAMP)

Congratulamo-nos com o Instituto de Letras da PUCAMP em lançar a sua revista: **LETRAS**. Trata-se de uma publicação quadrimestral de divulgação de trabalhos e pesquisas de professores, alunos e estudiosos da área. Além de representar um marco na história do Instituto de Letras, esta Revista é uma conquista da própria comunidade universitária, que poderá servir-se dela, como bem o querem os seus empreendedores, para "mostrar e demonstrar a quantos leitores houver o verdadeiro valor e a importância das letras" (Prefácio). À frente da Revista estão professores da mais alta competência. Diretor: Professor Carlos de Aquino Pereira. Conselho Editorial: Prof. Antonio Paulo Carrozto (Coord.), Prof. Dr. Antônio Suárez Abreu, Prof. Dr. Eduardo Roberto Junqueira Guimarães, Prof. Dr. Flávio René Kothe, Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Jr. Conselho Redatorial: Profa. Ana Helena Cizotto Belline, Prof. José Alexandre dos Santos Ribeiro, Profa. Juracy Salzano Fiori, Profa. Nair Leme Fobé, Prof. Reynaldo Gonçalves. O número de abertura (vol. 1, nº 1, setembro/1982) traz a seguinte matéria: CONCORDÂNCIAS SINTÁTICAS DE SUPERFÍCIE (Lando Lofrano); THE TRANSLATOR'S DUAL FUNCTION AS READER-WRITER (Nair Leme Fobé); PREPOSITIONS AS CASE MARKERS (Antonio P. Carrozto, Jo Ann Aebersold); O ROMANCE DE MERVIN (Joaquim Brasil Fontes Jr.); O PERCURSO DO HERÓI (Flávio René Kothe); THE CONRADIAN MYTH (Reynaldo Gonçalves). Endereço para correspondência com a Revista:

LETRAS — Revista do Instituto de Letras

Praça Imaculada, 105 (a/c Curso de Pós-Graduação em Lingüística) — PUCAMP.

Edifício do Antigo Seminário (Swift) — Sala nº 9
13100 — CAMPINAS — SP

*

VII CONGRESSO INTERNACIONAL DE LÓGICA, METODOLOGIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Realizar-se-á em Salzburg, Áustria, de 11 a 16 de julho de 1983, por iniciativa da **International Union of History and Philosophy of Science**, compreendendo entre outras seções: Fundamentos e Filosofia da Matemática, da Física, da Biologia, da Psicologia, das Ciências Sociais, da Lingüística, da Lógica e Princípios fundamentais da Ética da Ciência. Prazo para envio de comunicações: Até 20 de janeiro de 1983, de preferência em inglês.

Informações: Paul Weingartner ou Georg Dorn. (7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science).
Instituto der Philosophie — Universitaet Salzburg.
Franziskanergasse 1/1. A-5020 SALZBURG — Austria.

XVII CONGRESSO MUNDIAL DE FILOSOFIA

Organizado pela **Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie** (FISP), o Congresso se desenrolará em Montreal no período de 21 a 27 de agosto de 1983, tendo como tema principal: **Filosofia e Cultura**. Temas das sessões plenárias e especiais: Determinação filosófica da idéia de cultura; Cultura e valores; Filosofia e cultura. Temas das sessões gerais: Lógica e metodologia; Teoria do conhecimento; Filosofia da Linguagem e das Ciências; Antropologia filosófica e Psicologia filosófica; Metafísica; Filosofia da Religião; Ética, Filosofia Política e Social; Filosofia do direito, da arte; História da Filosofia; Filosofia da História.

Durante o congresso, realizar-se-ão simpósios, mesas-redondas, **workshops**, sessões das sociedades filiadas à FISP e dois colóquios sobre o pensamento de Marx e Jaspers em comemoração ao centenário de falecimento e de nascimento.

Presidente do Comitê organizador: Venant Cauchy.

Informações:

Secrétariat du XVIIe. Congrès mondial de Philosophie.

Département de Philosophie — Université de Montréal

C.P. 6128, succursale A

MONTRÉAL, P. Q. H3C 3J7 — CANADÁ.

*

V ENCONTRO DE PROFESSORES DE FILOSOFIA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

O Encontro, realizado nos dias 1, 2 e 3 de setembro de 1982 na UERJ, por iniciativa da SEEC/RJ, Sub-Reitoria de Assuntos Comunitários, Departamento Cultural e Associação dos Diplomados do Centro de Educação e Humanidades da UERJ, prestou na abertura uma homenagem ao Prof. Hans L. Lippmann. O encontro constou de palestras, debates e sessões de estudos, com o objetivo de aplicar a temática discutida ao ensino da filosofia no 2º Grau. Títulos das palestras: A Filosofia da Existência — Profa. Creusa Capalbo; O Jovem e a Filosofia — Profa. Maria do Carmo Bittencourt; Correntes Fenomenológicas Contemporâneas — Prof. Eduardo Silvério Abranches do Soveral.

*

PRIMEIRO CONGRESSO INTERAMERICANO DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Realizar-se-á no período de 3 a 7 de janeiro de 1983, na cidade de Vitória. Tema: O desafio da religião; a caracterização da religião; a justificação da religião; a ética da religião; para uma unidade da religião. Temas de outras sessões: Deus e o mal; fé/razão, filosofia/teologia; a mulher e a Filosofia da Religião; a experiência religiosa, a mística, o monarquismo, o fundamentalismo; a religiosidade

popular/indígena; a religião e a identidade cultural/nacional; o marxismo e a cosmovisão judaico-cristã; a filosofia e a teologia da libertação; a Filosofia da Religião nos países socialistas.

Informações: Prof. Sérgio Schweder
Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Espírito Santo.
Caixa Postal 1084 – 29000 – VITÓRIA – ES

*

CINQUENTENÁRIO DA FUNDAÇÃO DO MOVIMENTO E DA REVISTA "ESPRIT"

Colóquio realizado nos dias 30, 31 de outubro e 1º de novembro de 1982 pela *Association des Amis d'Emmanuel Mounier* em Dourdan, França. Programa do Colóquio, intitulado "Le Personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain": A Fundação d'Esprit – O clima sócio-cultural dos anos 30 e as pesquisas personalistas, por René Remond. O projeto ESPRIT, os primeiros números e sua repercussão, por Jean Lacroix. As opções do personalismo após 50 anos, face ao cristianismo, por A. Dumas; face aos fascismos, por J. Hellman; face aos comunistas, por A. Mandouze; face à democracia, por E. Borne. A evolução do personalismo no estrangeiro, em particular na Polônia, por J. M. Domenach. As exigências atuais do personalismo face ao Terceiro Mundo, por M. Desroches. As exigências do personalismo no mundo de hoje. Mesa-redonda introduzida por H. Bartoli, F. Garrigue, A. Grosser, P. Thibaud. Discussão geral.

Informações:
Association des Amis d'Emmanuel Mounier.
19, rue H. Marrou.
92290 – CHÂTENAY-MALABRY – FRANÇA.

*

SEGUNDO CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA

O Congresso, realizado em Bogotá no período de 11 a 16 de julho de 1982, foi uma iniciativa da Faculdade de Filosofia da Universidade Santo Tomás de Aquino. Teve como tema central "A história das idéias no século XX em sua perspectiva filosófica". Os estudos realizados até este momento sobre o tema da história das idéias têm seguido basicamente três critérios: o **cronológico**, seguindo um estudo particular ou global das idéias de acordo com as periodizações econômicas ou políticas; o **geográfico**, destacando autores e estudos particulares de países ou áreas geográficas mais amplas; o **temático**, assinalando tendências, temas particulares ou influências das filosofias européias em nossa história.

Informações:
Facultad de Filosofía. Universidad Santo Tomas.
Carrera 9a., nº 51 – 23. BOGOTÁ 2, D.E. – COLÔMBIA.

INTERNATIONAL SOCIETY FOR METAPHYSICS

Além de manter um Seminário permanente sobre "Lógica e Metafísica", a Sociedade realizará seu próximo Congresso em Montreal por ocasião do Congresso Mundial de Filosofia em agosto de 1983, com o tema "Fundamentos Metafísicos da Cultura".

Informações:

George F. McLean, ISM Secretary.
The Catholic University of America.
Washington, D.C., 20064 — USA.

*

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO

Organizado em convênio com o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) da Bahia, o Centro tem o propósito de preservar livros e documentos de autores nacionais, de interesse da Filosofia e de outros ramos do saber, bem como de colocá-los à disposição de pesquisadores e estudiosos. Faz parte do projeto a elaboração de um catálogo da obra filosófica de autores brasileiros, disponível nas principais instituições do País.

Informações:

Secretaria Executiva do Centro — Ed. Futurus, sala 501, Avenida da França, 164.
Biblioteca do Centro: Rua Gregório de Mattos, 45 — térreo
(Solar Ferrão — Pelourinho — 40000 — SALVADOR — BA)

*

RESENHAS

RADICE, Lúcio Lombardo.

Per una nuova lettura de Gramsci. In: Educazione e Ritoluzione.
Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 51 — 63.

1 — CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Lúcio Lombardo Radice nasceu em 1916, filho de pedagogo ilustre, desde cedo veio a se familiarizar com as questões da Educação. Em 1946 casou-se com Adele Maria Jemolo, dedicada, como ele, aos problemas educacionais. Em 1955 fundou a revista *Riforma Della Scuola*. É professor de matemática e geometria na Universidade de Roma. Desde 1938 milita no Partido Comunista Italiano, de cuja direção chegou a participar, antes de uma perturbação cardíaca que o obrigou a

retirar-se um pouco da atividade mais diretamente política. Durante dois anos permaneceu preso nos cárceres de Mussolini.

(Notas de Leandro Konder, publicadas na 2ª orelha do livro: RADICE, L. L. **Educação e Revolução**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.)

Algumas observações se fazem necessárias para a devida situação do texto:

1. Trata-se de um artigo publicado na revista **Riforma Della Scuola**, nº 4, 1968, e inserido como capítulo no livro **Educazione e Rivoluzione**.

2. Em 1968 a Editora Paz e Terra publicou a tradução de um livro de RADICE com o título de **Educação e revolução**, cujo título original é **L'educazione della mente**, sem ligação com o livro do qual tratamos. A publicação do livro **Educazione e Rivoluzione** ocorreu em 1976, na Itália, não havendo ainda tradução e publicação no Brasil.

2 – APRESENTAÇÃO DO TEXTO

RADICE apresenta em seu artigo a obra de Giovanni URBANI, **La formazione dell'uomo**; scritti di pedagogia. Ed. Riuniti, 1967, versando sobre o pensamento de Gramsci. O contato com a obra de Urbani levou Radice a uma nova leitura de Gramsci, dando ensejo à elaboração do artigo em pauta.

Urbani lembra o aspecto central que tem, em Gramsci, a política e seu nexos com a educação, tendo em vista ser ele um homem de ação que "identificou na 'política' a atividade humana na qual, em concreto, atua a coincidência entre conhecimento e ação" (p. 52). Gramsci ressalta o aspecto pedagógico da política, dando-lhe a prioridade como melhor fundamento da significação **derivada** da educação. A justificativa vem a partir de considerações históricas sobre a derrota da classe trabalhadora frente à burguesia, em consequência da incapacidade daquela de estabelecer a hegemonia na sociedade. O problema fundamental se põe: "como uma classe subalterna pode conquistar as características próprias da função dirigente" ? (p. 53).

Radice considera que a universalização do aspecto político em todas as obras de Gramsci leva a uma nova leitura dele, no sentido de ultrapassar a sua ação política imediata para nela descobrir o significado "perene", isto é, apreender Gramsci em seu próprio **método** que tornou viável e significativa a sua "palavra de ordem" em tempo que já se passou. Assim a releitura de Gramsci o mostra como "maestro di metodo" a ser compreendido através de uma atitude histórico-crítica que revela, no meio das mudanças, o que permanece atual.

Duas questões básicas são assim analisadas: os jovens e o problema da relação das gerações e a escola como força produtiva e, simultaneamente, instrumento de hegemonia de classe.

Quanto aos jovens: o conflito entre jovens adultos manifesta a contradição profunda dos conflitos sociais e políticos das classes. A "rebelião permanente" dos jovens, gerada pela falta "relativa" de um "elo histórico intermediário", dá as condições para que os adultos de outra classe devam dirigi-los. Tal rebelião se deve grandemente aos intelectuais adultos que, não podendo separar do aspecto político a realidade sócio-histórica da relação das gerações, levam a geração juvenil a desprezar a geração precedente. Esse desprezo implica uma visão "espontaneísta" e a-histórica que desconhece o esforço e o trabalho como constitutivos de uma herança e de uma continuidade histórico-social.

Bem ao contrário, a ação política deve reconhecer que “cada geração educa a nova geração, isto é, a forma, e a educação é uma luta contra os instintos ligados às funções biológicas elementares, uma luta contra a natureza, para dominá-la e criar o homem ‘atual’ à sua época” (p. 56). O trabalho se faz o princípio educativo fundamental, o elemento de ligação histórica entre as gerações e, mais radicalmente, a condição básica da vida humana, da produção do homem. Isso não significa o desconhecimento do trabalho em sua contradição de fundamento universalmente humano como atividade produtiva, aliado às formas de alienação que assume nas relações dominadoras de produção. A educação se faz luta contra os instintos, mas luta inserida no momento da transmissão positiva de uma herança que, por sua vez, envolve e mantém a ligação com a mudança revolucionária.

Quanto à escola: o pensamento de Gramsci revela uma escola como força produtiva com a tarefa histórica de transmitir o passado ao presente, resultando daí seu valor como instrumento de hegemonia, de formação do consenso. Esta escola valoriza a relação pedagógica como relação de hegemonia, como relação de dirigentes e dirigidos. Assim ficam afastadas as tendências libertárias afrouxadoras dos laços hegemônicos, para dar lugar ao papel diretivo das gerações adultas sobre as novas. O estudo é apresentado como tarefa árdua e laboriosa não podendo ser aliviada com facilidades.

A função da escola se liga à necessidade de a classe trabalhadora tornar-se hegemônica e assumir um comportamento de dirigente já **ainda na sociedade capitalista**, como exigência da revolução socialista. Isso implica assumir toda a herança social de um “ponto de vista universal”, no sentido da transformação das relações de produção. A reforma da escola supera assim o caráter “reformístico” que pode aparecer ter num primeiro momento.

Aí também se fundamenta a abordagem de Gramsci que mantém ligações **herança e revolução**. Pela herança formam-se os homens como “dirigentes”, e revolucionariamente busca-se que **todos** os homens sejam dirigentes.

Gramsci, apesar de estar ligado ao seu tempo e à sua situação, lançou bases que o projeta na história para além de seu tempo. No entanto, é necessário completar e ultrapassar o pensamento gramsciniano em vista do desenvolvimento das situações históricas ou do surgimento de situações novas, tais como:

- Mudança profunda no pensamento cristão que leva a uma diversa relação de confronto e colaboração entre o pensamento marxista e os cristãos revolucionários, também no campo da educação.

- A situação da escola evoluiu criando o problema da escola superior de massa, que ultrapassa a crise da escola de elite do tempo de Gramsci.

- A proposta da escola unitária e, em Gramsci, muito genérica, sendo necessários outros aprofundamentos e especificações.

- A indicação de Gramsci sobre a junção do político e do técnico para solução dos problemas do ensino superior, continua sendo um dos grandes problemas atuais, marcado por enormes dificuldades não superadas.

- A perspectiva da análise das relações jovens-adultos feita por Gramsci, sofre a influência polêmica do momento histórico fascista, deixa um pouco à margem a influência positiva da juventude em relação aos adultos no processo de herança.

3 – CONCLUSÃO

Radice adverte os leitores de Gramsci sobre um duplo perigo: primeiro, partindo de uma falsa referência histórica, circunscrever o pensamento gramsciniano

ao seu tempo e esvaziá-lo para os tempos atuais; segundo, desconhecendo a atitude histórico-crítica, transferir para outras situações, historicamente diferentes, um pensamento que refletia uma ação situada e determinada historicamente.

A leitura verdadeiramente histórica e crítica de Gramsci não pode deixar de ter presente a relação dialética que sempre esteve presente na ação e no pensamento de Gramsci. Por ter sido, antes de tudo, um homem de ação, um político, inserido em seu tempo e em suas determinações, ele pode pensar “para a eternidade”, ser um técnico, um especialista, de um método que permanece capaz de orientar a compreensão de outras situações históricas.

A nova leitura de Gramsci feita por Radice tem como enfoque a dimensão política de valor universal, marcada pelo consenso hegemônico como projeto revolucionário, e não limitada pelo momento histórico.

Apesar da exigüidade do texto e da falta de desenvolvimento de aspectos interessantes, como a relação entre herança e revolução, o artigo de Radice serve de bom subsídio para os leitores de Gramsci no esforço de aprofundamento de seu pensamento.

Jefferson Ildelfonso da Silva
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

*

PRADO JR., Bento; PEREIRA, Oswaldo Porchat; FERRAZ, Tércio Sampaio.
A filosofia e a visão comum do mundo.
São Paulo, Brasiliense, 1981. 139 pp. (Coleção Almanaque).

Esta obra compreende sete textos de três autores, escritos num período de doze anos. Todos discutem sobre a natureza da investigação filosófica e sua relação com a visão de mundo do homem comum. É obra de caráter polêmico em que os textos do Prof. O. Porchat são analisados criticamente pelos outros autores.

As discussões são iniciadas a partir do trabalho do Prof. Porchat intitulado: **O Conflito das Filosofias**, o qual corresponde à aula inaugural do Departamento de Filosofia da USP em março de 1968.

Nele, o autor afirma que uma análise da História do Pensamento se revela como a História das Filosofias dogmáticas onde se reserva papel secundário a movimentos como a sofística e o ceticismo. É a história de enorme variedade de teorias que se excluem mutuamente, pois cada uma acredita ser a verdadeira Filosofia. Entretanto, quem crê ter alcançado o saber, escapou do conflito: este só se instaura quando se está buscando a verdade e se fica perplexo diante das inúmeras soluções propostas as quais nunca dialogam entre si. Tal conflito, porém, não invalida a reflexão filosófica, pois não se tem como demonstrar tal invalidação: ao recusar a Filosofia, corre-se o risco de filosofar.

Só o filósofo poderá abster-se de filosofar. “Após reconhecer o conflito insuperável das filosofias, o caráter contraditório de qualquer entendimento que se constituisse como filosofia da recusa da filosofia... lhe restará o ato heróico da recusa não-filosófica e filosoficamente injustificável da filosofia. Dirá respeitoso adeus ao Logos que o enfeitçara e lhe inspirara grande temor... continuará a ouvir seus apelos mas não mais lhes responderá”. (p. 21).

No texto: **A Filosofia como discurso aporético**, Tércio Sampaio Ferraz Jr. afirma que o artigo de Porchat é um “paradoxo pragmático” e justifica sua afirmação através de análise das funções pragmáticas do discurso.

No artigo: **Breve Resposta**, Porchat responde a estas críticas e o texto seguinte: **Prefácio a uma Filosofia** pode ser considerado como explicitação desta resposta. O autor descreve nele seu percurso filosófico que o levou à opção por uma visão de mundo segundo o enfoque do homem comum, uma “humilde não-filosofia” incapaz de ter justificação definitiva e última.

Os dois textos seguintes são de Bento Prado Jr. O primeiro foi apresentado num colóquio sobre Filosofia e Senso Comum em agosto de 1978, na UNICAMP, e se intitula: **Por que rir da Filosofia?** O autor discute sobre a natureza e a validade da oposição entre filosofia e senso comum e também faz alusões à tese do Prof. Porchat.

No segundo texto: **Sobre a Filosofia do Senso Comum** — publicado em 1980 — em apenas dez curtos parágrafos, o autor critica a tese da possibilidade de uma filosofia do senso comum.

O último artigo — **A Filosofia da Visão comum do Mundo**, — é também do Prof. Porchat que o dedica a Bento Prado Jr. Nele, o autor procura aclarar a sua tese de uma visão comum do mundo de uma não-filosofia “redescobrimo e revivendo o homem comum em mim... Um mergulho profundo, definitivo e de alma inteira na vida cotidiana dos homens.” Tal postura derivou de seu próprio percurso filosófico: “descoberta do conflito das filosofias e de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à Filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum” (p. 137). É um texto que retoma, de modo mais elaborado e amadurecido, as idéias centrais dos seus outros dois textos anteriores e leva em consideração as críticas que eles despertaram.

Esta coletânea de artigos é, portanto, do maior interesse para quem se interessa por Filosofia, Ciência ou por uma investigação sobre o senso comum e sobre suas relações com a reflexão filosófica. O caráter polêmico dos artigos torna sua leitura muito atraente. A clareza dos escritores permite que o conteúdo dos textos seja acessível mesmo aos que não possuam profundos conhecimentos filosóficos.

Outro fator muito positivo desta obra é o de que ela se compõe de artigos de pensadores brasileiros, o que nos permite avaliar como esta tradicional questão é debatida e repensada por nossos filósofos.

Vera Lúcia Caldas Vidal
Departamento de Filosofia — UFRJ

RABUSKE, Edvino A.
Antropologia filosófica
Porto Alegre, E.S.T., 1981, 214 pp.

O A. é professor nos cursos de Graduação e Pós-Graduação da PUC-RS e na Faculdade de Filosofia de Viamão. Doutorou-se em Filosofia na Universidade de Munique, na Alemanha, em 1977.

Nesta obra procurou dizer o que é o homem, o que pode e o que deve ser, investigando o ser humano em sua estrutura fundamental. A visão do homem é um pressuposto imprescindível no campo das ciências humanas. Entretanto, não

existe uma idéia unitária sobre o mesmo. Muitas ciências tratam aspectos parciais. Há também diferentes antropologias filosóficas. Rabuske indaga pela essência do homem através de uma dialética entre filosofia e ciências particulares. Não se preocupa tanto em questionar os resultados a que chegam os cientistas, mas a interpretação que fazem dos mesmos.

A estrutura da obra é simples. Depois de passar pelas ciências, sobretudo pela biologia, tematiza o homem como ser de cultura. Descreve a essência do homem como consciência, razão e liberdade. Apresenta como dimensões fundamentais do homem: linguagem, comunidade, historicidade e ética. O ponto alto da obra encontra-se no último capítulo sobre "Antropologia e Metafísica", no qual tematiza o homem como pessoa e o sentido da vida. Aparece a verdadeira dignidade do homem na aceitação do infinito no finito.

O A. está comprometido com a Filosofia Clássica e com o pensamento cristão. Ao mesmo tempo escreve para leitores exigentes e críticos, numa grande abertura para o diálogo. Talvez a dimensão corpórea merecesse maior destaque.

A obra recomenda-se como livro-texto para professores, alunos e interessados num estudo filosófico sistemático, claro e metódico, sobre o homem. O A. não só satisfaz as exigências acadêmicas, mas também revela extraordinária sensibilidade existencial.

Urbano Zilles
Departamento de Filosofia – PUC/RS

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

(de jan./82 a set./82)

PERIÓDICOS:

Abertura, vol. II — nºs 09, 10, 11.
Associação Fluminense de Educação
R. Marquês do Herval, 1160.
25000 — Duque de Caxias — RJ

Ánthropos, vol. III — nº 1.
Inst. Superior Salesiano de Filosofia y Educacion
Av. El Liceo — apto. 43.
1201 A — Los Teques — Venezuela

Atualização, vol. XII — nºs 139/140, vol. XIII — nºs 145/146. Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora
Caixa Postal 2428.
30000 — Belo Horizonte — MG

Basis, nº 01
Fac. Filosofia, UFMG
R. Carangola, 288 — 4º andar.
30000 — Belo Horizonte — MG

Bibliografia Teológica Comentada, vol. VII.

ISEDET – Camacua, 282

1406 – Buenos Aires – Argentina

Boletim SEAF, nº 01

Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas – FAFICH UFMG

R. Carangola, 288 – 8º andar

30000 – Belo Horizonte – MG

Cadernos do CEAS, nºs 77, 78, 79, 80

Centro de Estudos e Ação Social

R. Aristides Novis, 101

40000 – Salvador – Bahia

Cadernos do CEDI, nºs 08, 09

Tempo e Presença Editora Ltda.

Caixa Postal 16082 – ZC – 01

22221 – Rio de Janeiro – RJ

Cadernos UNICAP, nº 07

Universidade Católica de Pernambuco

Divisão de Assuntos Culturais

R. do Príncipe, 526

50000 – Recife – PE

Ciência e Cultura, vol. 34 – nºs 01, 03, 04, 06

Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

R. Cardeal Arcoverde, 1629 – Pinheiros.

05407 – São Paulo – SP

Ciências e Letras, nº 02

Fac. Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras

Av. João Obino, 110

90000 – Porto Alegre – RS

Convergência, vol. 17 – nºs 149, 150, 151, 152, 153, 155.

Conferência dos Religiosos do Brasil

R. Alcindo Guanabara, 24 – 4º andar

20031 – Rio de Janeiro – RJ

Convivium, vol. 24 – nºs 5 e 6, vol. 25 – nº 01.

Editora Convivium

Alameda Eduardo Prado, 705

01218 – São Paulo – SP

Cultura, vol. 10 – nº 38, vol. 11 – nº 39.

MEC – Esplanada dos Ministérios, Bl L, 9º andar, sala 914.

70047 – Brasília – DF

Cultura e Fé, vol. 4 – nº 15, vol. 5 – nºs 16, 17

Inst. de Desenvolvimento Cultural

Caixa Postal 702

90000 – Porto Alegre – RS

Dial, nº 4

Carrer de la Diputació, 185
Barcelona — 11 — Espanha

Estudos Românticos, nº 01

Univ. Federal de Minas Gerais
Fac. de Letras — Caixa Postal 905
30000 — Belo Horizonte — MG

Revista Educação e Realidade, Vol. VI — nºs 01, 02, 03

Fac. de Educação UFRGS
Av. Paulo Gama, s/nº, 2º andar.
90000 — Porto Alegre — RS

Educação Hoje, vol. VII — nº 2, Vol. VIII — nº 01

Fac. Fil. Ciências Letras de Palmas
Caixa Postal 16.
84670 — Palmas — PR

Educação e Sociedade, vol. IV — nºs 10 e 11

CEDES — Centro de Estudos Educação e Sociedade
R. Bartira, 387
05009 — São Paulo — SP

Filosofar Cristiano, vol. IV — nºs 87/8.

Conjunto de Pesquisa Filosófica
Caixa Postal 11587
05049 — São Paulo — SP

Filosofar Cristiano, Vol. IV — nºs 7/8

Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos
R. Arturo M. Bas, 366
5000 — Cordoba — Argentina

Franciscanum, vol. XXIII — nºs 68, 69, Vol. XXIV — nº 70.

Revista de las Ciencias del Espiritu
Universidad de San Buenaventura
Calle 73, nº 10 — 45 — Apartados Aéreos 52312 — 53746.
Bogotá (2) D.E. Colômbia S/A

Humanística e Teologia, Vol. II — nºs 02, 03

Inst. de Ciências Human. e Teolog. do Porto
Largo do Dr. Pedro Vitorina, 2
4000 — Porto — Portugal

Interior, Vol. VII — nº 40

Ministério do Interior
Esplanada dos Ministérios — Projeção 23 — sala 907
70000 — Brasília — DF

Leopoldianum, Vol. VIII, nº 23, vol. IX — nº 24

Sociedade Visconde de São Leopoldo
R. Euclides da Cunha, 241
Santos — SP

Letras de Hoje, nº 46 e nº 47.
 PUCRGS – Pós-Graduação em Lingüística
 Caixa Postal 1429
 90000 – Porto Alegre – RS

Nova Renascença, vol. I
 Associação Cultural “Nova Renascença”
 R. Francisco Sanches, 64.
 4000 – Porto – Portugal

Pergunte e Responderemos, Vol. XXIII – nº 260
 Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro
 Caixa Postal 2666
 20000 – Rio de Janeiro – RJ

Perspectiva Teológica, vol. 13 – nºs 29, 30, 31
 Faculdade de Filosofia e Teologia Cristo Rei
 Caixa Postal 416
 93000 – São Leopoldo – RS

Revista de Administração de Empresas, vol. XXII – nº 02
 Fundação Getúlio Vargas
 Praia de Botafogo, 190 – 7º andar
 20000 – Rio de Janeiro – RJ

Presença Filosófica, vol. VI – nº 04, vol. VII – nºs 01, 02, 03
 Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos
 R. Manuel Vitorino, 625 – Piedade
 20740 – Rio de Janeiro – RJ

Presença Marista, vol. VII – nº 28, vol. VIII – nºs 29, 30, 31
 PUCRGS – Caixa Postal 1429
 90000 – Porto Alegre – RS

Revista Brasileira de Filosofia, vol. 32 – nºs 125, 126
 R. Barão de Itapetininga, 88, 7º s/705 – 8
 01042 – São Paulo – SP

Revista de Estudos Universitários, vol. VIII – nº 01
 Fundação Dom Aguirre – Fac. Fil. Ciên. e Letras de Sorocaba
 Caixa Postal 22B
 18100 – Sorocaba – SP

Revista do IAMC, nº 5
 Av. Pais de Barros, 1591
 03115 – São Paulo – SP

Revista Latino-Americana de Filosofia, vol. VII – nº 03, vol. VIII – nº 1
 Casilla de Correo 5379 – Correo Central
 1000 – Capital Federal – Argentina

Revista Teológica Limense, vol. XV – nº 02
 Fac. de Teologia Pontificia y Civil de Lima
 Apartado 1838 – Av. Sucre – 1200
 Lima 21 – Peru

Revista Venezolana de Filosofia, nºs 14/15
 Universidad Simon Bolívar
 Apartado Postal 80659 – Sartanejas
 Baruta – Caracas – Venezuela

Síntese, vol. VIII – nºs 23, 24
 Sociedade Brasileira de Educação
 R. Bambina, 115 – Botafogo
 22251 – Rio de Janeiro – RJ

SESC – AN – vol. VII – nº 22
 R. Voluntários da Pátria, 169 – Botafogo (ZC-02)
 20000 – Rio de Janeiro – RJ

Stromata, vol. XXXVII – nºs 3/4
 Universidad del Salvador Filosofia y Teologia San Miguel
 Argentina AG. I ISSN 0049 – 2353

Tempo e Presença, nºs 172, 174.
 Tempo e Presença Editora Ltda – CEDI
 Caixa Postal 16082
 22221 – Rio de Janeiro – RJ

Teocomunicação, vol. XI – nºs 53, 54, 55
 Teologia da Libertação
 Inst. Teol. e Ciên. Religiosas – PUCRGS
 Caixa Postal 1429
 90000 – Porto Alegre – RS

Vida Italiana, nº 15
 Documentos e Informaciones
 Piazza Verdi, 10
 00198 – Roma – Itália

Vida Pastoral, vol. XXIII – nºs 104, 105, 106
 Revista p/ Sacerdotes e Agentes de Pastoral
 Caixa Postal 8107
 01000 – São Paulo – SP

LIVROS

Edições Loyola
 Rua 1822, nº 347
 04216 – São Paulo – SP
 J.E.M. Terra – **Bíblia e Catequese**

Editora Pedagógica Universitária – USP
 Caixa Postal 7509
 01000 – São Paulo – SP
 Alexandre Pacheco e Silva Nucci – **Terapia Comportamental**

Faculdade de Teologia N. Sa. da Assunção
 Av. Nazaré, 993 – Ipiranga
 04263 – São Paulo – SP
Prostituição em Debate – Vários autores

Tempo e Presença Editora
Caixa Postal 16082
22221 — Rio de Janeiro — RJ
Rubem Alves — Creio na Ressurreição do Corpo

DOAÇÃO

Por: _____

Em: 23/05/83

Distribuição e vendas avulsas:

SÃO PAULO – CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Bartira, 387 – Tel.: (001) 864-0111

05009 – São Paulo – SP

Representantes:

RIO GRANDE DO SUL

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.

Rua Garibaldi, 1 258 – Tel.: (051) 221-6642

90000 – Porto Alegre – RS

SANTA CATARINA

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.

Rua Conselheiro Mafra, 47 – Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652

88000 – Florianópolis – SC

PARANÁ

Aramis Chain – Distribuidora Nova Ordem

Rua Gal. Carneiro, 415 – Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601

80000 – Curitiba – PR

SÃO PAULO – INTERIOR DO ESTADO

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160

01325 – São Paulo – SP

RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO

Editora Perspectiva S/A.

Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528

20041 – Rio de Janeiro – RJ

MINAS GERAIS

J. M. Gomes

Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835

30000 – Belo Horizonte – MG

BRASÍLIA e GOIÁS

Livraria Galilei Ltda.

SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433

70300 – Brasília – DF

BAHIA e SERGIPE

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.

Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401

40000 – Salvador – BA

RIO GRANDE DO NORTE, ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBA, CEARÁ, PIAUÍ e MARANHÃO

Potylivros Distribuidora Ltda.

Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379

59000 – Natal – RN

PARÁ

R. A. Jenkins Comércio e Representações

Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286

66000 – Belém – PA

AMAZONAS

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas (Liv. Nacional)

Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030

69000 – Manaus – AM

OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.

Olinto Pegoraro
Ética e desenvolvimento

Riolando Azzi
Moral católica e sociedade colonial

João Carlos Nogueira
O valor obrigatório da consciência moral na ética tomista e a análise rosminiana da consciência errônea

Alino Lorenzon
Subsídios de reflexão para uma ética de inspiração personalista

José Silveira da Costa
O método fenomenológico na ética de Max Scheler

Luis Aaron Lázaro
Aspectos antropológico-sociais do relativismo ético

Flávio B. Siebeneichler
Sobre a possibilidade de uma ética universal

Marilda Novaes Lipp
Direitos humanos e modificação de comportamento: implicações éticas

Elsa de Oliveira
Em busca de compreender a loucura

Constança Marcondes César
O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (V)

Debates

Colaboração de alunos

Noticiário Científico-Cultural

Resenhas

Publicações Recebidas